

Foucaults Abenteuer im Iran¹

Ideen als politische Ereignisse studieren

Es ist an sich erstaunlich, daß Foucault die während des Iran-Projekts gesammelten Erfahrungen und die in seinen »Reportagen« entwickelten Vorstellungen über Islam, Revolution in »geistloser« (sprich religionsbeladener) Zeit und in einem peripheren Land in seinem wissenschaftlichen Œuvre nicht weiter verfolgt und nicht weiter verarbeitet hat. Man darf dennoch annehmen, daß die vor allem im »Corriere della Sera« und im »Nouvel Observateur« erschienenen Reportagen über die islamische Revolution im Iran einen Einfluß auf das Spätwerk Foucaults hatten. Sicherlich beeinflußten sie auch die ersten sozialwissenschaftlichen Interpretationen und Studien zum islamischen Fundamentalismus.

Gegenstand des vorliegenden Essays sind die »reportages des idées«, mit denen Foucault die iranischen Ereignisse begleitete. Hier sollen einige Parallelen zu seiner politischen Theorie aufgezeigt werden. Eine Studie der Wirkung, die diese Berichte auf die Soziologie des islamischen Fundamentalismus gehabt haben mögen, kann hier jedoch nicht vorgelegt werden.

Es ist behauptet worden, daß man Foucaults »infantilen Linksradikalismus« von seiner politischen Theorie trennen müsse (Walzer 1986). Ich teile diese Meinung nicht. Foucaults Interesse, unmittelbare Rebellion zu verstehen, ist in seiner Machttheorie ebenso präsent wie in seinen Reportagen über den Iran und seinen vielseitigen, oft auch nur pamphletistischen Interventionen in praktische Auflehnung. Im Iran suchte er, die Motive und Werkzeuge der sich als bloße Menschen im Aufstand begegnenden Massen zu untersuchen. Dabei blieb, wie ich zeigen will, seine politische Theorie der eigentliche Fokus des Interesses. Es ist dies der Versuch, als Ganzes zu verstehen, warum Menschen in bestimmten Situationen den Kampf der Unterwerfung vorziehen.

Man kann deshalb auch nicht von einem »Irrtum« Foucaults in der Beurteilung der iranischen Ereignisse sprechen, wie manche seiner Freunde ihm vorhielten. Foucault hat einen solchen Irrtum nie zugestanden. Und die Pariser Kollegen, die ihn gerne zu einem solchen Zuständnis bewegt hätten, haben die unterliegende theoretische Ab-

sicht des Unternehmens mißverstanden. Sie sahen nur das scheinbar Offensichtliche: Foucaults Sympathie für den islamischen Aufstand. Daß sie Foucault so einstimmig verurteilten, hat sicher dazu beigetragen, daß die Texte, über die dieser Essay handelt, so gröblich vernachlässigt wurden. Die harte Kritik der Freunde aber blieb für Foucault eine Enttäuschung (vgl. Eribon 1989: 309-13; Rondeau et al. 1984: 19), und er selbst scheint das Iran-Projekt nach 1979 völlig von der Agenda gestrichen zu haben.

Umfang und thematische Schwerpunkte des Projekts

Drei Themenbereiche von theoretischer Reichweite markieren Foucaults Beschäftigung mit den iranischen Ereignissen. Erstens verfolgen die Reportagen eine Reihe von Themen, die sich auf das in »Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses« entwickelte Paradox von »physis« und Organisation beziehen oder auf die Frage der strukturellen Bipolarität des modernen Projekts menschlicher Herrschaft, wie Gordon (1980: 254) dies ausdrückt.

Zweitens sind eine Reihe von Themen dem spezifischen Verhältnis des Irans und des Islams zu hegemonialen Strategien gewidmet. Islam erscheint hier als ein Prozeß der Auflehnung eines unterdrückten lokalen Wissens gegen die etablierten hegemonialen Wahrheiten (vgl. Foucault 1980: 81f.; Taylor 1986: 95). Es ist der Islam, der Spiritualität als eine völlig neue, aus der Geschichte geschöpfte und in die Zukunftweisende, religiöse Technik der Formation der Macht von unten einführt. Hier ist bemerkenswert, daß der Begriff der Spiritualität im Werk Foucaults erst nach den iranischen Ereignissen eine gewisse Bedeutung gewinnt und in den Vorlesungen über eine Hermeneutik des Selbst dem politisch utopischen Kontext, den er in den Iran-Texten noch hat, weitgehend entzogen wird (vgl. O'Farrell 1989: 74, Fn. 28; Hacking 1986).

Drittens sind eine Reihe von Themen auf den Begriff der relativen Neutralität von Herrschaftstechniken bezogen, der gleichfalls in »Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses« entwickelt wird. Foucault betont die erfahrungslose Leere von Machtstrategien und Techniken der Herrschaft und spricht von der Anonymität und Absichtslosigkeit bestimmter Formen der Konstruktion von Macht.²

Im folgenden will ich zeigen, daß die Bedeutung der Reportagen

über die revolutionären Ereignisse im Iran in der ungeteilten Aufmerksamkeit liegt, die Foucault diesen drei in seinem theoretischen Werk verankerten Themenbereichen und Ideen widmet.

Das Unternehmen Iran

Im Sommer 1978 formierte sich um Michel Foucault eine Gruppe von Journalisten und Intellektuellen, unter ihnen auch André Glucksmann und Allain Finkielkraut, mit dem Ziel, in einem journalistischen Unternehmen den Charakter der revolutionären islamischen Bewegung im Iran zu bestimmen (vgl. Eribon 1989: 299; CdS, 12.11.1978: 1). Das Projekt figurierte unter dem aufregenden Titel »reportages des idées«. Die Absicht war, den Ideen der gemeinen Menschen und von Minoritäten mehr Beachtung zu schenken als den offiziösen Ideen und Vorstellungen der Intellektuellen. Es galt, die Relevanz der Ideen von tätigen Menschen zu bestimmen, die nicht daran gewöhnt waren, Geschichte sprechen zu lassen oder besonders auf die Geschichte zu hören:

»Es gibt mehr Ideen auf dieser Erde als Intellektuelle sich möglicherweise vorstellen können. Und diese Ideen sind viel wirkungsvoller, stärker und widerstandsfähiger und leidenschaftlicher als ›Politiker‹ begreifen können. Es ist notwendig, bei der Geburt der Ideen und den Explosionen ihrer Formen dabei zu sein und nicht nur durch Bücher, die sie formulieren, sondern bei den Ereignissen, in denen sie ihre Macht manifestieren, bei den Kämpfen, die für oder gegen Ideen geführt werden.«

(CdS, 12.11.1978: 1)

Foucaults Untersuchungen über die Ideen der islamischen Bewegung im Iran des Jahres 1978 folgen keinem Muster akademischer Vorgehensweise oder methodologischer Reflexion und Praxis kulturübergreifender Forschung. Lediglich unter Mithilfe persischer Freunde in Paris, insbesondere von Ahmad Salamatian, der später zum stellvertretenden Außenminister aufstieg, aber bereits 1981 wieder ins Exil ging, wurde er eilig mit Literatur, Dokumentationen und einer Adressenliste von Kontaktpersonen ausgestattet (Eribon 1989: 300, 309). Man darf bei diesem Unternehmen eine gewisse allgemeine Faszination französischer Intellektueller für die exotische Vorstellungswelt der orientalischen

schen politischen Kultur unterstellen, wie sie etwa bereits in Montesquieus »Lettres persanes« bestens bezeugt ist. Doch Foucaults überhohes Interesse an den iranischen Ereignissen scheint eher auf die Anziehungskraft des besonderen Charakters dieser Volksbewegung und schließlich Revolution zurückzuführen zu sein. Daß Ideen – hier die religiösen islamischen Ideen eines Volkes –, deren historische Bedeutung so systematisch geleugnet wurde, die bewegende Kraft eines Volksaufstandes werden konnten, mußte untersucht werden und zwar im Kontext der gesellschaftlichen Ereignisse dort selbst:

»Es sind nicht Ideen, die die Welt leiten. Doch vielleicht gerade weil die Welt Ideen hat (und weil sie kontinuierlich eine Vielfalt von ihnen produziert) wird sie nicht einfach passiv von jenen geführt, die die Befehlsgewalt haben oder von jenen, die sie das Denken ein und für alle Mal lehren wollen.

Dies ist der Sinn, den wir diesen Reportagen geben wollen: wo die Analyse dessen, was man denkt, mit der Untersuchung dessen, was passiert, verbunden sein wird. Intellektuelle werden mit Journalisten an dieser Kreuzung von Ideen und Ereignissen zusammenarbeiten.«

(CdS, 12.11.1978: 1)

Es ist darauf hinzuweisen, daß für Intellektuelle das nostalgische Interesse an dem, was sich ereignet und an dem Charakter der verschiedenen gesellschaftlichen Erfahrungen in Zeiten der Volkserhebung oder Revolution, gewissermaßen eine natürliche Konsequenz, ja in vielen Fällen auch eine Bedrohung ihrer professionellen Existenz darstellt. Sie wollen dann oft ihre professionelle Distanz überwinden und jene Entfremdung gegenüber den wirklichen Kräften, die die Menschen bewegen, beenden. Foucault scheint hier von einem großen Druck und einer Art Neugierde bewegt gewesen zu sein, die historischen Anzeichen der Eruption unterdrückter Ideen unter den Menschen und die Formen ihrer Erscheinung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu untersuchen.

Die methodologischen und konzeptuellen Vorüberlegungen des Projekts der »reportages des idées« scheinen dabei ganz bewußt auf die Interpretation des Zusammenhangs von dem, was Menschen denken, und von dem, was passiert, beschränkt gewesen zu sein. Dieses Ziel signalisiert natürlich in gewisser Weise eine Verabschiedung von professioneller Wissenschaft und von Forschung, die der strikten Dis-

ziplin einer abgehobenen wissenschaftlichen Form Rechnung zu tragen hätte.³ Der besondere nichtakademische Charakter des Unternehmens rechtfertigt sich für Foucault aus der Form dessen, was untersucht werden soll: Die Zusammenarbeit von Intellektuellen und Journalisten wird in solchen Zeiten notwendig, in denen sich die Grenzen zwischen Ideen und Ereignissen überschneiden und sich neue Passagen zwischen ihnen öffnen.

Wenige Tage nach dem »Schwarzen Freitag«, dem 8. September 1978, dem Tag des Massakers auf dem Jaleh Platz in Teheran, reiste Foucault zusammen mit Thierry Voetzel in den Iran. Die konkreten Vorbereitungen für diese Reise werden in Didier Eribons Biographie (1989: 298-309) kurz beschrieben, sie sind hier nicht von besonderem Interesse. Wir sollten jedoch vermerken, daß Foucault zwei sehr intensive, obwohl offensichtlich nur kurze Aufenthalte im Iran hatte: zuerst einen Aufenthalt von etwa einer Woche, Mitte September 1978 also; sodann einen zweiten Aufenthalt, der etwa Mitte Oktober 1978 begann, wobei die Umstände der Rückreise nach Paris offensichtlich im Dunkeln geblieben sind.

Alles in allem datieren Foucaults Auslassungen über den Iran aus der Zeit zwischen dem 28. September 1978 und dem 11. Mai 1979. Sie lassen sich in drei Kategorien unterteilen:

Erstens handelt es sich um die Reportagen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit den jeweiligen Aufenthalten Foucaults im Iran in der Mailänder Tageszeitung »Corriere della Sera« oder im Pariser Wochenmagazin »Nouvel Observateur« erschienen sind (CdS, 28.9.; CdS, 1.10.; CdS 8.10.; NO 726, 16.10.1978, im Zusammenhang mit dem ersten Aufenthalt; CdS 7.11.; CdS 19.11.; CdS 26.11.1978 im Zusammenhang mit dem Aufenthalt im Oktober).

Zweitens haben wir die Reaktionen auf Leserbriefe und verstreute analytische Bemerkungen, die in der Zeit nach der Rückkehr vom zweiten Aufenthalt im Iran (sehr wahrscheinlich Ende Oktober 1978) bis zum Zeitpunkt des absoluten Verstummens über die iranischen Angelegenheiten nach dem 11. Mai 1979 datieren, also in eine Periode von 5 Monaten fallen (NO 731, 13.11.1978: 26; NO 753, 16.4.1979: 46; LMa 647, 26.4.1979: 15).

Drittens finden wir eine Reihe von Texten, die ebenfalls in die letztgenannte Periode fallen, aber aus einer Perspektive der Distanz die Ereignisse und die eigene Eingriffnahme reflektieren. Diese Notizen

und Kommentare sind ganz offensichtlich stärker auf die eigene philosophische Perspektive abgestellt. Es handelt sich um die Aufzeichnung eines Gesprächs mit Claire Brière und Paul Blanchet, zwei Pariser Journalisten der Tageszeitung »Libération«, die Foucault bereits während seines ersten Iran-Aufenthaltes im September 1978 getroffen hatte. Dieses Gespräch wurde als Anhang im Iran-Buch von Brière und Blanchet (1979a: 227-241) publiziert. Hierzu gehören auch die Überlegungen zum Projekt der »reportages des idées« (CdS, 12.11.1978) sowie seine letzte Rechtfertigung des Projekts gegenüber seinen Kritikern (LM, 11.5.1979).

Obwohl Foucaults Betrachtungen zur iranischen Revolution keinen direkten Bezug zu den inneren philosophischen Fragen seines Werkes reklamieren und sicherlich auch nicht in einer Form gestaltet sind, die einen solchen Anspruch rechtfertigen könnte, ist es doch angebracht, darauf hinzuweisen, daß sowohl die Umstände der Vorbereitung der iranischen Expedition als auch der Versuch, die »Tiefe« (ein Wort das Foucault sicherlich zurückweisen würde) der Ereignisse zu beschreiben und zu reflektieren, die große »philosophische« Herausforderung anzeigen, die diese Revolution im Namen der Religion für ihn darstellte. Die Betrachtungen Foucaults zum Iran sind, wie der Rest seines Werkes, brillant geschrieben, und man mag darin einen Grund sehen, warum diese Texte – jenseits des akademischen Bannes, der sie traf – so einflußreich geblieben sind. Die schicksalhaften Verflechtungen des Iran-Abenteuers mit dem akademischen Werk Foucaults lassen sich aber vielleicht am besten in der Tatsache erspüren, daß Foucault in der Mitte der Iran-Affäre im Collège de France einen Vortrag für den 10. Januar 1979 ankündigte, der den Titel »Bio-politique« trug, sich also mit der Darstellung eines aus dem 19. Jahrhundert herrührenden Herrschaftskonzepts beschäftigte (NO 738, 30.12.1978-7.1.1979: 13).

Die Entkörperung der Institutionen: Der Schah, die Armee und die Mullahs

Journalistische Reportagen eines Philosophen unterscheiden sich möglicherweise auf den ersten Blick nicht sehr vom herkömmlichen Journalismus. Sie müssen, anders als eine Philosophie, die sich der Umdeutung der historischen Grundlagen des Prozesses der ganzen westlichen

Zivilisation verschreibt, der Breite des Zeitungslesertums zugänglich bleiben. Foucaults »reportages des idées« bilden hier keine Ausnahme. Wie viele, die damals über den Iran schrieben, scheint Foucault sich auf den ersten Blick vor allem mit der logischen Konsistenz der den Institutionen des Schah-Regimes verblichenen Strategien des Machterhalts zu beschäftigen. Zugleich behandelt Foucault aber auch die organisatorische Logik der islamischen Volksbewegung.

Hier werden beim näheren Hinsehen bereits Parallelen zu seiner in »Überwachen und Strafen« entwickelten Analyse des »Ancien Régimes« und des Begriffs der Herrschaft traditioneller politischer Organisationen deutlich, wo physischer Zwang noch die relative Ineffizienz, die Mikrobedingungen der Herrschaft in den Orientierungen individuellen Verhaltens zu kontrollieren, auszugleichen, ja zu ersetzen hat (vgl. hierzu Dreyfus/Rabinow 1982: 126ff.).

Foucaults erster Bericht erschien im »Corriere della Sera« (CdS, 28.9.1978)⁴. Er handelt von der Rolle der Armee in der persischen Gesellschaft. Hier sind seine Beobachtungen über den »Körper« der Armee von Bedeutung: Unter dem Gesichtspunkt der organisatorischen Konsistenz unterscheidet er zwischen internen (Offiziere und Soldaten) und externen (Gesellschaft, Alltag) Formen der Legitimation. Dies bleibt jedoch im Rahmen journalistischer Standards, denn insbesondere in Zeiten sozialer Unruhe haben Fragen nach der Stabilität oder möglichen Erosion der Sicherheitskräfte eine klare Priorität. Im Kontext der verschiedenen späteren Berichte wird jedoch deutlich, daß Foucault hier mit einem allgemeineren Problem des Verhältnisses zwischen Alltagsbeziehungen der Menschen und den Zielen, der Logik und der Konsistenz, sowohl sich auflösender als auch sich formierender institutioneller Kräfte, hier das Regime des Schah, dort die losen Kommunikationsstrukturen der Mullahs, beschäftigt ist (vgl. die Artikel in CdS, 7.11.1978 und NO 726, 16.-23.10.1978: bes. S. 49). Diese Themen sind mehr oder minder direkt in Foucaults Philosophie eingebaut und bedürfen deshalb genauerer Betrachtung.

Der erste Iran-Bericht beginnt mit einem Versuch, die verschiedenen Reaktionen der Politiker, der Armee und der Massen auf das Erdbeben in Tabas und auf das Massaker vom »Schwarzen Freitag«, dem 8. September 1978, wiederzugeben. Man wird durchaus an prophetische Worte erinnert, Worte, die zumal vom exilierten Ayatollah Khomeini hätten stammen können, wenn man die folgenden Passagen liest:

»Die Erde, die bebt und Dinge zerstört, kann in der Tat das Volk vereinigen, doch sie teilt die Politiker und lässt die Gegner als unversöhnliche erscheinen. Das Regime denkt, daß es die Schicksalhaftigkeit der Natur umgehen und einen Umweg um den großen Schrecken der Massen machen kann, die durch die Massaker des Schwarzen Freitag zwar geschwächt, aber nicht entwaffnet wurden. Es wird keinen Erfolg dabei haben. Die Toten von Tabas stehen in einer Reihe mit den Opfern auf dem Jaleh Platz; sie vermischen sich mit ihnen.«

(CdS, 28.9.1978: 1)

In dieser spannungsgeladenen Situation, wo der Tod eines Muslims durch die Hand eines anderen Muslims mit einem Mythos beantwortet wird (»e risposto con uno mito«), stellt Foucault sich die Frage, warum die persische Armee nicht die Macht der politischen Intervention hat. Er stellt sich diese Frage vor dem Hintergrund der spezifischen historischen, geopolitischen und ideologischen Bedingungen des Landes: Erstens besteht die Armee nicht aus einem einheitlichen, kohärenten Organismus, sondern aus vier von einander getrennten Körperschäften, die alle dem Schah unterstehen. Diese sind: (1) die traditionelle Armee, die sowohl für die administrative Kontrolle des Territoriums als auch – eine Folge der »Weißen Revolution« des Regimes – für öffentliche Arbeiten zuständig ist; (2) die Palastgarde des Schah, eine geschlossene Körperschaft, Relikt der orientalischen Geschichte; (3) die kämpfende, mit den besten Waffen ausgerüstete Truppe; schließlich (4) die amerikanischen Berater, deren Anzahl Foucault auf etwa 30.000-40.000 schätzt (CdS, 28.9.1978: 1). In seiner Beschreibung dieser Organisation betont Foucault zweitens die Intensitäten formalisierter militärischer, technologischer und kontrollierender Macht, die letztendlich nur eine geringe Sensibilität gegenüber spezifischen lokalen und sozialen Bedingungen entwickelt.

Der hohe Grad organisatorischer Formalisierung einerseits bedingt andererseits einen Mangel an praktischen und ideologisch begründeten Zielen. Die ungeheure technologische und organisatorische Wirksamkeit der Armee scheint in Ermangelung eines äußeren Feindes auf die militärische Kontrolle des eigenen Volkes gerichtet zu sein und dabei zugleich den geopolitischen und strategischen Interessen einer fremden Hegemonialmacht, der USA, zu unterliegen.

Ohne der persischen Militärgeschichte größere Aufmerksamkeit zu

schenken, behauptet Foucault drittens, daß die Armee in ihrem modernen Konstitutionsprozeß über keine Geschichte politischer Intervention verfügt habe, die als ideologischer Bezugspunkt für politisches Handeln dienen könnte. Viertens stellt der offene Anti-Marxismus der Armee keine »physische« Opposition gegenüber einer Volksbewegung dar, die nach Foucault selbst über keine klare moderne Ideologie verfügte. Foucault sprach mit zwei hochrangigen Offizieren, die sich selbst zur Opposition zählten. Dabei konnte er beobachten, daß der Anti-Kommunismus der Armee nicht an sich zur entschlossenen Zurückweisung des von unten entwickelten Volkswillens führte. Indem sie sich der Opposition anschlossen,

»hatten sie bald die Gelegenheit zu entdecken, daß sie es nicht mit dem internationalen Kommunismus zu tun hatten, sondern daß alles nur mit dem Mann auf der Straße zu tun hatte, den Händlern des Bazars, den Angestellten und den Arbeitslosen, so als wären es ihre Brüder oder sie selbst, wenn sie keine Soldaten geworden wären.«

(CdS, 28.9.1978: 3)

Es ist die organisatorische, technologische und ideologische Leere, die die Armee so empfänglich für die politischen Gefühle des Volkes machte. Politische Manipulation, fremde Strategien und die Widersprüche der internationalen Szene haben in der Armee eine institutionelle Körperschaft ohne »physis« hinterlassen. Foucault zeigt, wie wenig wirksam die beschworene Loyalität zum Herrscher blieb und wie die Erosion der »Ideen« zum Entstehen einer neuen »physis« beitrug, die sich an den Ideen der islamischen Volksbewegung orientierte.⁵

Es gibt eine Reihe weiterer kontrastierender Aspekte des Arguments, daß der Prozeß der Erosion institutioneller Macht gewöhnlich mit dem Fehlschlag, über »Ideen« zu verfügen, einhergeht:

»So scheint die Armee selbst nicht über die Macht politischer Intervention zu verfügen. Es ist wahr, daß der Schah nicht ohne sie sein kann, aber die Armee selbst ist von Kräften belagert oder vielmehr von innen her paralysiert worden, die den Schah bedrohen. Die Armee kann eine Lösung zulassen oder verhindern. Aber sie kann weder eine Lösung aufzwingen noch eine entwickeln, außer derjenigen, die sie in sich selbst finden könnte. Sie ist mehr ein Schloß als

ein Schluessel. Und von den zwei Schlüsseln, die vorgeben, sie zu öffnen, scheint zur Zeit nicht der amerikanische Schluessel des Schah der passende zu sein. Es ist der islamische Schluessel der Volksbewegung.«

(Ibid.)

In seinem Bericht vom 7.11.1978 veranschaulicht Foucault den Prozeß der Auflösung institutioneller Macht anhand von zwei Beispielen: der Schah und die Mullahs.⁶

Welche strategischen Reaktionen auf die unkontrollierten und vielleicht sogar manipulierten Ausbrüche der Militanz und des Vandalismus unter den Teheraner Studenten sind seitens des Schah möglich? Auf den ersten Blick scheint er über die »Idee der Ordnung« zu verfügen, und das verschafft ihm möglicherweise den Vorteil internationaler Unterstützung im Osten wie im Westen. Darüber hinaus könnte dies die Armee veranlassen, zu seinen Gunsten zu intervenieren. Doch unter Hinweis auf das Ausmaß der Mobilisierung der Massen verwirft Foucault den Gedanken, daß die »Idee der Ordnung« allein überhaupt noch eine Option sein könnte, mit der die gesellschaftlichen Körperschaften noch zu inspirieren gewesen seien. Von hier schließt er, daß es dem Schah unmöglich sein wird, seine frühere Autorität wieder herzustellen. Seine Verteidigungsposition bleibt strategischer Natur und versetzt ihn deshalb nicht in die Lage, die Körperschaften der Regierung in ihren Operationen wieder miteinander und mit der Gesellschaft zu verbinden.

»Sollte diese Kalkulation des Souveräns aufgehen, wäre es nötig, daß das Land so unbeweglich bleibt, wie es Teheran gestern morgen war. Die Armee, oder zumindest ihr sicherster Teil, ist in der Lage, die großen Städte zu beherrschen, aber kann sie das über das ganze Land hinweg tun – ich meine damit nicht nur das ganze Territorium, sondern auch die Masse der Bevölkerung.«

(CdS, 7.11.1978: 2)

In einem weiteren Schritt wird jedoch erkennbar, wie die Intervention der Armee diese selbst für den politischen und religiösen Willen des Volkes, das seinen Widerstand fortführen konnte, empfänglich machte. Hier verband sich die Idee der Ordnung selbst mit den Ideen der Menschen in den Straßen, die zunehmend sich Bewußtsein darüber

verschafften, daß das System von ihren eigenen tätigen Ideen abhängig wurde.

Gelegentlich taucht ein drittes Beispiel auf: die in seiner abschließenden Verteidigung wieder aufgenommene Vorstellung, daß diese Revolution, die seine ungeteilte Begeisterung fand, sich in ein Mullah-Regime verwandeln könnte.⁷ Er drückt dies in einem Vergleich der leeren Rhythmen des Schreckens und Strafens aus: auf der einen Seite die Folter der Savak, auf der anderen Seite das Blutvergießen und Schlachten der Strafmaßnahmen der Mullahs. Foucaults Dialektik der organisatorischen »Körper«, die er in der Analyse des Aufstiegs und Zerfalls institutioneller Macht im Verlauf der iranischen Ereignisse verwendet, bleibt insofern ambivalent, als er die Vorstellung des »omnipotenten Regimes« mit derjenigen eines Aufstands eines »Volkes ohne Waffen« miteinander in Einklang zu bringen sucht. Er weigert sich, den Aufstieg des neuen Mullah-Regimes mit dem ewigen Gesetz der Revolutionen zu erklären, daß die Tyrannie, die bereits mit dem blinden Enthusiasmus insgeheim verbunden war, nun aufs neue auferstehen könnte. Für ihn stellte die iranische Revolution etwas ganz Neues, etwas ganz Spezifisches dar:

»Die Spiritualität, die jenen zugesprochen wird, die starben, steht in keinem Verhältnis zum Blutvergießen einer von rigiden fundamentalistischen Klerikern geführten Regierung. Die religiösen Iraner wollen ihr Regime durch die Bedeutung, die ihm durch den Aufstand gegeben wird, authentisch machen. Wir würden uns in unserer Argumentation nicht von ihnen unterscheiden, wenn wir die Tatsache des Aufstands nicht würdigten, nur weil es sich heute um ein Mullah-Regime handelt. In einem Fall wie im anderen gibt es ›Angst. Angst vor dem, was im letzten Herbst sich im Iran ereignete und was die Welt seit langem nicht mehr als Beispiel erlebt hat.«

(LM, 11.5.1979: 3)

Hier wird eine spezifisch orientalische Dimension der Deutung der Ereignisse klar, als wäre es jene »Spiritualität« gegenüber den Toten des Aufstands, die den iranischen Fall vor dem allgemeinen Gesetz der Dialektik von Plebs und Formation institutioneller Macht retten sollte. Hier ließe sich gewissermaßen am Rockschoß eine neue Revolutionstheorie jenseits der Spirale zu immer neuer Formation institutioneller

Macht ergreifen, eine Theorie, die aus dem gewohnten Dualismus von Individuum und Gesellschaft, Plebs und Institution heraußspringt. Mit dem Begriff der Spiritualität wird eine neue Form der Subjektivierung der Macht verbunden, die in sich keine Genealogie trägt und deshalb den westlichen Rahmen der Motivationsbildung durch neue individuierte Netzwerke der Macht ersetzen sollte. Diesen Zipfel einer neuen revolutionären Utopie zu ergreifen, war jedoch für die Freunde in Paris ebenso zuviel wie für die Massen in Teheran.

Verkörperte Ideen: Die politische Spiritualität des Islams

Sein erster französisch-sprachiger Bericht aus Teheran (NO, 16.10.1978) ist nicht einfach nur eine Zusammenfassung der zuvor in Italienisch veröffentlichten Artikel, wie Eribon meint.⁸ Foucault stellt hier den Islam, die Stärke religiöser Ideen und ihre mögliche politische Funktionsweise in den Vordergrund. Wenn es ein westliches Vorurteil ist, orientalische Regime grundsätzlich des Mangels der funktionalen Trennung zwischen politischer Macht und religiösem Charisma zu beziehtigen, so geht Foucault diesem Vorurteil insofern aus dem Weg, als er das konventionelle Bild des Königs als eines Heiligen in das Bild des gegen den Schah revoltierenden Propheten transformiert.

»Die Situation im Iran scheint sich in eine große Spannung zwischen zwei die traditionellen Symbole repräsentierenden Persönlichkeiten aufzulösen: der König und der Heilige, der König in Waffen und der entwaffnete Mann im Exil; der Despot mit einem Mann vor ihm, der unter dem Applaus der Nation sich in bloße Hände kleidet. Dieses Bild hat eine natürliche Anziehungskraft, aber es verschleiert eine historische Realität, die durch Millionen von Toten besiegt ist.«

(NO, 16.10.1978: 48)

Man könnte auch hier zunächst normalen Journalismus vermuten, denn wie Foucault waren viele andere Journalisten in diesem Stadium der Entwicklung der iranischen Ereignisse darüber beunruhigt, daß die Religion zu einer möglichen Quelle der politischen Erneuerung der politischen Regime im Nahen Osten werden könnte. Auch war bekannt, daß die Regierungen selbst den Islam strategisch als ideologische Waffe gegen den Marxismus einzusetzen versuchten. Man hat

sich in den Sozialwissenschaften seit langem mit dem spezifisch modernen Status dieser Religion und besonders mit der Frage, ob der Islam einem westlichen Muster der Säkularisierung und Modernisierung folgen könnte, beschäftigt. Streitbare Orientalisten haben dagegen immer wieder auf die starken politischen Dimensionen des Islams hingewiesen. Foucaults Berichterstattung scheint hier auf den ersten Blick nur ein weiteres Beispiel der konventionellen Vorstellung vom Islam zu liefern. Doch führt Foucaults hier entwickelte Denkfigur über das, was die Iraner selbst meinen, wenn sie von einer »islamischen Regierung« sprechen, zu einer völlig neuen Formulierung der Beziehung von Religion und Politik: Man ist versucht zu behaupten, Foucault habe nach einer für ihn im Westen längst verloren gegangenen »politischen Theologie« »von unten« gesucht. Seine ganze Aufmerksamkeit richtet sich auf religiöses Verhalten und den Ausdruck religiöser Ideen der Massen auf den Straßen im Demonstrationsprozeß unmittelbarer politischer Aktion. Der in Zusammenhang mit dem russischen Gulag-System von 1917 entwickelte Begriff der »Plebs« als das einer jeden Unterwerfung und Revolte zugleich unterliegende Maß⁹ wird im Falle Irans mit dem unberechenbaren Faktor der religiösen Spiritualität ergänzt. Spiritualität wird hier zu einem Begriff, der in der Form der islamischen Volkserhebung zugleich die Realitäten des islamischen Alltagslebens zu identifizieren sucht.

Am deutlichsten wird Foucaults Sensibilität in bezug auf diese Konstruktion eines politischen Islams »von unten« – eine Denkfigur, die heute immer noch in apologetischer Absicht sowohl unter Muslimen als auch unter westlichen Sozialwissenschaftlern weit verbreitet ist – in seiner Antwort auf den kritischen Brief einer in Paris lebenden Muslimin. Sie warf Foucault vor, einem dem romantischen Orientalismus verhafteten Enthusiasmus über den Islam zu verfallen und dabei die lange Geschichte moderner Errungenschaften in den Gesellschaften des Vorderen Orients zu vernachlässigen (vgl. NO, 731, 6.11.1978: 27).

In seiner Antwort stellt Foucault den bloßen Fakt dagegen, daß Leute sich für die Idee einer »islamischen Regierung« töten lassen. Dies ist für ihn Anlaß dafür, »daß es ihm zu einer grundlegenden Aufgabe wurde, danach zu fragen, was der Inhalt ist, der diesem Ausdruck gegeben wird, und was die Kraft ist, die ihn belebt« (NO, 731, 13.11.1978: 26).

Aber bedeutsam in diesem Zusammenhang ist für Foucault auch, daß wir sowohl die tausend Jahre alte Verunglimpfung der Muslime als Fanatiker ablegen als auch gegenüber jenen Okzidentalnen kritisch sein müssen, die am Islam nur soweit interessiert sind, als sie ihre Verachtung für die Mohammedaner bestätigt finden. »Das Problem des Islams ist ganz wesentlich ein Problem unserer Zeit und für die Jahre, die noch kommen werden. Die erste Bedingung für eine Diskussion ist, auch wenn man nur über geringe Intelligenz verfügt, nicht damit zu beginnen, ihm mit Haß zu begegnen« (*ibid.*). Diese bemerkenswert strenge Zurückweisung eines Kommentars einer intelligenten und beunruhigten Frau bedarf der ungeteilten Aufmerksamkeit. Foucaults apodiktisches Urteil fußt auf der Annahme, daß der Gehalt der politischen Bewegung im damaligen Iran ausschließlich »islamisch« gewesen sei, und daß für ihn der schlagendste Beweis für dieses Phänomen in dem Grad lag, in dem die Massen bereit waren, den Tod in Kauf zu nehmen. Dies bleiben auch in den Berichten die beherrschenden Themen.

Wie oben bereits angedeutet versucht Foucault, die islamische Bewegung in einem Bild zweier Figuren aus der traditionalen Heraldik aufzulösen: der Heilige, der die Macht des Königs herausfordert. Ein Bild, das dann in den Widersprüchen der iranischen Geschichte als eine »Realität« aufgelöst wird, die durch die »Signatur von Millionen von Toten« besiegt ist (NO 726, 16.10.1978: 26).

Eine zweite, vertiefende Anspielung auf die iranische Geschichte besteht darin, daß Foucault die Kräfte des heiligen Mannes in der Tatsache seiner Abwesenheit eher verstärkt sieht. Das Bild des alten Mannes, der einsam in Paris sitzt und von hier zu seinem Volk im Iran spricht, kann in verschiedener Weise inspirierend wirken. Es spielt auf eine wichtige Denkfigur Foucaults an: das abwesende Zentrum des Diskurses. Es bezieht sich aber auch auf einen Topos des schiitischen Glaubens: der verlorengegangene Imam, dessen Rückkehr erwartet wird. Auch wird der Hintergrund der Wirkungsweise der modernen Kommunikationsmedien deutlich, durch die diese Abwesenheit so zauberhaft aber zugleich so bestimmt und unmittelbar erscheint. Im Zentrum dieser spannungsgeladenen Beziehungen steht die Idee der »islamischen Regierung«. Was sind die Charakteristiken, mit denen sich dieser, zumindest für den westlichen Geist Ende der 70er Jahre so mysteriöse Begriff definieren läßt?

Foucault folgt der vertiefend wirkenden Perspektive einer historischen Hermeneutik. Er setzt den Begriff der »islamischen Regierung« ganz wesentlich mit der verlorenen Vergangenheit in Bezug. Sie ist so die Repräsentation eines »Ideals«, das auf die Geschichte gebaut ist, und eine »Utopie« zugleich;

»etwas sehr Altes und etwas das weit in die Zukunft hineinreicht: zurückzugehen zu dem, was der Islam zur Zeit des Propheten war; aber auch voranzuschreiten hin zu einem leuchtenden und weit entfernten Punkt, wo es möglich sein sollte, Vertrauen wiederzufinden anstelle Gehorsam üben zu müssen.«

(NO 726, 16.10.1978: 49)

Die bloße Tatsache jedoch des revolutionären Ereignisses verlangt nach weiteren Kriterien, mit denen die Bedeutung von »islamischer Regierung« zu bestimmen wäre, vielleicht auch einen anderen Typ der Hermeneutik. Die Betonung liegt hier nicht mehr auf »Geschichte«, sondern auf der Dynamik sozialen Handelns.

»Auf der Suche nach diesem Ideal, so scheint es mir, fällt das Mißtrauen gegenüber dem Legalismus mit der Kreativität des Islams zusammen.«

(Ibid.)

Auf einer dritten Ebene versucht Foucault, die Rhetorik einer Eigentlichkeit zu entlarven, die den Begriff der »islamischen Regierung« unter Bezug auf westliche Werte zu erklären versucht, eine Rhetorik von interviewten Klerikern, Intellektuellen und Studenten, die einen authentischen Islam in Begriffen der Aufklärung erläutern will: Demokratie und bürgerliche Revolution als Ausdruck authentischer islamischer Werte und der Effizienz des Korans. Eine islamische Autorität erzählt ihm: »Islam bewertet die Arbeit; niemandem können die Früchte seiner Arbeit weggenommen werden; das, was allen gehört (Land, Wasser), kann nicht von irgendeinem angeeignet werden« (ibid.). Foucault bleibt dieser Rhetorik gegenüber außerordentlich kritisch und wendet ein, daß ein solcher Begriff der »islamischen Regierung« den Begriffen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts in nichts nachstünde: »und wir wissen ja, wozu diese geführt haben«. Dennoch arbeitet er selbst am Authentischmachen der Begriffe von Demokratie und Revolution mit:

»der Koran hat diese Prinzipien lange vor euren Philosophen verkündet, und wenn für den christlichen und industriellen Okzident ihre Bedeutung verloren gegangen ist, dann sollte der Islam da sein, um ihren Wert und ihre Wirksamkeit zu erhalten.«

(Ibid.)

Man mag unschwer erkennen, daß Foucault hier selbst einen eher symbolischen, wenn nicht rhetorischen Umgang mit diesen Begriffen pflegt, doch was ihn wirklich bewegt, ist die Unaufhebbarkeit der Tatsache der sozialen Akte, die jenseits der Islamisierung der Begriffe der Aufklärung vor sich gingen: Unter Hinweis auf die Straßenschlachten erkennt er, daß

»sie bei dem Risiko des Blutvergießens vielleicht doch noch etwas anderes in ihren Köpfen haben als diese politischen Formeln, die überall und nirgendwo gut klingen. Und etwas anderes in ihren Herzen: Sie denken, glaube ich, über die Realität als etwas, was ihnen sehr nahe steht, denn sie sind es, die die Handelnden in dieser Realität sind.«

(Ibid.)

Für Foucault ist die Idee »islamische Regierung« mit den mikroskopischen Anschauungen und Interessen der Massen im Alltag revolutionärer Aktion verbunden. Hier entdeckt er die »Spiritualität des Islams«, mit der er eine neue Qualität politischen Handelns verbindet. Es ist dabei nicht die Idee als solche, die ihn beeindruckt, sondern die Tatsache, daß sie einen politischen Willen mobilisiert, der

»eine Antwort auf wirklich existierende Probleme und ungelöste soziale und religiöse Strukturen darstellt; sie hat mich auch als ein Versuch beeindruckt, eine spirituelle Dimension in der Politik zu eröffnen.«

(Ibid.)

Foucault glaubt, hier etwas völlig Neuem auf der Spur zu sein, einer sozialen Konstruktionsform, die weder nur die Aussöhnung mit der orientalischen Vergangenheit noch mit ihrem okzidentalnen Gegenbild sucht: das Ende einer nur strategisch begründeten Politik ohne Spiritualität! Hier suchte er nun selbst eine weit über die iranischen Ereig-

nisse hinausreichende, in der aktuellen Auseinandersetzung mit Foucault heute fast vergessene politisch-philosophische Utopie:

»... in das politische Leben eine spirituelle Dimension einzuführen: zu begründen, daß das politische Leben nicht immer nur ein Hindernis für Spiritualität sei, sondern ihr Überleben garantiere, ihre Erscheinung, ihre Blüte.«

(Ibid.)

In seiner 1982 gehaltenen Vorlesung über Spiritualität wird jedoch der Begriff seines utopischen Gehalts völlig entleert. Foucault geht es hier um Praktiken der Subjektivierung oder, wie er es in einem Gespräch mit Dreyfus und Rabinow in einem schlagkräftigen Begriff ausdrückt, um Techniken des Selbst (Foucault 1984).¹⁰

Hier beschäftigt sich Foucault – scheinbar den utopischen Aspekt einer durch Spiritualität regierten menschlichen Gesellschaft vernachlässigend – ausschließlich mit Spiritualität als Prozeß einer sich in unterschiedlichen Stufen und Formen konkretisierenden Individuierung (Hacking 1986).

Technologien der Macht von unten: Körper, Werkzeuge und ihre Netzwerke

Im Lichte der religiösen, islamischen Zeichen der Zeit alleine kann nicht verstanden werden, warum die kollektiven Selbstdarstellungen, die in dieser Situation der äußersten Spannung und Unterdrückung sich Ausdruck verschafften – ganz anders als strukturierter kultureller Sinn, ja im Gegensatz dazu –, den Grund einer eigenen und vielleicht sogar tieferen Art des politischen Aufstands in »geistloser Zeit« darstellen. Wo Foucault die iranische Revolution losgelöst von ihrem lokalen Kulturkontext betrachtet, signalisiert sie für ihn einen neuen Typ der Revolution. Sie gilt ihm als

»der erste große Aufstand gegen das planetarische System, die am massivsten populäre und zugleich modernste Form des Aufstands.«

(CdS, 26.11.1978: 3)

Um diesen neuen Typ der Revolution zu verstehen, bedarf es einer dritten Dimension in Foucaults analytischer Strategie. Ein sich wiederholendes Thema der Reportagen ist die absolute Selbstbestimmtheit der Massen in ihrem praktischen Kampf ohne Waffen und organisatorische Mittel, während sie zugleich einem überorganisierten staatlichen Unterdrückungsapparat gegenüberstanden. Die Frage, die Foucault hier am meisten bewegte, ist, wie die Menschen durch das bloße Risikieren ihres Lebens die organisierte Gewalt, die sie unterdrückt, entmachten können.

Foucault versuchte empirisch zu bestimmen, welche gemeinsamen Erfahrungen die Menschen, hier als »Plebs«, dort als organisierte Macht, in einem Raum machen, in dem sie die gleichen sozialen Technologien miteinander teilen. Der soziale Raum der Interaktion von Regierung und gemeinen Leuten war im Iran durch harte Unterdrückungsmaßnahmen und Zensur der Medien gekennzeichnet, eine gemeinsame Erfahrung spezifischer Form vermittelnd. Aus dieser Erfahrung heraus ergibt sich die Möglichkeit des Umdrehens der Waffen, die Integration von Techniken und Kommunikationsmedien und ihre Vereinnahmung in eine innere, abgeschottete Logistik der Volksbewegung: des spezifischen Gebrauchs des Telefons, der Minikassetten, der Moscheen und der Gebete, des Einsatzes von Rechtsanwälten und der Treffen der Intellektuellen-Zirkel (CdS, 19.11.1978).

Für Foucault sind moderne Herrschaftsformen nicht so sehr durch Bürokratisierung gekennzeichnet als durch den Grad, in dem sie die politischen Techniken monopolisieren. Der Effekt dieser Monopolisierung ist, daß wenige der klassischen Organisationen den Massen unmittelbar zugänglich bleiben. Im Iran hatte dies zur Folge, daß neben dem ambivalenten Gebrauch der neuen Kommunikationsmedien den Massen nur noch die Demonstration der »Gefühle des Volkes« als eine politische Technik von unten verblieb. Für Foucault war die Revolution im Iran von 1978-79 ein Aufstand ohne Organisation, ohne Partei, ohne Avantgarde (vgl. Brière / Blanchet 1979b; Foucault 1988a). Wo die Synchronisation der Gefühle einen Schlüssel zur revolutionären Aktion darstellt, liegt die Bedeutung unmittelbarer Verbindungen auf der Hand. Foucault versucht, dies in seinem Artikel »Rivolta con le mane nude«, »die Revolte mit den nackten Händen«, zu erklären. Er unterscheidet hier drei Paradoxien dieser Revolution, die einen völlig neuen Typus kennzeichnen:

Erstens identifiziert er das Paradox des »entwaffneten Volkes mit bloßen Händen«, das gegen eines der bestausgerüsteten Regime der Welt kämpft. Die Revolution bezeichnet einen Prozeß der Entwaffnung des Regimes durch die unmittelbare Vermassung der Körper der Leute auf der Straße: der Aufstand einer entwaffneten Gesellschaft als Ganzes.

Als zweites Paradox beschreibt er, daß trotz der schrittweisen Integration der verschiedensten Schichten in die Bewegung keine Widersprüche zwischen den verschiedenen Gruppen entstanden. Die Ausweitung und Verallgemeinerung des Kampfes hat nicht zu neuen Antagonismen zwischen den verschiedenen sozialen Segmenten der Bewegung geführt. Alte und neue Oppositionsgruppen, Arbeiter und Händler, die Angestellten des Ölsektors und die Straßenverkäufer hielten zusammen.

Das dritte Paradox liegt in der Tatsache, daß der Mangel an weitreichenden Zielen sich nicht als ein Schwächefaktor erwies. Je mehr sich die Ereignisse häuften, zeigte sich, daß es eine Stärke der Bewegung war, daß es kein Programm für eine Regierung gab, sondern nur den politischen Streik gegenüber einem etablierten System (vgl. CdS, 5.11.1978: 1).

Die Unmittelbarkeit der menschlichen Verbindungen im Kampf konstituierte eine schwer zu treffende Einfachheit des politischen Willens als bloßen Demonstrationseffekt, der eine unmittelbare Herausforderung für die etablierte Politik darstellte. Was philosophisches Denken nicht für möglich hielt, passierte: »kollektiver Wille« manifestierte sich als eine wirkliche Kraft, als konkreter, absoluter Wille eines Volkes in einer realen historischen Situation (vgl. Foucault 1988a: 215).

Die Spiritualität der iranischen Revolution in »geistloser Zeit«

Eines der erstaunlichsten Probleme, die – neben dem interessanten und unter Bezug auf die osteuropäischen Ereignisse von 1989 geradezu zukunftsweisenden Versuch, einen neuen Charakter der Revolution in unserer »geistlosen« Zeit zu bestimmen – das Iran-Abenteuer im Zusammenhang mit dem philosophischen Werk Foucaults eröffnet, ist der hier erstmals diskutierte – und später völlig negierte – Zusammenhang zwischen religiöser Spiritualität, Revolution und Individuierung als utopischer Konstitution einer neuen gesellschaftlichen Dynamik.

Es scheint, als versuchte Foucault, das sakrale Element der Versubjektivierung, das immer in den unterschiedlichen Formen liegt, in denen sich das Individuum zur Welt und seinen Mitmenschen begreift, als einen einzigen revolutionären Prozeß zu begreifen, als eine utopische Form wahrer Vergesellschaftung:

»Vor allem aber müssen wir uns selbst ändern. Unsere Art zu sein, unsere Beziehungen mit andern, mit Dingen, mit der Ewigkeit, mit Gott usw. müssen sich vollständig ändern und es wird nur eine wahre Revolution geben, wenn dieser radikale Wandel in unserer Erfahrung stattfinden wird. Ich glaube, daß es hier liegt, wo der Islam eine Rolle spielte. Es kann sein, daß die eine oder andere seiner Vorschriften, der eine oder andere Code eine gewisse Faszination ausübt. Vor allem aber in bezug auf den Lebensstil, der der ihre war, war Religion für sie etwas wie ein Versprechen und eine Garantie, etwas zu finden, das ihre Subjektivität radikal verändert würde. Der Schiismus ist genau eine Form des Islams, die in ihrer Lehre und in ihrem esoterischen Gehalt zwischen dem unterscheidet was bloß äußerer Gehorsam gegenüber dem Code und was das tiefste spirituelle Leben ist.«

(Foucault 1988a: 217f.)

Zunächst liegt der Angelpunkt, an dem absolute Individuierung in einen revolutionären Prozeß der Vergesellschaftung umspringen kann, für Foucault in einer Eigenschaft des Schiismus, daß nämlich der formale und externe Vollzug des Ritus, gerade auch in seinem esoterischen Gehalt, die Tiefe des spirituellen Lebens in keiner Weise behindert – eine Idee, die bereits von Henri Corbin, einem der Lehrer Foucaults, mit seltener orientalistischer Akkuratesse vertreten wurde.¹¹ Es wird deutlich, daß der Umsprung von spiritueller Individuierung in einen neuen Prozeß der Vergesellschaftung nur unter *einer* Bedingung denkbar ist: Indem die religiöse Spiritualität sich in eine politische verwandelt, wird sie zu einem »Vokabular«, einer »Zeremonie«, aber auch

»zu einem zeitlosen Drama, in das das historische Drama eines Volkes hineinpaßt, das sich in seiner wirklichen Existenz gegenüber derjenigen seines Souveräns bemitleidet.«

(Foucault 1988a: 214)

Dieser Gegensatz verbindet sich sodann mit der Tatsache, daß der okzidentale Diskurs der Macht alles, noch die kleinsten Mechanismen der Unterwerfung und der Subjektivierung beherrscht und damit diese selbst zum Gegenstand globaler Revisionen macht. So läßt sich verstehen, daß die Spiritualität einer »unzeitgemäßen« und unterdrückten Religion zur eigentlich kulturellen Quelle des Aufstands wird und damit die Zukunft für Dynamiken der Umsetzung spiritueller Formen der Individuierung in neue Formen der Vergesellschaftung weist. Ausgehend von einer utopischen Theorie der Macht werden im Verlauf der iranischen Ereignisse Züge einer im Spätwerk wirkenden, aber noch weitgehend unterdrückten »Utopie« der Gesellschaft deutlich: Gegen den entspiritualisierten »Geist der Zeit« richten sich, wie die machtvolle Präsenz einer abwesend gemachten Vergangenheit, die Technologien des Selbst auf eine egalitäre und doch würdevolle – ja im Fall der iranischen Ereignisse sakrale – Spiritualisierung der menschlichen Dinge und gesellschaftlichen Verhältnisse.

Anmerkungen

- 1 Dieser Essay ist die verkürzte deutsche Fassung eines 1991 in »International Sociology« erschienenen Aufsatzes. Ich möchte mich auch an dieser Stelle bei Norbert Neumann, Rebecca Habermas und dem Fischer Verlag für die zur Verfügung gestellten Materialien bedanken. Leider blieb die mir damals von Elizabeth King zuteil gewordene Unterstützung bei der Gestaltung des Textes unerwähnt. Dies sei hiermit nun auf das herzlichste getan.
- 2 »... ich glaube, daß die Art analysiert werden muß, in der die Erscheinungen, Techniken und Verfahren der Macht auf den untersten Ebenen wirksam sind, daß sicher gezeigt werden muß, wie diese Verfahren sich verlagern, ausweiten, verändern, doch vor allem, wie sie von globaleren Phänomenen besetzt und annektiert werden und wie allgemeinere Machtformen oder ökonomische Vorteile sich in das Spiel dieser zugleich relativ autonomen und unendlich kleinen Technologien der Macht einfügen können« (Foucault 1978: 83f.).
- 3 Foucault spricht aber schon in einem 1976 gehaltenen Vortrag von einer ›neuen‹ wissenschaftlichen Analyse der Macht, die auch

- den Konstruktionsformen von ›unten‹ zu folgen hätte (vgl. Foucault 1978: 83).
- 4 Die Chefredaktion der Zeitung kündigte den Artikel wie folgt an: »Michel Foucault comincia la sua collaborazione al ›Corriere della Sera‹ con questa sua prima inchiesta sull'Iran ...«. – »Michel Foucault beginnt seine Zusammenarbeit mit dem ›Corriere della Sera‹ mit dieser seiner ersten Untersuchung über den Iran. Der französische Essayist und Philosoph ... wird seine Zusammenarbeit mit weiteren Berichten fortsetzen, die von einer Gruppe vorbereitet werden, die offensichtlich in Paris auf seine Anregung hin gebildet wurde. Mit dieser Reise wird eine Reihe origineller und unabhängiger Berichte eröffnet, die sowohl ihrer Form nach als auch von ihrem politischen Urteil her eine Neuheit im europäischen Journalismus darstellen; wir nennen sie ›Die Untersuchungen‹ des Michel Foucault« (CdS, 28.9.1978: 1).
 - 5 Es lässt sich hier durchaus vergleichend an einige von Foucaults früheren Aussagen über die Techniken der Normalisierung der Herrschaft erinnern, die er in bezug auf die 1917 beginnende Entwicklung des Gulag-Systems machte: »No doubt, it would be mistaken to conceive of the plebs as a permanent ground for history, the final objective of all subjections, the ever smouldering centre of all revolts. The plebs is no doubt not a real sociological entity. But there is indeed always something in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power, something which is by no means a more or less docile or reactive primal matter, but rather a centrifugal movement, an inverse energy, a discharge. There is certainly no such thing as ›the‹ plebs; rather there is as it were, a certain plebeian quality of aspect (de la plebe). There is plebs in bodies, in souls, in individuals, in the proletariat, in the bourgeoisie, but everywhere in a diversity of forms and extensions, of energies and irreducibilities. This measure of plebs is not so much what stands outside relations of power as their limit, their underside, their counter-stroke, that which responds to every advance of power by a movement of disengagement. Hence it forms the motivations for every new development of networks of power!« (Foucault 1980: 137f.).
 - 6 Die Chefredaktion des Corriere della Sera leitet den Artikel vom 7.11.1978 mit den folgenden Schlagzeilen ein: »Die Regierung tritt

zurück, schwarze Zeiten für ein großes Land«, »Iran gehört dem Militär: die letzte Karte des Schah«. Sie fügte auch einige Bemerkungen über die politische Situation hinzu: Nach zwei Tagen exzessiver studentischer Demonstrationen, Plündерung der Banken und offizieller Gebäude berief der Schah einen Armeegeneral als Premierminister, Panzer besetzten Schlüsselpositionen in Teheran.

- 7 Vgl. LM 11.5.1979: »Es braucht keine Scham, wenn man seine Meinung ändert; aber es gibt auch keinen Grund zu behaupten, man habe seine Meinung geändert, wenn man heute gegen das Abschneiden der Hände ist und gestern gegen die Folterungen der Savak war.«
- 8 Vgl. Eribon (1989: 302): Der Artikel stellt eine völlig neue Form der Beurteilung der Ereignisse dar. Die Herausgeber leiten den Artikel wie folgt ein: »De notre envoi special: A quoi rêvent les Iraniens? par Michel Foucault. Peut-être les sujets révoltes du chah sont-ils en train de rechercher cette chose que nous avons oubliée depuis longtemps en Europe: une spiritualité politique?« – »Von unserem Sonderkorrespondenten: Wovon träumen die Iraner? von Michel Foucault. Vielleicht sind die Untertanen, die sich gegen den Schah auflehnen, auf der Suche nach etwas, das wir in Europa seit langem vergessen haben: eine politische Spiritualität?« – Auf Seite 49 ist in den Text ein Bild des Ayatollah Khomeini eingebaut, das ihn im Exil auf dem Rasen des Gartens seiner Pariser Residenz liegend zeigt.
- 9 Vgl. Anmerkung 4.
- 10 Es ist hier eine Reversion des theoretischen Interesses Foucaults zu bemerken, die durchaus auf den iranischen Erfahrungen aufbaut: Foucault beschäftigte sich nach der Iran-Affäre und besonders während seines Amerika-Aufenthaltes vor seinem Tod zunehmend mit okzidentalnen Formen der Spiritualität als Gegenstand eines Projektes zur »Hermeneutik der Technologien des Selbst im heidnischen und frühchristlichen Gebrauch« (Foucault 1988b: 17).
- 11 Henri Corbin war Schüler und Übersetzer Heideggers. Unter seinen vielen, in letzter Zeit wieder aufgelegten Werken zur schiitischen Mystik und persischen Philosophie kann in diesem Zusammenhang auf den »Prologue« zur englischen Fassung des »Spiritual Body and Celestial Earth« hingewiesen werden, wo diese spezifi-

sche Form der Spiritualität des schiitischen Islams entwickelt wird (Corbin 1977: XIff.).

Foucaults Texte zur iranischen Revolution 1978-1979

Abkürzungen:

CdS = Corriere della Sera, Mailand
NO = Le Nouvel Observateur, Paris
LM = Le Monde, Paris
LMa = Le Matin, Paris

- CdS, 28.9.1978: 1-3. »Taccuino persiano: L'esercito, quando la terra trema« (Persisches Tagebuch: Die Armee, wenn die Erde bebt).
- CdS, 1.10.1978: 1 und 3. »Le shah a cent ans de retard« (Der Schah, hundert Jahre zu spät). (Zitiert nach Eribon 1989: 372; der Text soll in NO 726 zusammengefaßt sein, vgl. Eribon 1989: 302).
- CdS, 8.10.1978: 1 und 3. »Teheran: la foi contre le shah« (Teheran: der Glaube gegen den Schah). Nach Eribon (1989: 372) hatte der Text den originalen französischen Titel: »Iran. Dans l'attente de l'Imam« (Iran. In Erwartung des Imam).
- CdS, 22.10.1978: 3. »Taccuino persiano: Ritorno al profeta?« (Persisches Tagebuch: Rückkehr zum Propheten).
- NO 726, 16.-22.10.1978: 48-49. »A quoi rêvent les Iraniens?« (Wovon träumen die Iraner?).
- NO 731, 13.-19.11.1978: 26. »Réponse à une lectrice Iranienne« (Antwort auf eine iranische Leserin). Es handelt sich um eine Antwort auf den Leserbrief von Atoussa H., Paris, der in NO 730, 6.-12.11.1978: 26-27 unter dem Titel »Une iranienne écrit« (Eine Iranerin schreibt) veröffentlicht wurde.
- CdS, 5.11.1978: 1 und 3. »Una rivolta con le mani nude« (Ein Aufstand mit nackten Händen).
- CdS, 7.11.1978: 1-3. »Sfida all'opposizione« (Die Herausforderung der Opposition).
- CdS, 12.11.1978: 1. »L'reportages' di idee« (Die Reportagen der Ideen).
- CdS, 19.11.1978: 1 und 3. »La rivolta dell'Iran corre sui nastri delle minicassette« (Die Revolution im Iran läuft über die Bänder der Minikassetten).

CdS, 13.2.1979: 1. »Una polveriera chiamata Islam« (Ein Pulverfaß, das Islam heißt).

NO 753, 16-22.4.1979: 46. »Lettre ouverte a Mehdi Bazargan« (Offener Brief an Mehdi Bazargan).

LMa 647, 26.4.1979: 15. »Réponse« (Antwort). Antwort auf eine Kritik von J. Broyelle, LMa, 24.3.1979: 13, »A quoi rèvent les philosophes?« (Wovon träumen die Philosophen?).

LM, 11.5.1979: 1 und 3. »Inutile de se soulever? (Ist es vergeblich, sich zu erheben?). Auf English erschienen als »Is it useless to revolt? On Revolution«, Philosophy and Social Criticism I, 1981: 5-9.

