

7 Schluss. Freiheitliche Institutionen

7.1 Einleitung: Drei Ziele

Die vorliegenden Studie hat drei aufeinander aufbauende Ziele verfolgt:

1. die zweite Phase der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault systematisch zu rekonstruieren und die dort verhandelten Probleme und verwendeten Begriffe zu differenzieren;
2. die These zu plausibilisieren, dass Freiheit als Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung verstanden werden kann, die ein Effekt von freiheitlicher Subjektivierung durch pluralistische und postfundamentalistische politische Institutionen ist;
3. Freiheit als Kritik als einen Freiheitsbegriff in der allgemeinen sozialphilosophischen Debatte um Freiheit, die sich an den drei klassischen Begriffen der negativen, positiven und sozialen Freiheit orientiert, zu positionieren und diese Debatte damit kritisch weiter zu entwickeln.

Das erste Ziel durchzieht die ganze Studie. Die rekonstruktiven Abschnitte in den vier Hauptkapiteln erläutern vier verschiedene Interpretationsstrategien, durch die das Freiheitsproblem in Foucaults Werk bearbeitet werden kann und machen die Argumentationslogiken dieser Strategien verständlich. In den rekonstruktiven und kommentierenden Abschnitten werden zudem Begriffs differenzierungen entwickelt, mit deren Hilfe die in der Debatte verhandelten Probleme und Argumente klarer beschrieben werden können. Das zweite Ziel

wird in den kommentierenden Abschnitten und im Zwischenfazit zu Lemke und Saar verfolgt. Diese Abschnitte entwickeln die in den vier Interpretationsstrategien angelegten Argumente durch eine interne Kritik weiter bzw. legen Entscheidungsmöglichkeiten dar und plausibilisieren so die These, dass Freiheit als Kritik als ein Effekt von freiheitlich subjektivierenden Institutionen verstanden werden kann.

Das dritte Ziel ist weniger im Text lokalisiert, als dass es sich aus der Problemexposition der Untersuchung ergibt. Wenn die untersuchten Foucault-Interpretationen und die in ihr verhandelten Probleme plausibel rekonstruiert sind, folgt daraus, dass die in der allgemeinen sozialphilosophischen Debatte üblichen Freiheitsverständnisse einer kritischen Revision unterzogen werden sollten. Besonders deutlich wird dies im einleitenden Kapitel zu Patton, in dem der Kontrast von Freiheit als Kritik und den konventionellen Begriffen der negativen und positiven Freiheit aufgezeigt wird. Die in dieser Studie vorgeschlagene systematische Erläuterung von Freiheit als Kritik im Rahmen einer Institutionentheorie ist eine Grundlage, um die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit den anderen Freiheitsbegriffen systematisch zu untersuchen, beispielsweise durch eine interne Kritik dieser anderen Freiheitsbegriffe aus der Perspektive der Freiheit als Kritik.¹

Im Folgenden seien zunächst die zentralen Begriffs differenzierungen zusammengefasst, um einen Rückblick in Bezug auf das erste Ziel zu leisten. Die folgenden zwei Abschnitte fokussieren das zweite Ziel, die Plausibilisierung der hier vertretenen These zur Freiheit als Kritik. Dafür werden erstens die Untersuchungsergebnisse aus der Zwischenbetrachtung und der Diskussion von Allen zusammengeführt. Zweitens wird das Argument der Studie, dass Freiheit als Kritik im Rahmen der politischen Theorie – also einer Theorie, die politische Institutionen normativ differenziert – verstanden werden kann, in seiner systematischen Struktur zusammengefasst. Zuletzt erläutert der Schlussabschnitt, welche Anschlussmöglichkeiten das Argument eröffnet. Dabei wird auch diskutiert, in welchem Verhältnis Freiheit als Kritik zu anderen Freiheitsbegriffen in der politischen Theorie steht, was deutlich macht, in welche Richtungen das dritte Ziel systematisch weiter verfolgt werden könnte.

1 | Ähnlich wie bspw. Honneth (2011: *Das Recht der Freiheit*) sie aus der Perspektive der sozialen Freiheit unternimmt.

7.2 Rekonstruktion und Differenzierung

Dieser Abschnitt fasst die Rekonstruktion der Debatte um Freiheit bei Foucault und die daraus entwickelten begrifflichen Differenzierungen zusammen. Diese Unterscheidungen lassen sich unabhängig vom hier vertretenen Vorschlag, Freiheit als Kritik als ein Ergebnis von Subjektivierung durch freiheitlich subjektivierende politische Institutionen zu beschreiben, verstehen und benutzen. Sie sind der Ertrag der Studie bezüglich des ersten Ziels. Die Studie hat gezeigt, dass es vier Interpretationsstrategien gibt, um das Freiheitsproblem in Foucaults Werk zu bearbeiten:

1. Foucault ist kohärent. Foucault kann so interpretiert werden, dass die verschiedenen sozialtheoretischen Elemente seines Gesamtwerkes zu einer kohärenten, einheitlichen Sozialtheorie zusammengebracht werden. Die diagnostizierten sozialtheoretischen Probleme beruhen in dieser Lesart nur auf Missverständnissen auf Seiten von Foucaults Kritiker_innen.

2. Foucault korrigiert sich. Foucault kann auch so verstanden werden, als reagiere er auf sozialtheoretische Probleme, auf die er in seiner Arbeit stieß, indem er seine Sozialtheorie in einem Lernprozess verbesserte und anpasste. In dieser Lesart sind zumindest bestimmte sozialtheoretische Probleme in Foucaults Arbeit tatsächlich aufgetreten.

3. Foucault kritisiert kohärent. Kohärenz kann auch bezüglich Foucaults Kritikmodus der Genealogie behauptet werden, und nicht bezüglich seiner Sozialtheorie. In dieser Lesart treten die von Kritiker_innen diagnostizierten sozialtheoretischen Probleme hinter die Explikation der Funktionsweise der Genealogie zurück und werden gleichsam dadurch erklärt; die sozialtheoretisch problematischen Aussagen sind demnach rhetorische Dramatisierungen und gar keine Sozialtheorie.

4. Foucault ist nicht genug. Die sozialtheoretischen Probleme in Foucaults Werk können auch so rekonstruiert werden, dass es naheliegt, dass sie aus dessen Werk alleine gar nicht lösbar sind, sondern eine kohärente Sozialtheorie nur in der Kombination von Foucault und anderen Theoretiker_innen erreicht werden kann.

Bei der Rekonstruktion der stärksten Versionen dieser Lesarten hat die Studie Begriffs differenzierungen entwickelt, die zu einem besseren Verständnis der in der Debatte verhandelten Probleme beitragen. Die wichtigsten dieser Begriffs differenzierungen sind die Folgenden:

1. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination vs. das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination besteht

in einer sozialtheoretischen Beschreibung von Subjektivität, in der diese von Macht determiniert ist, weshalb es keine Freiheit und keinen Widerstand geben kann. Alles spricht dafür, dass Foucault eine solche Position nicht vertritt; unabhängig davon ist sie kontraintuitiv und unterkomplex. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht in einer sozialtheoretischen Beschreibung, in der es zwar Freiheit als eigenständige Aktivität des Subjekts gibt, gleichzeitig Subjekte aber als von Macht konstituiert konzipiert werden. Deshalb ist unklar, wie frei Subjekte sind; das Problem kann auch als der berechtigte Verdacht formuliert werden, dass mehr Unfreiheit herrscht, als gewöhnlich angenommen. Weil diese Beschreibung grundsätzlich plausibel ist, ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung ein sowohl philosophisch interessantes als auch politisch relevantes Problem.

2. Freiheit als Anders-handeln-Können und Freiheit als Kritik. Zu den beiden Freiheitsproblemen passen zwei Freiheitsbegriffe. Freiheit als Anders-handeln-Können ist die Fähigkeit, in einer gegebenen Situation mit verschiedenen Handlungsalternativen aus diesen wählen zu können, also auch anders handeln zu können. Wenn man diese Freiheit sozialtheoretisch begründet, wie Foucault es in *Subjekt und Macht* unternimmt, wird damit das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst. Denn zwischen Handlungsalternativen wählen kann ein Subjekt nur, wenn es von Macht nicht determiniert ist. Freiheit als Anders-handeln-Können ist aber noch keine Antwort auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung, das darauf hinweist, dass die Grenzen, innerhalb derer Handlungsentscheidungen getroffen werden können, durch Subjektivierung gezogen sind. Freiheit als Kritik – oder in der Langfassung: Freiheit als die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung – ist der zum Freiheitsproblem der Subjektivierung passende Freiheitsbegriff, insofern es hier um die Reflexion und Erweiterung dieser (grundsätzlichen) Begrenztheit geht. Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu erklären, kann als eine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung angesehen werden. Wie gezeigt, gelingt dies aber keinem der vier untersuchten Autor_innen.

3. Modalität der Aktualität vs. Modalität der Potentialität. Die beiden Freiheitsbegriffe haben unterschiedliche Modalitäten. Der Freiheitsbegriff des Anders-handeln-Könnens ist sozialontologisch verallgemeinerbar, das heißt, diese Freiheit gibt es immer (außer in Situationen des Zwangs). Dass diese Art von Freiheit problemlos als immer aktual definiert werden kann, liegt daran, dass sie formal und voraussetzungslos ist. Sie leitet sich nach Foucault schon aus dem Begriff der Macht ab, weshalb sie auch als *analytische Freiheit* bezeichnet werden kann. Im Gegensatz dazu ist Freiheit als Fähigkeit zur reflexiven Kritik

der eigenen Subjektivierung sehr voraussetzungsreich. Sie kann nicht analytisch hergeleitet oder als immer existierend angenommen werden – dass sie nicht immer existiert, sondern sogar unwahrscheinlich ist, ist ja gerade das Problem (der Subjektivierung). Die grundsätzliche Modalität von Freiheit als Kritik ist also nur Potentialität. Eine sozialtheoretische Erklärung von Freiheit als Kritik würde Hinweise dazu liefern, unter welchen Bedingungen sie mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aktualisiert werden kann.

4. Lesart der Regierungstranszendenz vs. Lesart der radikalen Immanenz. In Foucault lassen sich Argumente für zwei gegensätzliche Lesarten bezüglich der Bewertung von Regierung und von politischen Institutionen finden. In der regierungstranszendierenden Lesart wird Regierung als repressive Macht angesehen. Auch wenn sie die Freiheit der Subjekte anruft und benutzt, wie sie es seit dem Liberalismus tut, ist dies noch ein repressiver Zugriff, um sie nützlich zu machen. Politische Kritik sollte deshalb auf die grundsätzliche Überwindung von Regierung hinarbeiten. Es gibt aber auch Elemente in Foucaults Denken, die ein ausgewogeneres Bild von Regierung erlauben, dies ist die Lesart der radikalen Immanenz. Dabei ist Regierung zunächst neutral gefasst, wodurch zwischen freiheitlicher und repressiver Regierung unterschieden werden kann. Ausgehend von der Einsicht, dass Regierung gar nicht grundsätzlich überschritten werden kann, sondern eine Grundtatsache zumindest von modernen westlichen Gesellschaften ist, kann politische Kritik nur darin bestehen, sich für andere Formen der Regierung auszusprechen, nicht aber, sie abzuschaffen. Ein Maßstab dafür kann die Unterscheidung von freiheitlicher und repressiver Regierung sein.

Die eine Seite dieser vier Unterscheidungen bildet jeweils eine Einheit: Die regierungstranszendierende Lesart kann nur Freiheit als Anders-handeln-Können erklären und damit das Freiheitsproblem der Machtdetermination lösen, indem sie die grundsätzliche Aktualität dieser Art von Freiheit sozialontologisch feststellt. Die Lesart der radikalen Immanenz kann auch Freiheit als Kritik erklären und damit auch das Freiheitsproblem der Subjektivierung lösen. Dabei erlaubt es der Begriff der freiheitlichen Regierung, zu konzipieren, wie Freiheit als Kritik, die grundsätzlich die Modalität der Potentialität hat, aktualisiert werden kann. Dies ist wahrscheinlicher durch freiheitliche Subjektivierung, die das Resultat von freiheitlicher Regierung sein kann. Diese Aufteilung kann mit zwei weiteren Unterscheidungen weiter erläutert werden:

5. Sozialtheorie vs. Kritikmodus. Bei der Bestimmung der Besonderheit von Saars Interpretationsstrategie im Verhältnis zu den drei anderen Strategien hilft die Differenzierung von Sozialtheorie und Kritikmodus. Der Kritikmodus

ist die Art, wie eine Sozialphilosophie kritisch wirkt. Die Sozialtheorie ist die Beschreibung und Theoretisierung des Sozialen, auf dem die Kritik beruht. Mit Hilfe dieser Differenzierung lässt sich auch ein Zusammenhang zwischen bestimmten Kritikmodi und bestimmten Arten von Sozialtheorie feststellen.

6. Genealogie vs. politische Theorie. Genealogie und politische Theorie sind zwei unterschiedliche Kritikmodi. Genealogie beruht dabei auf einer Sozialtheorie, die das Freiheitsproblem der Subjektivierung ungelöst lässt. Der Grund dafür ist, dass sie auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung beruht, denn die Exposition dieses Problems erzeugt erst die existenzielle Angesprochenheit der Leser_innen von genealogischer Kritik, die das Ziel der Genealogie ist. Hier impliziert also der Kritikmodus eine Sozialtheorie. Andersherum impliziert eine Sozialtheorie, der es um die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung geht, den Kritikmodus der politischen Theorie. Dies liegt daran, dass die Unterscheidung von Situationen unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit von Freiheit als Kritik eine Unterscheidung von Subjektivierungsregimen nötig macht, die wesentlich von politischen Institutionen abhängen. Die Unterscheidung von politischen Institutionen mit den normativen Begriffen der freiheitlichen und repressiven Regierung, die nötig ist, um Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu erklären, ist der Kritikmodus der normativen politischen Theorie.²

7. Protestbewegungen vs. demokratische Institutionen. Freiheit als Kritik als ein Resultat von freiheitlicher Subjektivierung kann nicht nur in politischen Institutionen, sondern auch in Protestbewegungen verortet werden. Für die verbreitete Verortung von Freiheit in der Subjektivierung durch Protestbewegungen spricht, dass dadurch das Problem des Paternalismus der politischen Universalisierung eines bestimmten Freiheitsbegriffs umgangen werden kann. Allerdings steht dies in einem Widerspruch zur Hermeneutik des Verdachts, die der Freiheit als Kritik zugrunde liegt: Sie verdächtigt alle ethisch-politischen Projekte, auch Protestbewegungen, repressive Machtffekte zu haben. Ein bestimmtes ethisch-politisches Projekt aus der Theorie heraus als grundsätzlich frei zu bezeichnen, würde hinter den postfundamentalistische Charakter des Freiheitsbegriffs der Kritik zurückfallen. Dieser kann nur eingelöst werden,

2 | Natürlich ist die sozialtheoretische Frage hier immer schon normativ und das Verhältnis von Kritikmodus und Sozialtheorie nicht so einseitig, weil der Kritikmodus schon die Sozialtheorie mitbestimmt. Dennoch hat sich die Unterscheidung als eine nützliche Heuristik bewährt, insofern die beiden damit darstellbaren Implikationsverhältnisse eine explanatory Funktion bezüglich des Freiheitsproblems haben.

wenn der politische Konflikt um Freiheit durch den Freiheitsbegriff prozessiert wird. Dies bedeutet, die Frage nach Freiheit in eine demokratietheoretische Frage zu übertragen und nach solchen demokratischen Institutionen zu fragen, die freiheitlich subjektivieren. Die Frage ist dann, wie Freiheit als Kritik in demokratischen Institutionen universalisiert werden kann, ohne dabei paternalistisch zu wirken.

7.3 Mit Lemke, Saar und Allen zur Demokratietheorie

Im Folgenden wird geschildert, wie sich das im Zwischenfazit entwickelte Argument, für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung den Kritikmodus der Genealogie hin zum Kritikmodus der politischen Theorie zu wechseln, durch die Rekonstruktion und Kritik von Allens Ansatz „Foucault ist nicht genug“ präzisiert hat. Das Zwischenfazit zu Lemke und Saar enthält ein Resümee der beiden aussichtsreichsten Versuche, Foucault werkimanent zu einem kohärenten Sozialphilosophen zu machen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen.³ Foucault als einen kohärenten Sozialphilosophen zu rekonstruieren gelingt Saar, weil er auf die Kohärenz von Foucaults kritischer Methode der Genealogie abstellt und zeigt, dass das auf der sozialtheoretischen Ebene angesiedelte Freiheitsproblem der Subjektivierung ein Bestandteil der Genealogie ist und deshalb notwendigerweise von ihr ungelöst bleibt. Lemke hingegen argumentiert von der sozialtheoretischen Ebene aus und vertritt die These, dass Foucault in seinem Spätwerk eine kohärente Sozialtheorie entwickelt hat, in der das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst ist. Die Analyse seiner Rekonstruktion konnte dies nicht bestätigen und hat gezeigt, dass Freiheit als Kritik in dem von Lemke rekonstruierten Theorierahmen nicht erklärt werden kann, weil er die normative Differenzierung von politischen Institutionen systematisch ausschließt.

³ | Pattons Lösungsangebot zu schildern diente dazu, in das Freiheitsproblem der Subjektivierung einzuleiten und war notwendig, weil Pattons Lösungsweg „Foucault ist kohärent“ zur vollständigen systematischen Rekonstruktion der Debatte gehört. Weil die für die Entwicklung der hier vorgeschlagenen Konzeption von Freiheit als Kritik anschlussfähigen Elemente vor allem in den komplexeren Interpretationen von Lemke und Saar gefunden werden können, ist der weitere Argumentationsverlauf nur stellenweise auf Patton zurückgekommen.

Lemke lehnt die normative Differenzierung von politischen Institutionen ab, weil sie dem Kritikmodus der politischen Theorie entspricht, den er als repres- siv konzipiert. Dahinter steht die Vorstellung, dass die politische Theorie Teil der modernen Regierungsmacht ist, die vollständig repressiv sei und deshalb als Ganzes überwunden werden müsse.⁴ Diese Beschreibung der totalen Re- gierungsmacht konnte mit Saar als eine rhetorische Übertreibung im Rahmen des genealogischen Kritikmodus identifiziert werden. Sie ist gar nicht als sozi- altheoretische Aussage gemeint, wie Lemke annimmt, weshalb sie auch nicht als sozialtheoretische Basis für eine kritische Sozialphilosophie dienen sollte.

Die plausiblere Interpretation von Foucaults Auffassung von Regierung als ein Objekt von Kritik, das durch Kritik aber nicht komplett abgelehnt, sondern differenziert wird, wurde in Abgrenzung zu Lemkes Lesart der Regierungstran- szendenz als Lesart der radikalen Immanenz bezeichnet. Freiheit als Kritik kann in dieser radikalen Immanenz erklärt werden, weil sie in diesem Rahmen als bedingt verstanden werden kann, anstatt sie als allgegenwärtig vorauszusetzen. Die Setzung von Freiheit als Kritik als allgegenwärtig ist, wie gezeigt, nicht plausibel. In diesem Rahmen können die Bedingungen von Freiheit als Kritik den subjektivierungstheoretischen Prämissen entsprechend expliziert werden: Freiheit als Kritik wird von spezifischen Arten der Subjektivierung durch spezi- fische Subjektivierungsregime, die von politischen Institutionen abhängen, ermöglicht. Freiheit als Kritik kann im Rahmen der normativen politischen Theorie erklärt werden – und zwar in einer bestimmten Version, die Freiheit als Kritik in Form einer generalisierten Hermeneutik des Verdachts von Anfang an in ihr Institutionendesign einbaut. Durch diesen Übergang in den Kritikmodus der politischen Theorie wird der methodologische Rahmen der genealogischen Kritik überschritten.

Im Zwischenfazit wurde zwar gezeigt, dass es eine plausible Lösung für das Freiheitsproblem der Subjektivierung sein kann, über Foucault hinauszugehen und politische Institutionen nach ihren Subjektivierungseffekten zu differenzieren. Doch die Verortung und politische Universalisierung von Freiheit in politi-

4 | Dabei ist die Kritik an rein repressiven und negativen Machtkonzepten ein zentrales Anliegen Foucaults, das Lemke genau rekonstruiert. Die Analyse von Lemkes Text hat aber gezeigt, dass seine Lesart der Regierungstranszendenz das gleiche Problem erzeugt, das Lemke an Foucaults Konzept der Disziplinarmacht diagnostiziert: Lemke konzipiert Regierung als freiheitseinschränkend bzw. repressiv und kann deshalb Freiheit und Wi- derstand nicht erklären. Siehe zur Entwicklung dieses Gedankens *Freiheit im Spätwerk als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* (Abschnitt 3.4).

schen Institutionen ist mit hohen Kosten verbunden: Sie steht im berechtigten Verdacht, selbst zu repressiven politischen Effekten im Namen der Freiheit zu führen. Darüber hinaus ist die Forderung, den antiuniversalistischen Freiheitsbegriff der ständigen Kritik von Normierungen in Institutionen zu universalisieren und festzuschreiben, spannungsreich und nicht hinreichend geklärt. Vor dem Hintergrund dieser Probleme ist eine Alternative zur Lokalisierung von Freiheit plausibel, die mit Lemke und Saar nicht ausgeschlossen werden konnte, sondern im Gegenteil nahe lag: Freiheit kann in Subjektivierungsregimen verortet werden, die nicht von politischen Institutionen abhängen. Ein naheliegender Ort für Freiheit als Kritik sind die Subjektivierungsregime von Protestbewegungen. Diese Option, Freiheit in gesellschaftlichem Protest zu verorten, scheint mit Foucaults Verständnis von Freiheit als Widerstand und *parrhesia*, als dem Wahrspredigen gegen die Ordnung, übereinzustimmen.⁵

Zu beiden Problemen hat die Rekonstruktion und Kritik von Allens Theoriesymbiose aus Foucault und normativer Sozialphilosophie in der Tradition der Kritischen Theorie Aufschluss gegeben. Allen geht im Unterschied zu Patton, Lemke und Saar davon aus, dass das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht mit Foucault allein gelöst werden kann, weshalb ihre Rekonstruktion mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ benannt ist. Allen begründet Freiheit immanent bzw. kontextualistisch, also nur für die Spätmoderne, dort aber universell bzw. kontexttranszendierend. Durch ihre Analyse von Foucault und Butler zeigt sie, dass Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung verstanden werden sollte. Sie lokalisiert diese Art von Freiheit in den Protestbewegungen des Feminismus und queerer Kritik.

5 | In genau diesem Sinne schließen einige Interpretationen produktiv an Foucaults Untersuchung der unterschiedlichen Verständnisse von *parrhesia* – dem furchtlosen Wahrspredigen – von der Antike bis zur Moderne an, siehe Foucault 2009a: *Die Regierung des Selbst und der anderen* und Foucault 2012: *Der Mut zur Wahrheit*. Vgl. bspw. Sonderegger 2014: „Die Arbeit der Kritik“ und Luxon 2008: „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault“. Vgl. dagegen Dyrberg (2014: *Foucault on the politics of parrhesia*, 86 und 89), der vorschlägt, das Konzept der *parrhesia* demokratietheoretisch zu interpretieren; dabei betont er insbesondere die Bindung, die eine Politikerin zu der von ihr gesprochenen Wahrheit hat oder haben sollte und interpretiert *parrhesia* so als die Vorderung nach politischer Verantwortlichkeit und Rechenschaftsstrukturen. Bei diesem Vorhaben geht das institutionenskeptische und Sagbarkeitsgrenzen überschreitende Moment der *parrhesia* allerdings verloren.

In der Kritik an Allen wurde deutlich, dass diese Strategie an einer Ambivalenz leidet: Einerseits begründet Allen einen zu allgemeinen Freiheitsbegriff, wenn sie Freiheit als das von allen spätmodernen Menschen geteilte Ideal angibt, andererseits einen zu speziellen, wenn sie Freiheit nur in den spezifischen Protestbewegungen des Feminismus und der queeren Kritik verortet. Was bei diesen beiden Entgrenzungen verloren geht ist der politische Konflikt um Freiheit. Wenn Allen immanent begründet, dass Freiheit ein universelles Ideal ist, bezieht sich dies nur auf das *concept* von Freiheit, nicht aber auf die bestimmte *conception* von Freiheit als Kritik. Wenn Allen annimmt, dass Freiheit als Kritik in bestimmten linken Protestbewegungen verortet ist, dann ist das ein Rückfall hinter den Freiheitsbegriff der ständigen Kritik, weil dann diese Bewegungen und ihre momentanen ethisch-politischen Einschätzungen von der Hermeneutik des Verdachts ausgenommen werden, die durch die Freiheit als Kritik generalisiert werden sollte und damit immer auch die Selbstanwendung mit einschließt. Es ist außerdem ein Rückfall hinter das Problematisierungsniveau des Freiheitsproblems der Subjektivierung, in dem das Faktum der Subjektivierung selbst und nicht bestimmte schädliche Subjektivierungen das Problem sind, weshalb es nicht durch die Markierung von Subjektivierungen eines bestimmten ethischen oder politischen Inhalts als gut gelöst werden kann. Die Lösung dieses Problems kann nur in einer Prozeduralisierung von ständiger Kritik liegen, die nicht mit einem bestimmten ethisch-politischen Programm gleichgesetzt werden muss.

Dennoch könnte gegen eine Engführung von Freiheit als Kritik und politischen Institutionen eingewendet werden, dass eine solche Prozeduralisierung von ständiger Kritik in linken machtkritischen Bewegungen verortet werden könnte und sollte. Freiheit als Kritik wäre dann als ein Vorschlag an machtkritische linke Bewegungen zu verstehen, Mechanismen zu institutionalisieren, durch die sie ihre politischen Normierungen immer wieder neu auf potentiell repressive Machteffekte überprüfen können. Gegen eine Konzentration auf machtkritische linke Bewegungen spricht aber, dass das Ziel von Allens Untersuchung ist, Freiheit als Kritik allgemein für die Spätmoderne zu begründen, und nicht nur Politikberatung für die eigentlich sowieso schon auf der richtigen Seite stehenden linken Freund_innen zu betreiben. Dafür müsste Allen aber den politischen Konflikt um Freiheit ernst nehmen, und darüber nachdenken, wie Freiheit als Kritik mit ihm umgehen kann. Nur so könnte Freiheit als Kritik eine aussichtsreiche Kandidatin im Kampf der konkurrierenden Freiheitsbegriffe werden.

Den Konflikt ernst zu nehmen und vom Pluralismus auszugehen bedeutet aber, die Frage nach Freiheit als eine demokratietheoretische Fragestellung nach der Einrichtung des Konflikts zu verstehen. Dafür ist es sinnvoll, die systematische Grundunterscheidung von pluralistischer Demokratietheorie zu verwenden – diejenige zwischen Moral und Ethik – und zu fragen, wie Freiheit als Kritik in politischen Institutionen universalisiert werden kann. Dafür ist Freiheit als Kritik prädestiniert, insofern sie ethisch bzw. politisch-inhaltlich zunächst leer ist und nur auf einem Metalevel eine formale Operation der ständigen Kritik fordert. Eine solche Operation in die politischen Institutionen einzubauen, ist ein Vorschlag, der demokratietheoretisch plausibel ist, gerade weil er nicht einer spezifischen ethisch-politischen Richtung zuzuordnen ist.

7.4 Das Argument

Die These der vorliegenden Studie lautet, dass zum Verständnis von Freiheit als Kritik eine normative Differenzierung von politischen Institutionen danach sinnvoll ist, inwieweit sie die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung in Subjekten durch deren Subjektivierungen instantiiieren oder nicht. Dieser Abschnitt fasst die Argumentationsschritte zu ihrer Begründung systematisch zusammen und markiert, wo sich das hier vertretene Argument von den rekonstruierten Foucault-Interpretationen unterscheidet.

1. Subjektivierung. Subjektivierung bedeutet, dass Subjekte durch Macht konstituiert sind. Macht ist produktiv, weil sie es den Subjekten ermöglicht, zu denken und zu handeln; das heißt aber, dass es keine Eigenschaften des Subjekts gibt, von denen man sicher sagen kann, dass sie nicht durch Macht im Prozess der Subjektivierung instantiiert worden sind. Insbesondere können keine anspruchsvollen Fähigkeiten als der Subjektivierung vorgängig im Subjekt angenommen werden. Zwar subjektivieren sich Subjekte auch selbst, Subjektivierung ist also kein passives Erleiden des Subjekts, sondern ein aktiver Vorgang des sich selbst Subjektivierens. Doch die dazu verwendeten Selbsttechnologien stehen auch in dem Verdacht, nicht vom Subjekt selbst gebildet, sondern von Macht instantiiert zu sein. Diese Situation stellt den Freiheitsbegriff vor ein Problem: Freiheit kann nicht mehr negativ in der Nichteinmischung bestehen, weil es keinen eigenen und inneren Kern des Subjekts gibt, der vom Verdacht der Vermächtigung ausgenommen wäre. Freiheit kann auch nicht positiv in der einfachen Übernahme und Anerkennung der subjektivierenden Macht bestehen, weil diese oft unterwerfende Effekte hat. Zwar ist Macht nach Foucault

produktiv, doch dies lässt offen, ob ihre produktiven Effekte repressiv oder freiheitlich sind.⁶ Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht in der Frage, wie Freiheit in dieser Situation der Äquidistanz zu einem negativen und positiven Freiheitsbegriff gedacht werden kann.⁷

2. Freiheit. Freiheit in Bezug auf das Freiheitproblem der Subjektivierung bedeutet die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung. Diese Fähigkeit ermöglicht es, mit Subjektivierung als Freiheitsproblem umzugehen. Sie ist eine höherstufige Reflexion im Gegensatz zu der einfach durch Subjektivierung gestifteten Reflexion, die es ermöglichen kann, die von der Subjektivierung instantiierte Reflexion zu überschreiten. Anders gesagt ist sie eine bestimmte Selbsttechnologie, deren Operation die Reflexion der potentiellen Vermachtung aller Selbsttechnologien ist. Zwar ist auch Freiheit als Kritik von der Subjektivierung abhängig – ‚absolute‘ Freiheit oder Freiheit als einen festgesetzten Status wird es also nicht geben können –, doch als immer über sich selbst hinauszielende Bewegung erreicht sie so viel Distanz zur und Eigenständigkeit gegenüber der Subjektivierung wie möglich. Sie ist eine internalisierte, ständige Hermeneutik des Verdachts, die immer alles, und auch sich selbst, kritisch überprüft. Dabei kommt sie zu keinem Stillstand, sondern kann nur kritische Operation an kritische Operation anschließen; sie ist eine Operation n-ter Ordnung und deshalb eine Praxis (und kein Status oder Zustand), die aber dennoch von Fähigkeiten abhängig ist.

Durch diese Operation der Kritik, diese Arbeit an sich selbst, kann ein Subjekt sich selbst transformieren und sich von den es konstituiert habenden Subjektivierungen emanzipieren; es kann im Subjekt dadurch also Unabhängigkeit und tatsächliche Eigenständigkeit gegenüber dem es konstituiert habenden Außen entstehen. Es entsteht Neues, das sich nicht auf Macht verrechnen lässt. Freiheit ist eine emergente Operationsebene gegenüber den das Subjekt konstituiert habenden Subjektivierungen – innerpsychische Emergenz. Wie genau

6 | Von der „Vermachtung“ (Saar 2007b, S. 250) als etwas problematischem zu sprechen, wie Saar es tut, ist deshalb eine Abkürzung für die begründete Befürchtung, dass produktiv-subjektivierende Macht repressiver und weniger freiheitlich ist, als sie von Subjekten konzipiert und erlebt wird, weil deren Denken und Erleben schon von Macht konstituiert wird.

7 | Das Freiheitsproblem der Subjektivierung wird vor allem in den ersten beiden Kapiteln zu Patton und Lemke erläutert, siehe *Negative und positive Freiheit* (Abschnitt 2.2) und *Die Gouvernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung* (Unterabschnitt 3.3.4).

das Neue in die Welt kommt, lässt sich nicht vorhersagen; es lässt sich aber sagen, dass diese Art innerpsychischer Emergenz durch freiheitliche Subjektivierungen wahrscheinlicher ist.⁸ Diese Fähigkeit zur Kritik ist sehr voraussetzungsreich. Die Methode der Genealogie stellt darauf ab, sie zu erzeugen (was nicht bedeutet, dass sie nicht auch durch andere kritische Reflexionsmethoden erzeugt werden kann). Diese ersten beiden Punkte werden von allen vier rekonstruierten Foucault-Interpretationen geteilt.⁹

3. Freiheit als Effekt von Gesellschaftskritik. Als voraussetzungsreiche Fähigkeit kann Freiheit als Kritik nicht vorgängig im Subjekt angenommen werden. Vielmehr legt subjektivierungstheoretisches Denken es nahe, Freiheit als Kritik als ein Resultat von Subjektivierung aufzufassen – denn die Eigenschaften der Subjekte sind von Macht im Prozess der Subjektivierung instantiiert. Um Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu beschreiben, bietet es sich deshalb an, das Spezifische dieser Subjektivierungen, deren Resultat Freiheit als Kritik sein kann, zu untersuchen. Als paradigmatischen Fall einer solchen freiheitlichen Subjektivierung kann die genealogische Kritik gelten, die ihre Leser_innen dazu anregt, ihre eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren, und dadurch die Fähigkeit der Freiheit als Kritik in ihnen instantiiieren kann – aber auch andere Praxen der Gesellschaftskritik ermöglichen dies, wenn sie Subjektivierung als Freiheitsproblem thematisieren.¹⁰ Insofern Subjektivierungen immer im Plu-

-
- 8 | Deleuze scheint mit seiner Beschreibung der Subjektivierung als Faltung der Macht, also einer Faltung des Außen, die ein Inneres konstituiert, solche Emergenz im Sinn zu haben. Doch im Unterschied zur hier vertretenen Konzeption hat Deleuze kein Konzept von unterschiedlichen Arten von Faltungen oder ‚Faltungstiefen‘, sondern scheint vorauszusetzen, dass diese Emergenz immer gleichermaßen auftritt, vgl. Deleuze 2004: *Foucault*.
 - 9 | Siehe zur Entwicklung des Freiheitsbegriffs der Kritik *Freiheit als Kritik* und *Freiheit als Macht-zu* (Abschnitt 2.3), *Freiheit gegen Wissenschaft und Regierung* (Unterabschnitt 3.4.3), *Die Modalitäten der Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.5) und *Kontextualistische Kontexttranszendierung* (Abschnitt 6.2).
 - 10 | An dieser Stelle kann nun eine Differenzierung verschiedener Kritikangebote daraufhin stattfinden, ob sie tatsächlich Subjektivierung thematisieren oder mit einem theoretischen Instrumentarium arbeiten, das den Prämissen der Subjektivierungstheorie widerspricht. Beispielsweise könnten orthodoxe Formen der Ideologiekritik kritisiert werden, wenn sie in der Repressionshypothese stecken bleiben und ein unentfremdetes Wesen des Menschen annehmen. Auf solche Abgrenzungen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Ein inklusiver Umgang mit anderen Kritikangeboten erscheint allerdings geboten, weil die Problematisierung des prekären Verhältnisses zwischen Gesellschaft und

ral auftreten und langfristig wirken, sich also im Subjekt über den Zeitverlauf sedimentieren und sich erst durch Wiederholung tief einschreiben, kann davon ausgegangen werden, dass auch freiheitliche Subjektivierungen vor allem dann zu Freiheit als Kritik führen können, wenn sie langfristig und wiederholt wirken. Dieser Punkt ist von den untersuchten Autor_innen nicht systematisch reflektiert, er ergibt sich aber wie gezeigt aus diesen Interpretationen und verlässt ihren Argumentationsrahmen deshalb noch nicht.¹¹

4. Modalitäten der Freiheit. Gesellschaftskritik, die Subjektivierung problematisiert, kann als freiheitliche Subjektivierung wirken. Mit anderen Worten: Sie kann die Fähigkeit der Freiheit als Kritik in Subjekten instantiiieren. Doch diese Feststellung führt auf das gleiche Problem, das überhaupt erst dazu geführt hat, die Freiheitsbegriffe zu differenzieren: Die Modalität dieser Feststellung ist die einer allgemeinen Möglichkeit, die unspezifisch ist. Sie impliziert, dass freiheitliche Subjektivierung als Gesellschaftskritik immer möglich ist, aber macht keine weitere Aussage dazu, unter welchen Bedingungen sie wahrscheinlich ist. So kann man nicht mehr sagen, als das, was Patton und Lemke schon sagen konnten: Freiheit als Kritik ist generell möglich. Dies ist zwar richtig, aber als Ergebnis unbefriedigend. Denn die generelle Möglichkeit von Freiheit kann nicht als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung gelten, in dessen Zentrum die begründete Befürchtung steht, dass wir viel unfreier sind, als wir denken. Wenn man sich mit der Aussage „Freiheit ist möglich“ zufrieden gibt, muss man dafür die Hermeneutik des Verdachts suspendieren – was widersprüchlich ist, war sie doch der Stein des Anstoßes. Kurz: Man verliert das Problem als sozialphilosophisches Problem aus den Augen, wenn man sich mit Aussagen in der Modalität der allgemeinen Möglichkeit zufrieden gibt, weil sie keine adäquate Antwort auf die begründete Befürchtung der weitgehenden Vermachtung sind.

Individuum seit der Moderne ein geteiltes Kernanliegen von (kritischer) Sozialphilosophie insgesamt ist, vgl. Saar 2009a: „Macht und Kritik“, S. 567. Kurz: Auch subjektivierungstheoretisch problematische Kritikangebote wirken reflexionssteigernd, solange sie nicht in Orthodoxie verfallen.

¹¹ | An einigen Stellen findet sich dieser Gedanke deutlich in den untersuchten Interpretationen, beispielsweise wenn Patton davon spricht, dass man Kulturen nach Freiheitsgraden differenzieren könne oder Allen anmerkt, dass die Subjektivierung durch spezifische Protestbewegungen zu Freiheit führen könne, siehe *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

Eine adäquate Antwort kann in der Umstellung der Modalitäten liegen: nicht allgemeine Aussagen der Möglichkeit, sondern Unterscheidungen verschiedener Wahrscheinlichkeiten sind sinnvoll. Entsprechend kann die Identifikation von solchen sozialen Situationen, in denen freiheitliche Subjektivierung wahrscheinlicher ist, als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung gelten. Es geht also darum, modal robuste Praxen bezüglich der freiheitlichen Subjektivierung zu identifizieren, also solche, die unter verschiedenen Umständen mit hoher Wahrscheinlichkeit freiheitlich subjektivieren. Solche modal robusten Subjektivierungspraxen können auch als Subjektivierungsregime bezeichnet werden. Die Notwendigkeit der Identifikation freiheitlicher Subjektivierungsregime leitet sich auch aus der beschriebenen langfristigen Wirkweise von Subjektivierung ab: Nur wenn die freiheitlich subjektivierende Gesellschaftskritik wiederholt und langfristig wirkt, kann davon ausgegangen werden, dass Subjekte die Fähigkeit zur Freiheit als Kritik ausbilden. Schon deshalb wäre es nicht genug für die Bestimmung von Freiheit, festzustellen, dass freiheitliche Subjektivierung immer möglich ist, weil dies nicht ausschließt, dass sie nur gelegentlich und zufällig auftaucht.

Diese Einführung des Kriteriums der modalen Robustheit geht über die untersuchten Ansätze hinaus und ist ein zentrales Argument innerhalb der Entwicklung der in der Studie vertretenen These. Implizit ist dieses Kriterium aber schon in der sozialtheoretischen Fragestellung bei Patton, Lemke und Allen vorhanden: Den drei Autor_innen geht es darum, begriffliche Differenzierung bezüglich Freiheit und Vermachtung nach Foucaults Entdifferenzierung wiedezuerlangen, und nur eine Aussage in der Modalität der Wahrscheinlichkeit, nicht aber in der Modalität der Allgemeinheit, kann diese Differenzierung leisten.¹²

5. Verortung von Freiheit. Bis hierhin ergibt sich die Argumentation aus den begrifflichen Anforderungen für die Definition von Freiheit vor dem Hintergrund des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Freiheit kann als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung definiert werden, die davon abhängt,

12 | Mit Saar lässt sich wiederum zeigen, wieso eine solche Differenzierung von Modalitäten der Freiheit nicht im Rahmen der genealogischen Methode unternommen werden kann. Siehe zur Einführung des Arguments der Modalität vor allem die Abschnitte „*Subjekt und Macht*“ als Garant der Freiheit? (Unterabschnitt 3.4.6) und Regierungstranszendenz oder Regierungsimmanenz (Unterabschnitt 3.4.7) im Lemke-Kapitel und die Abschnitte Die Modalitäten der Freiheit (Unterabschnitt 4.3.5) und Modalitäten der Freiheit und das Begehen der politischen Theorie nach begrifflicher Schließung (Unterabschnitt 4.4.3).

durch freiheitliche Subjektivierungsregime instantiiert zu werden, durch die freiheitliche Subjektivierung wiederholt und langfristig wirkt, also modal robust ist. Diese Definition lässt aber noch offen, wo genau Freiheit verortet und weiter untersucht werden sollte. So könnte beispielsweise ein dauerhaft stabiles freiheitliches Subjektivierungsregime einer bestimmten Protest- oder Subkultur, in der kritisch reflektiert wird, als Ort der Freiheit analysiert werden. Insbesondere die queere Kritik an Heteronormativität und die von ihr entworfenen gegenhegemonialen Identifikationsangebote, die ‚Normalität‘ subversiv umschreiben, könnte als Paradebeispiel für freiheitliche Subjektivierung untersucht werden, wie Allen vorschlägt.

Doch eine solche Verortung von Freiheit in einem spezifischen politischen Projekt wird dem prozeduralistischen und konflikthaften Charakter von Freiheit nicht gerecht. Wenn Freiheit als ein bestimmtes ethisch-politisches Projekt festgeschrieben wird, dann verliert sie ihren begrifflichen Kern der immer weitergehenden Hyperreflexion und es wird suggeriert, dass die *eine* Art von ethisch-politischer Subjektivierung, die von der ethischen-politischen Freiheitstheorie als gut ausgezeichnet wurde, unumstritten sei. Dies ist jedoch ein unzulässiges Argument in einer postfundamentalistischen Argumentation. Darüber hinaus geht die Hermeneutik des Verdachts, die Freiheit als Kritik zugrunde liegt, davon aus, dass jede partikulare Politik der Freiheit leicht in Repression umschlagen kann. Deshalb ist es sinnvoll, Freiheit nicht nur in Protestbewegungen zu verorten, sondern die Fragestellung in eine demokratietheoretische zu transformieren, in der mit dem Problem der potentiell paternalistischen Normierungsansprüche von ethisch-politischen Projekten, also der Umstrittenheit von Freiheit, umgegangen werden kann. Dieser Argumentationsschritt geht endgültig über den Foucault'schen Rahmen hinaus und führt den Begriff der Freiheit als Kritik (zurück) in die politische Theorie. Das Argument, dass es nötig ist, für die Beantwortung der Frage nach Freiheit über Foucault hinauszugehen, wurde durch die Synthese der Untersuchungsergebnisse aus dem Lemke- und Saar-Kapitel im Zwischenfazit begründet; die Hinwendung zur Demokratietheorie wurde in der internen Kritik an Allens Argument plausibilisiert.¹³

6. Freiheit für alle und Demokratietheorie. Eine andere Frage als diejenige nach der Definition von Freiheit und den damit verbundenen Untersuchungsmöglichkeiten konkreter freiheitlicher Subjektivierungsregime ist die Frage nach der Begründung von Freiheit für alle. Zwar hängen beide Fragen mit

13 | Siehe *Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie* (Abschnitt 5.3) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

einander zusammen, weil der Freiheitsbegriff immer schon normativ ist: Es ist klar, dass Freiheit im Rahmen der Subjektivierungstheorie wünschenswert ist, dass es also gut ist, die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung zu haben. Doch erst mit Allens immanenter Begründung von Freiheit als Ideal der Spätmoderne wird der Anspruch expliziert, Freiheit für alle gleichermaßen zu verwirklichen. Kombiniert man diesen Universalisierungsanspruch mit den Anforderungen an modale Robustheit und die Bestimmung von Freiheit als Kritik als ein Formprinzip der ständigen kritischen Reflexion gegen (politische) Normierung, folgt daraus, dass die kritische Reflexion dauerhaft und gesellschaftsweit angewendet werden sollte (und nicht nur in linken Bewegungen), weil nur so Freiheit für alle wahrscheinlich ist. Damit kann die Gefahr, dass die Einrichtung eines solchen Freiheitsregimes selbst repressive Effekte hat, nicht ausgeschlossen, sondern nur angemessenen prozessiert werden – durch die ständige Selbstverdächtigung der Hermeneutik des Verdachts.

Um eine Unterscheidung des Liberalismus zu bemühen, sollte Freiheit auf der Ebene der Moral angesiedelt werden, also im allgemeinen politischen Institutionendesign der Gesellschaft verankert werde. Freiheit als Kritik hat hier die Funktion, in zwei Richtungen zu wirken: einerseits fordert sie selbstreflexive, selbstkritische und änderungsoffene politische Institutionen, denn die Hermeneutik des Verdachts ist besonders wachsam gegenüber den Ansprüchen auf politische Universalisierung und den damit einhergehenden politischen Normierungen. Andererseits fordert sie die Einrichtung solcher Subjektivierungsregime, die zum Ziel haben, Freiheit als Kritik in allen Subjekten zu instantiiieren. Freiheit als Kritik soll so auch auf alle ethisch-politischen Projekte wirken und ihren Mitgliedern die Fähigkeit geben, sich auch kritisch zu diesen ethisch-politischen Subjektivierungsregimen zu verhalten. Diese Verschaltung des Begriffs der Freiheit als Kritik mit der Unterscheidung von Ethik und Moral wurde in den Kritikabschnitten zu Allen entwickelt.¹⁴

Der immer auch arbiträren ethisch-politischen Festsetzung von Freiheit kann nur durch eine weitere kritische Prozessierung begegnet werden.¹⁵ Der

¹⁴ | Siehe *Freiheit als universelle Norm der Spätmoderne ist zu allgemein* (Abschnitt 6.3) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

¹⁵ | Ein an Allens Verortung von Freiheit in queerer Kritik anschließendes Beispiel kann dies erläutern: Die queere Bildungsarbeit und Sexualaufklärung an staatlichen Schulen ist eine Institutionalisierung von Freiheit als Kritik im Sinne der vorliegenden Studie. Dabei findet im Regelfall nicht eine indoktrinierende Subjektivierung statt, sondern eine Subjektivierung die zur machtkritischen Selbstreflexion befähigt. Doch in den Jah-

Anlass und die Energie zu dieser weiteren Prozessierung kommt dabei von den einzelnen Individuen, die sich transformieren und dabei auch die sie subjektivierenden Institutionen kritisieren und ändern. Dass sie dies tun, ist wahrscheinlicher, wenn sie freiheitlich subjektiviert wurden; die Dynamik der Institutionen kann aus der Perspektive der Freiheit als Kritik also durch die Institutionen selbst erzeugt werden.¹⁶

7.5 Anschlüsse

Die im letzten Abschnitt rekapitulierte Grundstruktur des Arguments hat deutlich gemacht, dass Freiheit als Kritik demokratietheoretisch verstanden werden kann. Eine Demokratietheorie zu entwickeln, die den Begriff von Freiheit als Kritik systematisch integriert, ist aber nicht das Ziel der vorliegenden Studie – vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit dazu. Sie leistet Grundlagenarbeit, an die in unterschiedliche Richtungen angeschlossen werden kann. Einige dieser Anschlussmöglichkeiten, um mit dem Konzept der Freiheit als Kritik weiter zu

ren 2014 und 2015 wurde die queere Bildungsarbeit in Deutschland von konservativer Seite heftig als indoktrinierend kritisiert (vgl. zur kritischen Analyse dieses aktuellen „Anti-Genderismus“ die Beiträge in Hark (Hrsg.) 2015: *(Anti-)Genderismus*). An diesem Beispiel und seiner gesellschaftlichen Umstrittenheit sieht man, dass Freiheit als Kritik niemals ein neutrales Formprinzip sein kann, sondern immer auch politisch-partikular ausgestaltet wird. Jede konkrete Praxis der Freiheit als Kritik weicht also vom Ideal der Hyperreflexion ab – sprich: auch wenn die queere Kritik das Paradebeispiel für freiheitliche Subjektivierung ist, muss sie an diesem Ideal der Hyperreflexion doch immer scheitern, weil sie arbiträre Reflexionstopps vornimmt. Dies geschieht beispielsweise indem sich bestimmte Identitätsbezeichnungen, wie ‚queer‘ als ein Standard herauskristallisieren, der wiederum Ausschlüsse produziert; oder weil in der Bildungsarbeit konkrete Bildungsmethoden mit einem spezifischen Inhalt festgelegt werden müssen. Folglich sollte sie (sich) immer wieder neu kritisieren bzw. immer wieder neu kritisiert werden.

16 | Mit diesem Argument ist ein Moment der Kontingenz, das zu einer Änderung führt, selbstverständlich nicht ausgeschlossen; im Gegenteil soll ja die freiheitliche Subjektivierung die Schaffung von Neuem durch die Subjekte wahrscheinlicher machen. Kein Strukturdeterminismus ist gemeint, sondern ein dynamisch-relationales Verhältnis zwischen Institutionen und kritischen Subjekten. Dennoch setzt die Perspektive der Subjektivierungstheorie, wenn sie modal robuste Aussagen machen möchte, innerhalb dieses grundsätzlich relationalen Modells an der Ebene der Struktur bzw. der Institutionen an.

arbeiten, werden im Folgenden vorgestellt. Dabei werden erstens vier inhaltliche Fragebereiche skizziert und zweitens der Anschluss ans theoretische Feld.

1. Die vorgeschlagene Verschaltung des Begriffs der Freiheit als Kritik mit der liberalen Unterscheidung von Moral und Ethik kann weiter präzisiert werden. Oben wurde argumentiert, dass Freiheit als Kritik, wenn sie im Institutionendesign der Gesellschaft verankert wird, also auf der Ebene der Moral, in zwei Richtungen wirken kann.¹⁷ Einerseits als eine ständige Kritik dieser moralischen Ebene bezüglich der dort stattfindenden Universalisierungen. Andererseits durch die Einrichtung von Subjektivierungsregimen, die freiheitliche Effekte haben und auf (möglichst) alle Subjekte als Mitglieder von unterschiedlichen ethisch-politischen Projekten wirken. Die Forderung nach machtkritisch selbstreflexiven und änderungsoffenen politischen Institutionen (also auf der Ebene der Moral) kann in einem demokratietheoretischen und rechtstheoretischen Fragebereich weiter bearbeitet werden.

(*Radikal-)Demokratietheoretisch* könnte darüber nachgedacht werden, wie die Institutionen offen auf die von Subjekten geäußerte Kritik reagieren können und durch welche Verfahren Ansprüche geprüft werden können. Denn nicht jede Kritik, die von Subjekten geäußert wird, ist berechtigt. Aus der Perspektive der Freiheit als Kritik sind solche Ansprüche nicht berechtigt, die weniger machtkritische Reflexion und damit ein Zementieren bestehender Unfreiheitsverhältnisse verlangen – diese werden typischerweise von politisch konservativer Seite erhoben. Dies festzustellen steht aber in einer Spannung zur Formalität des Grundarguments von Freiheit als Kritik: Die Forderung nach mehr Kritik ist formal – und auf dieser formalen Ebenen lässt sich konservativer Protest zunächst nicht ausschließen. Dieses Grundproblem einer Gleichzeitigkeit von demokratietheoretischer Formalisierung und starker politischer Normativität haben alle postfundamentalistischen Demokratietheorien.¹⁸ Auch der Be-

¹⁷ | Siehe S. 311.

¹⁸ | So wird in einer Debatte um Rancière ein ähnliches Problem besprochen, vgl. bspw. Chambers 2011: „Jacques Rancière and the problem of pure politics“. Rancière definiert Politik (im Gegensatz zur Polizei) recht formal als die Erforderung des Anteils der Anteillosen (Rancière 2002: *Das Unvernehmen*). Diese Definition trifft aber auch auf die politische Selbstbeschreibung von rechten und konservativen Gruppen zu. Auch eine konservative Gruppe könnte so aussehen, als würde sie verhärtete (linke) Machtstrukturen kritisch reflektieren. Bei Rancière wird das Problem dadurch gelöst, dass er die Normativität tief in die Definition der Politik einschreibt und Politik für ihn nur eine Anteilsforderung im Namen der unbedingten Gleichheit ist, was bei rechten und kon-

griff der Freiheit als Kritik kann es nicht lösen. Die Frage, wo die Grenze des Legitimen und Illegitimen verläuft, kann aus der Theorie nicht endgültig beantwortet werden, sondern ist immer auch eine politische Setzung. Doch Freiheit als Kritik kann Demokratietheorien helfen, mit diesem Problem umzugehen, insofern ihr Kern die Reflexion dieser bleibenden Arbitrarität ist.¹⁹

Rechtstheoretisch könnte darüber nachgedacht werden, inwiefern Freiheit als Kritik ins Verfassungsrecht bei der Prüfung divergierender Ansprüche, insbesondere bezüglich Diskriminierungstatbeständen, eingebaut werden könnte. Dies könnte in Form eines traditions- und machtkritischen Verfahrensgrundgesetzes erfolgen;²⁰ ein kritisches Moment könnte so in das Prozessieren des Rechts eingebaut werden, ohne die Trennung (und Kopplung) von Recht und Politik einzureißen, wie bei radikalrepublikanischen Ansätzen.²¹ Ein verfassungs- bzw. staatstheoretisches Modell, das dekonstruktive Kritik aufnimmt und das den abstrakten Forderungen von Freiheit als Kritik stellenweise sehr nahe kommt und sie in konkreten Rechtsproblemen und Institutionalisi-

servativen Bewegungen nicht der Fall sei, vgl. Glück 2016: *Das unmögliche Volk*. Bei der Freiheit als Kritik ist eine ähnliche normative Ausrichtung vorhanden; wie die Genealogie als Kritik geht sie davon aus, dass die Exposition von repressiver Vermachtung und die Darstellung von Komplizenhaftigkeit mit ihr dazu motiviert, dagegen vorzugehen. Diese Annahme erzeugt selbstredend Anschlussprobleme, wie die implizite Unterstellung einer politischen Vernunft und der Optimismus bezüglich der von Allen problematisierten Frage, ob kritisches Wissen Handlungänderungen motivieren kann. Dieses Motivationsproblem ist nicht neu und wurde vor allem bezüglich Kants Moralphilosophie diskutiert, vgl. Tugendhat 1995: *Vorlesungen über Ethik* und Tugendhat 2006: „Das Problem einer autonomen Moral“.

19 | Vgl. beispielsweise Balibars Gedanken einer Demokratisierung der Demokratie, den er in den Essays in Balibar 2014: *Equaliberty* entwickelt: Die Demokratie hat notwendig Grenzen (beispielsweise schließt sie homophobe Diskriminierungen aus, aber eben auch nicht-Bürger) und diese Grenzen müssen selbst demokratisiert, d.h. kritisch hinterfragt werden; vgl. dazu auch Celikates 2010a: „Die Demokratisierung der Demokratie“ und Celikates 2010b: „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie“, wo der zivile Ungehorsam als wichtiges Element dieser Demokratisierung herausgestellt wird.

20 | Vgl. bspw. die Überlegungen zur Begründung eines Widerstandsrechts mit Foucault in Kupke 2008: „Widerstand und Widerstandsrecht“.

21 | Eine solche radikalrepublikanische Position vertritt Menke, der die rechtliche Begrenzung der Politik als eine pathologische Entpolitisierung kritisiert und ihre Aufhebung fordert, siehe kritisch dazu Fn. 27, S. 282.

rungsvorschlägen durchspielt ist der *comprehensive pluralism* von Michel Rosenfeld.²²

Das Kernargument Rosenfelds besteht in einer Unterscheidung von Normen erster Ordnung, die zu einer spezifischen Konzeption des Guten gehören, und Normen zweiter Ordnung, die zur Konzeption des Guten des *comprehensive pluralism* gehören. Die Normen des *comprehensive pluralism* haben zum Ziel, Freiheit zu maximieren, indem sie das Selbst und den Anderen versöhnen, also mit dem Konflikt umgehen, der im Pluralismus herrscht.²³ Die Maximierung der Freiheit durch die Versöhnung von Selbst und Anderem soll dadurch gelingen, dass Pluralismus selbst zu einem Ideal erhoben wird, so dass nicht eine Konzeption des Guten hegemonial wird und andere verdrängt, sondern eine Vielzahl von Konzeptionen des Guten inkludiert wird (Rosenfeld 1998, S. 199–234, S. hier 201). Dabei sollen die Individuen in einem dialektischen und dynamischen Prozess von ihren internalisierten Normen erster Ordnung entfremdet werden, so dass sie anhand der Normen zweiter Ordnung des Pluralismus ihre Konzeptionen des Guten anpassen können. Diese Anpassung der Normen erster Ordnung durch die Normen zweiter Ordnung umfasst insbesondere kritische Reflexionsprozesse, beispielsweise bezüglich historisch verankerter struktureller Herrschaft wie Rassismus, Sexismus und Homo- und Transphobie, die durch die Institutionen des *comprehensive pluralism* geleistet werden sollen. Wegen dieser Vorschläge zu einer Institutionalisierung eines dynamischen Prozesses der Sichtbarmachung und Kritik von repressiven Machtverhältnissen unter der Berücksichtigung von Konfliktualität kann der *comprehensive pluralism* als eine teilweise Institutionalisierung von Freiheit als Kritik gelesen werden. Dies eröffnet die Möglichkeit, zu fragen, wie die verfassungstheoretischen Vorschläge des *comprehensive pluralism* unter Berücksichtigung des Begriffs der Freiheit als Kritik modifiziert werden könnten.

Freiheit als Kritik in Form von kritischer Reflexion auf der Ebene der Moral einzurichten, ermöglicht es, demokratische Institutionen offen für Kritik zu halten und ihre Grenzen zu reflektieren. Doch der Ausgang für die Artikulation solcher Kritik liegt bei den Subjekten. Ohne kritische Subjekte nützen demokratische und kritikoffene Institutionen wenig. Dass diese kritischen Subjekte

²² | Vgl. zusammenfassend Rosenfeld 2011: *Law, justice, democracy, and the clash of cultures*, S. 11–15.

²³ | Vgl. Rosenfeld 2010: *The identity of the constitutional subject*, S. 37–69, hier S. 47. Selbst und Anderer können dabei sowohl verschiedene Gruppen bzw. Konzeptionen des Guten, als auch Individuen im Verhältnis zu diesen bezeichnen.

aber nicht vorausgesetzt werden können, ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Vielmehr kann Freiheit als die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung das Resultat bestimmter Subjektivierung sein. Freiheit als Kritik soll deshalb nicht nur als kritische Reflexion auf der Ebene der Moral wirken, sondern auch von dieser Ebene auf die Subjekte, die in unterschiedlichen ethisch-politischen Projekten immer schon subjektiviert sind. Subjekte und Institutionen stehen also in einem Wechselverhältnis: Die freiheitlichen Institutionen sind auf kritische Subjekte angewiesen, doch die kritischen Subjekte werden erst durch freiheitliche Institutionen erzeugt.

Diese zweite Seite des Wechselverhältnisses, die Forderung nach freiheitlich subjektivierenden Institutionen, die allen Subjekten die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung und damit der sie subjektivierenden Institutionen geben soll, kann in einen *bildungspolitischen Fragebereich* übertragen werden. Freiheitliche Subjektivierung könnte in Form von Bildung erfolgen, in der genealogische (und andere) Machtgeschichten diskutiert werden.²⁴ Solche Bildung würde einerseits darauf abzielen, die von der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Ausgeschlossenen zu hören oder ihnen eine Stimme zu geben. Andererseits ist der spezifische Vorzug von Freiheit als Kritik, nicht die Ausgeschlossenheit, sondern die Eingeschlossenheit durch Subjektivierung in

24 | Das mittlerweile sehr weite Feld der Literatur zu Foucault und Bildung lässt sich grob in zwei Bereiche aufteilen: einerseits konstruktiv-normative Ansätze, die neue Maßstäbe und Methoden zur Bildung bei Foucault suchen und dabei oft von Freiheit als Kritik ausgehen und deren praktische Umsetzung erläutern, andererseits negativ-kritische Ansätze, die mit einem gouvernementalitätsanalytischen Blick die Regierung durch Bildung analysieren. In den ersten Bereich lassen sich u.a. Marshall 1996: *Michel Foucault*, Olszen 1999: *Michel Foucault*, Hayward 2000: *De-facing power*, Ricken 2006: *Die Ordnung der Bildung*, Sternfeld 2009: *Das pädagogische Unverhältnis*, Riefling 2013: *Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht* und Moghtader 2015: *Foucault and educational ethics* einordnen. Zum zweiten Bereich können Ball (Hrsg.) 1990: *Foucault and education*, Hunter 1996: „Assembling the school“, Fitzsimons 2011: *Governing the self* und insbesondere Masschelein 2004: „How to Conceive of Critical Educational Theory Today?“, der die Ideale der kritischen Bildung wie Autonomie und Selbstreflexion als hegemoniale neoliberale Subjektivierung interpretiert, gezählt werden. Beide Perspektiven vereinen Filloux 1992: „Étude critique“, Pongratz u. a. 2004: *Nach Foucault*, Peters und Besley (Hrsg.) 2008: *Why Foucault?* und Ball 2013: *Foucault, power, and education*; insbesondere der Sammelband Ricken (Hrsg.) 2004: *Michel Foucault* bietet einen guten Debattenüberblick.

spezifische ethisch-politische Projekte – oder: in Lebensformen – als Freiheitsproblem beschreiben zu können. Freiheitliche Subjektivierung durch Bildung wäre deshalb auch eine, die den Subjekten die Kritik ihrer Lebensformen ermöglicht.²⁵

Die hier angenommene ‚Wirkung‘ von freiheitlicher Subjektivierung ist, dass sie mit einiger Wahrscheinlichkeit zu Freiheit als Kritik, also zur Ausbildung der Fähigkeit der reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung führt. Zu diesem ‚innerpsychischen Wirken‘ verschiedener Subjektivierungsprozesse konnte aber im Rahmen der Studie nicht mehr gesagt werden, weil dies einen weiteren Wechsel des Theorierahmens hin zu einer *Theorie der Psyche* erfordern würde. Judith Butler hat die Frage nach einer subjektivierungstheoretischen Konzeption der Psyche unter anderem mit Hilfe der Psychoanalyse bearbeitet. Dass es auch ihr nicht gelingt, Freiheit subjektivierungstheoretisch zu erklären, haben Allen und andere gezeigt.²⁶ Ein vielversprechender Weg, das theoretische Instrumentarium zu wechseln und eine Theorie der Psyche mit dem Subjektivierungskonzept zusammenzubringen, wäre der Wechsel ins systemtheoretische Vokabular. Die dort etablierten Begriffe des autopöietisch-selbstreferentiellen Operierens, der Operation bzw. Beobachtung zweiter Ordnung, der Komplexität und Emergenz und der strukturellen Kopplung, helfen dabei, Freiheit als eine gegenüber dem einfachen Operieren des Bewusstseins emergente Operation n-ter Ordnung zu plausibilisieren. Die innerpsy-

25 | Freiheit als Kritik kann so durchaus als ein Baustein in einer Kritik der Lebensformen verstanden werden, wie Rahel Jaeggi sie vorschlägt. Und dies, trotz der zunächst groß scheinenden Differenzen, die sich aus dem Insitieren vorliegenden Untersuchung auf der Unterscheidung von Ethik und Moral ergeben. Den politischen Liberalismus und diese Unterscheidung kritisiert Jaeggi berechtigterweise dafür, zu probieren, das Ethische aus der sozialphilosophischen Kritik auszuschließen und dadurch Lebensformen zu naturalisieren und zu essentialisieren. Genau darin, Lebensformen nicht unkritisch als gegeben anzunehmen, unterscheidet sich Freiheit als Kritik von demjenigen Liberalismus, den Jaeggi kritisiert. Vgl. Jaeggi 2014: *Kritik von Lebensformen*.

26 | Siehe Fn. 32, S. 284 für die Kritik an Butler. Dass Butlers psychoanalytische Beschreibung nicht aufgeht, heißt nicht, dass die Psychoanalyse generell ungeeignet wäre, um Freiheit als Kritik zu konzipieren. Ein zentrales Problem an Butlers Ansatz ist ihre repressive Auffassung von Reflexivität, die psychoanalytisch aber nicht zwingend ist. Vgl. für optimistische Einschätzung der Psychoanalyse und eine Rekonstruktion von Foucaults Auseinandersetzung mit ihr Whitebook 2007: „Against Interiority: Foucault’s Struggle with Psychoanalysis“.

chische Freiheit basiert so auf den vorhergehenen Subjektivierungen (durch strukturelle Kopplung mit Kommunikation), die das grundsätzliche Operieren des Bewusstseinssystems ermöglichen, und kann gleichzeitig als ihnen gegenüber emergent und dadurch unabhängige Reflexion auf eben diese Prozesse verstanden werden.²⁷

2. Indem diese Anschlüsse weiter verfolgt werden, kann Freiheit als Kritik ein Baustein einer pluralistisch-agonistischen Demokratietheorie werden. Selbstredend wird aus Freiheit als Kritik kein vollständiges Demokratiemodell herzuleiten sein; dies ist wegen der grundsätzlichen Anlage von Foucaults Genealogie, aus der Freiheit als Kritik letztlich abgeleitet ist,²⁸ als immanenter und nicht externer Kritik auch gar nicht anders möglich. Foucault ist kein normativer Staatstheoretiker, der so etwas wie ein Demokratiemodell am Reißbrett (oder auf dem Feldherrnhügel) entwerfen würde, sondern er kritisiert und problematisiert vorhandene Modelle. Deshalb sind auch die demokratietheoretischen Einsichten von Freiheit als Kritik kein vollständiges Modell, sondern eine kritische Erweiterung anderer Modelle.

Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive der Freiheit als Kritik ist es deshalb notwendig, auf vorhandene systematische Entwürfe zurückzugreifen, um die demokratietheoretische Frage weiter zu verfolgen. Aus der Perspektive der politischen Theorie wiederum bietet Freiheit als Kritik das demokratietheoretische Desiderat der Foucault'schen Machtanalytik, das die politische Theorie als immanente Kritik verstehen und verarbeiten kann. Im Folgenden wird das Verhältnis von Freiheit als Kritik zur negativen, reflexiven und sozialen Freiheit²⁹ und zur radikalen Demokratietheorie erläutert.

Im Gegensatz zu einem negativen Freiheitsbegriff, wie er vom klassischen politischen Liberalismus bei Hobbes, Berlin und Rawls³⁰ genauso vertreten

27 | Vgl. Schubert 2010: „Freiheit der Subjektivierung“ für die Entwicklung dieses Gedankens, dessen Grundlage Thomas Khuranas ausgezeichnete Entwicklung einer systemtheoretischen Konzeption der Psyche und des Unbewussten im Verhältnis zu Freud und Lacan ist, vgl. Khurana 2002: *Die Dispersion des Unbewussten*.

28 | Eine Ableitung, die selbstredend nur unter der Prämisse funktioniert, mit Foucault politische Theorie betreiben zu wollen.

29 | Diese Einteilung orientiert sich an Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*.

30 | Vgl. Hobbes 2000: *Leviathan*, Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“ und Rawls 1999: *A theory of justice*, S. 176–180.

wird wie vom Neorepublikanismus bei Pettit und Lovett,³¹ betont die Perspektive der Freiheit als Kritik interne bzw. psychologische Unfreiheit als politisch relevantes Problem. Während es viele politische Steuerungsbereiche gibt, in denen die Reduktion von politisch relevanter Freiheit auf negative Freiheit, wie sie in dieser Tradition vertreten wird, angemessen ist, kann die Perspektive der Freiheit als Kritik ein Licht auf solche Bereiche werfen, in denen negative Freiheit nicht ausreicht. Diese Bereiche der unmerklichen Fremdherrschaft und Normierung sind beispielsweise sexistische, rassistische und kapitalistische Subjektivierungen. Mit einem negativen Freiheitsbegriff können diese internen Arten der Unfreiheit nicht thematisiert werden, weshalb ein auf einem solchen Freiheitsbegriff beruhendes Institutionendesign nicht mit dieser dieser Unfreiheit umgehen kann. Dies kann mit der Perspektive der Freiheit als Kritik korrigiert werden, beispielsweise über eine Bildungspolitik, die diese Art von Unfreiheit thematisiert und zu deren Reflexion anregt.

Im Gegensatz zu einem positiven bzw. reflexiven Freiheitsbegriff, der Freiheit mit Vernunft gleichsetzt, wie er in der kantischen Tradition vorkommt, beleuchtet Freiheit als Kritik die normierenden und repressiven Effekte von Vernunft, insofern diese immer unrein ist. Der Unterschied zwischen einer solchen universellen moralischen Perspektive und der skeptischen antiuniversalistischen Perspektive der Freiheit als Kritik ist zwar philosophisch fundamental, er kann aber durch die generelle pragmatische Rekontextualisierung des Universalismus, wie Allen ihn vorschlägt, eingefangen werden. Ist dieser Schritt einmal getan, haben die idealen normativen Orientierungen des herrschaftsfreien Diskurses³² und des Rechts auf Rechtfertigung³³, die auf einer Prozeduralisierung der politischen Auseinandersetzung beruhen und dabei immer schon Konflikttheorien sind, große Ähnlichkeit zur Forderung nach ständiger reflexiver Kritik von Subjektivierung, wie sie in der Perspektive der Freiheit als Kritik vorgeschlagen wird. Sobald also klar ist, dass für beide Traditionen

³¹ | Vgl. Pettit 2012: *On the people's terms*, Pettit 2011: „The Instability of Freedom as Non-interference: The Case of Isaiah Berlin“, Pettit 2001: *A theory of freedom*, Pettit 1999: *Republicanism*, Lovett und Pettit 2009: „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program“, Lovett 2009: „Domination and Distributive Justice“ und Lovett 2010: *A general theory of domination and justice*; aus der hier vertretenen Perspektive ist die Selbstmarkierung dieser Theoretiker als „republikanisch“ eher verunklarend, weil sie einen grundsätzlich negativen Freiheitsbegriff verwenden.

³² | Vgl. Habermas 1995: *Theorie des kommunikativen Handelns*.

³³ | Vgl. Forst 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung*.

Reflexion und Kritik die Hauptoperationen sind, werden die Unterschiede weniger fundamental. Der Begriff der Freiheit als Kritik ergänzt die auf Reflexion basierenden politischen Theorien um die Problematisierung von unmerklicher Fremdherrschaft durch Subjektivierung, die in diesen Perspektiven nicht ausreichend auftaucht. Die theoretische und praktische Konsequenz daraus muss aber nicht als ein Verlassen des Paradigmas der Reflexion verstanden werden, sondern sollte vielmehr als deren konsequente Fortsetzung verstanden werden.

Zwischen einem sozialen Freiheitsbegriff, wie er wie er vor allem in der Hegel'schen Tradition, aber auch im traditionellen Republikanismus und im Komunitarismus³⁴ vorkommt und Freiheit als Kritik bestehen eine grundsätzliche Übereinstimmung und eine Differenz: Die Übereinstimmung besteht darin, dass sowohl soziale Freiheit als auch Freiheit als Kritik der eigenen Subjektivierung eine holistische Sozialontologie³⁵ vertreten, also im Gegensatz zum Liberalismus Subjekte nicht als unabhängig vom Sozialen, sondern als tief sozial geprägt verstehen. Die Differenz besteht darin, dass in der Tradition der sozialen Freiheit diese sozialontologische Einsicht nicht als ein Freiheitsproblem verhandelt wird, sondern gelungene soziale Integration dort erst als notwendige Bedingung von Freiheit gedacht wird. Im Gegensatz dazu ist Freiheit als Kritik grundsätzlich skeptisch gegenüber sozialer Integration und stellt sie unter den Verdacht, (unbemerkt) freiheitseinschränkend zu sein. Ob die beiden Perspektiven inkompatibel sind, wird von der konkreten Interpretation der sozialen Freiheit abhängen. Konflikt ist der Perspektive der sozialen Freiheit nicht grundsätzlich fremd³⁶ und wenn der Konflikt und der potentielle Paternalismus durch soziale Freiheit in der Hegel'schen Perspektive in den Mittelpunkt gerückt würde, bestünde keine Inkompatibilität.³⁷ Die Integration der Problematisierung von Subjektivierung in die Theorien, die auf sozialer Freiheit beruhen, kann deren Sozialisationsoptimismus korrigieren und helfen, von ihnen

34 | Vgl. Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*, Rousseau 2004: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Arendt 1963: *On Revolution*, Arendt 1970: *Macht und Gewalt* und Taylor 1992a: „Der Irrtum der negativen Freiheit“.

35 | Vgl. dazu Taylor 1995: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Komunitarismus“.

36 | Vgl. Honneth 2003: *Kampf um Anerkennung*.

37 | Vgl. bspw. für eine Relektüre Honneths aus der Perspektive Rancières Deranty 2003: „Jacques Rancière's Contribution to The Ethics of Recognition“, siehe für Annäherungen zwischen Honneth und (u. a.) Foucault Bankovsky (Hrsg.) 2012: *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy*.

unthematisierte Fremdherrschaft zu beschreiben, um sie realistischer zu gestalten.³⁸

Zur Debatte um radikale Demokratie und den Postfundamentalismus hat Freiheit als Kritik eine andere Stellung, als zu den drei geläufigen Freiheitsbegriffen: Freiheit als Kritik ist ein Theorieangebot innerhalb dieser Tradition. Foucault ist einer der Bezugspunkte für viele Autor_innen dieser Debatte – wie beispielsweise für Rancière, Hardt/Negri, Mouffe und Laclau –, und mit diesen Theoretiker_innen teilt Freiheit als Kritik die für die Debatte entscheidenden Gemeinsamkeiten, wie die Betonung Macht und Politik gegenüber Vernunft und Recht, die Verbindung von Macht und Wissen (auf der aufbauend Hegemonie problematisiert werden kann), ein grundsätzlich konflikthaftes und anti-essentialistisches Verständnis des Sozialen und ein Konzept von Subjektivierung.³⁹ Innerhalb dieses Feldes kann sie als eine interne Kritik verstanden werden, die zwei Dinge leistet. Einerseits ist Freiheit als Kritik der Versuch, einen zum postfundamentalistischen Denken passenden Freiheitsbegriff zu artikulieren. Ob Freiheit als Kritik in dieser Weise als Grundbegriff des postfundamentalistischen politischen Denkens dienen kann und inwieweit dafür Modifikationen nötig sind, könnte durch eine Explikation und einen Vergleich der

³⁸ | Vgl. auch Heidenreich (2015: „Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth“), der in seinem instruktiven Artikel zeigt, dass man Foucaults Überlegungen zur Freundschaft, zur *parrhesia* und zur Ethik als soziale Freiheit im Sinn Honneths verstehen kann. Sittlichkeit bei Honneth entspreche Ethik bei Foucault. Allerdings beziehe Foucault die ethischen Freundschaftsbeziehungen (sozialen Freiheit) nur in Ausnahmefällen auf das Politische (die *parrhesia* als Wahrsprechen gegenüber dem Tyrannen); Heidenreich entwickelt daraus den Vorschlag, aus der Perspektive Foucaults die republikanische Tradition einzubeziehen und soziale Freiheit als (institutionalisierte) aktive politische Teilnahme zu verstehen. Dies wäre die „Ausweitung des Ideals der Freundschaft auf die Sphäre der Politik“ (Heidenreich 2015, S. 87). Heidenreich merkt nur in einer Fussnote an, dass „soziale Freiheit mit existenziellen Risiken verknüpft ist“ (ebd., S. 87) und die republikanische Demokratietheorie hier von Foucault lernen könne. Freiheit als Kritik und die Institutionalisierung einer Hermeneutik des Verdachts ist ein Vorschlag genau dazu.

³⁹ | Vgl. Rancière 2002: *Das Unvernehmeln*, Hardt und Negri 2002: *Empire*, Hardt und Negri 2004: *Multitude*, Hardt und Negri 2010: *Common Wealth*, Laclau und Mouffe 2001: *Hegemonie und radikale Demokratie*, Mouffe 2009: *Über das Politische* und Mouffe 2000: *The democratic paradox*. Siehe auch die Literatur in Fn. 86, S. 241 und Fn. 28, S. 282.

Problematisierungen von Freiheit in anderen postfundamentalistischen Theorien untersucht werden.

Andererseits erlaubt es die hier vorgeschlagene Perspektive, in der Debatte um linke, postfundamentalistische politische Theorie Position zu beziehen: Die Studie ist eine Kritik an Elementen eines anarchistischen Denkens, das sich auch bei Foucault finden lässt, und ein Plädoyer dafür, politische Institutionen in einer Theorie der Freiheit von vorn herein ausgewogen zu berücksichtigen, also ihre repressiven und produktiven Effekte gleichermaßen zu beschreiben. Insofern strukturell ähnliche Elemente eines anarchistischen Denkens sich auch in anderen postfundamentalistischen Theorien finden, lässt sich Freiheit als Kritik auch als eine Kritik an diesen Theorien verstehen. Dies trifft vor allem auf Rancière zu, von dessen Politik/Polizei-Leitunterscheidung vermutet werden kann, dass sie zu ähnlichen Problemen führt, wie die regierungstranszendernde Lesart Foucaults, die die vorliegende Studie kritisiert hat. Bei Hardt und Negri ist ein politischer Optimismus problematisch, der sie dazu führen kann, das Freiheitsproblem auszublenden. Wie im Patton-Kapitel angemerkt, könnte die dort geäußerte Kritik an einem *ontologischen Kurzschluss* auch auf diese Autoren bezogen werden.

Hingegen hat Laclaus und vor allem Mouffes radikaldemokratische Hege monietheorie eine grundsätzliche Verwandtschaft mit der Perspektive der Freiheit als Kritik. Beide Ansätze sind nicht anarchistisch, sondern halten politische Kritik für ein grundsätzlich institutionelles Unterfangen. In diesem Sinne würde sich Freiheit als Kritik auf die Seite von Mouffe schlagen und sich für einen Stellungskrieg in politischen Institutionen im Unterschied zum Exodus von Hardt und Negri aussprechen.⁴⁰ An die radikale Demokratietheorie und den Postfundamentalismus kritisch anschließen kann Freiheit als Kritik, indem sie klarer herausstellt, dass bestimmte demokratische Institutionen wünschenswert sind und aus den sozialontologischen Einsichten des Postfundamentalismus auch plausibel abgeleitet werden können.⁴¹ Dieser Schritt wird im postfundamentalistischen Denken häufig wegen des tief eingeschriebenen Anties-

40 | Vgl. dafür Mouffe 2005: *Exodus und Stellungskrieg*.

41 | Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) hat den ausführlichsten Versuch einer Ableitung von politischen Institutionen aus dem Postfundamentalismus vorgelegt, zielt dabei aber in erster Linie darauf ab, Ähnlichkeiten zum (Rawls'schen) Liberalismus aufzuzeigen, anstatt den Liberalismus aus einer postfundamentalistischen Perspektive zu kritisieren.

sentialismus nicht gegangen.⁴² Demgegenüber folgt Freiheit als Kritik der post-fundamentalistischen Einsicht, dass es keine politische Theorie geben kann, die neutral ist, konsequent, und sieht sich entsprechend selbst als partikulares politisches Projekt. Dies erlaubt die Repolitisierung der postfundamentalistischen politischen Theorie als Demokratietheorie, die im Bewusstsein ihrer Partikularität für die aus ihrer Sicht beste Konzeption des Verhältnisses von Partikularität und Universalität kämpft: Freiheit als Kritik.

42 | Dieses Problem trifft sowohl auf Mouffe zu, die die institutionellen Konsequenzen ihres Denkens nicht ausformuliert, als auch auf Marchart, der behauptet, dass sich keine demokratische Politik aus dem postfundamentalistischen Denken herleiten ließe, vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“, S. 158. Vgl. auch Schubert 2013: „Foucaults Verflüssigung“ für eine interne Kritik dieser Zurückhaltung des post-fundamentalistischen Denkens, die zeigt, dass es plausibler ist, auf dessen Grundlage eine normative Institutionentheorie zu entwickeln.

