

## 6. Michel Foucault

---

### 6.1 VORBEMERKUNGEN

Auf die Frage, »Meinen Sie, daß die Griechen eine verlockende und plausible Alternative bieten?« antwortet Michel Foucault mit einem »Nein«. Sein Anliegen sei nicht »die Geschichte der Lösungen« zu schreiben, sondern eine »Genealogie von Problemen«, und ergänzt:

»Mein Ausgangspunkt ist nicht, dass alles böse ist, sondern dass alles gefährlich ist, was nicht dasselbe ist wie böse. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir immer etwas zu tun. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus.«<sup>1</sup>

Diese Aussage wirft eine Reihe von Fragen auf: Zunächst scheint es zweifelhaft, wie Pessimismus und Aktivismus theoretisch stringent zu verbinden sind, zumal Foucault nicht auf die Wiedergeburt einer besseren Welt nach dem Untergang der Gegenwartsgesellschaft, im Sinne eines paleginetischen Pessimismus, hofft. Ist ein »pessimistischer Aktivismus« oder »pessimistischen Hyper-Aktivismus«<sup>2</sup> als widerständige Praxis im pessimistischen Bewusstsein der unaufhebbaren Gefährlichkeit nicht sinnlos? Was genau versteht Foucault

---

**1** | Foucault 1987b, S. 268. »Der Pessimismus der Rechten besteht darin zu sagen: Schaut, wie niederträchtig die Menschen sind. Der Pessimismus der Linken sagt: Schaut, wie abscheulich die Macht ist! Können wir diesem Pessimismus entkommen, ohne der revolutionären Versprechung, der Ankündigung des Abends oder des Morgens auf dem Leim zu gehen? Ich glaube, das ist es, um was es heute geht.« Foucault 2005q, S. 200f.

**2** | So lautet eine andere deutsche Übersetzung dieses Interviews. Foucault 2005aj, S. 465. Aufgrund der zum Teil inhaltlich variierenden Übersetzungen bestimmter Texte Foucaults und der damit verbundenen Interpretationsmöglichkeiten habe ich mich bewusst dafür entschieden, ggf. aus mehreren Versionen zu zitieren. Dies gilt insb. für den Text »Das Subjekt und die Macht«, den ich mittels dreier Übersetzungen zitiere: Foucault 1987a, Foucault 2005ad, Foucault 2005ac.

überhaupt unter »meine Position«, wollte er sich doch nie dauerhaft auf einen Standpunkt festlegen lassen? Darüber hinaus erscheint es denkbar, dass der Autor Foucault die Fremdzuschreibung Pessimismus einfach annimmt, d.h. im Sinne der postmodernen Denkbewegung des Konjunktivs. Die Bezeichnung pessimistischer Aktivismus spielt dann gewissermaßen mit der Paradoxie und wendet die Bedeutung eines polemischen Vorwurfs konstruktiv.<sup>3</sup> Schließlich stammt diese Antwort aus dem Jahr 1982 und damit aus der letzten Schaffensphase der sogenannten »Sphinx der Postmoderne«<sup>4</sup>, die sich – der Selbstdeutung Foucaults sowie der Mehrheitsmeinung der Rezipienten folgend – von den Schriften der 1960er-(Wissen) und bis Mitte der 1970er Jahre (Macht) durch den neuen Fokus auf das Selbst bzw. Subjekt unterscheidet.<sup>5</sup> Fünf Jahre zuvor (1978) lässt sich Foucault noch wie folgt zitieren:

»Und wenn ich nicht sage, was zu tun ist, so nicht, weil ich glaube, es gebe nichts zu tun. Im Gegenteil, ich denke, daß es tausend Dinge zu tun, zu erfinden, zu planen gibt von denen, die – in Kenntnis der Machtbeziehungen, in die sie verwickelt sind – beschlossen haben, ihnen zu widerstehen oder ihnen zu entkommen. So gesehen beruht meine gesamte Forschung auf dem Postulat eines unbedingten Optimismus.«<sup>6</sup>

Wiederum ein Plädoyer für politischen Aktivismus, wenn dieser aber so eindeutig aus den Schriften Foucaults herauszulesen ist – wie er selbst immer wieder betont –, stellt sich die Frage, warum sein Denken wiederholt als pessimistisch klassifiziert wurde? Im Vergleich zur oben zitierten Aussage fällt die widersprüchliche Verwendung der Termini Optimismus und Pessimismus auf. Ausgehend von diesen (scheinbar?) widersprüchlichen Selbstinterpretationen wird hier die Frage gestellt, inwiefern und zu welchen Teilen die Theo-

**3** | Siehe zum Pessimismus-Vorwurf an Foucault Kapitel »Die üblichen Verdächtigen« und insb. Jürgen Habermas: Habermas 1985, S. 302, FN 26.

**4** | N.N. 1993, S. 226.

**5** | Foucault 2008c, S. 10. Die drei Begriffe Wissen, Macht und Selbst(-Verhältnisse) repräsentieren gewissermaßen drei Phasen oder Linien der »Geschichte der Wahrheit«. Diese Aufteilung schlägt Foucault selbst in »Subjekt und Macht« vor. Vgl. Foucault 2005ad, S. 269ff. Vgl. hierzu insb. Dreyfus und Rabinow 1987, S. 295ff und Deleuze 1987, S. 69ff. Neben dieser Deutung wurde aber ebenso eine thematische Vierteilung der Schriften gefordert. Vgl. Fink-Eitel 1989, S. 14f. Unabhängig von den unterschiedlichen Gliederungen sind Wissen Macht und Subjektivität in allen Schriften Foucaults als gleichzeitige Bezugnahme immer schon präsent. Vgl. Honneth 2004, S. 24. Da die Dreiteilung innerhalb der Foucault-Rezeption gewissermaßen hegemonial ist, wird sie hier zunächst übernommen, um die damit verbundenen eventuellen Verschiebungen in Bezug auf seinen politischen Pessimismus abbilden und hinterfragen zu können.

**6** | Foucault 2008a, S. 117.

rie(n) Foucaults Ausdruck eines politischen Pessimismus (bzw. Optimismus) sind? Fraglich ist auch, wie sich Foucault selbst – vor dem Hintergrund seiner Schriften – widerspruchsfrei als ›optimistisches Subjekt‹ konstituieren kann. Ich vertrete die These, dass Foucault mit den beiden Sinnstiftungen pessimistischer Aktivismus und unbedingter Optimismus jeweils einer Selbsttäuschung anheim gefallen ist: Der unbedingte Optimismus ist aus den Schriften Foucaults bis Mitte der 1970er Jahre schwerlich herauszulesen, im Gegenteil entspricht gerade die Mikrophysik der Macht in weiten Teilen dem Modell des politischen Pessimismus. Bis zu diesem Punkt konstruieren die Schriften Foucaults eine Welt, in der politische Lösungen und emanzipatorische Praxen – wie wir weiter unten sehen werden – keine Erfolgsaussichten haben oder nicht stattfinden können. Als Foucault seine Position als pessimistischen Aktivismus auslegt, hat er seine Analytik der Macht bereits stark relativiert und gleichzeitig die Souveränität und Freiheit des Einzelnen ganz neu konzipiert und damit seine vorherige pessimistische Position signifikant modifiziert.

Methodisch verfolge ich die Genealogie der Schriften in sechs Unterkapiteln, die den sechs idealtypischen Kategorien des politischen Pessimismus entsprechen.<sup>7</sup> Da Foucault seine Gegenstände, Methoden und theoretischen Einsichten wiederholt verändert, werden die Texte in chronologischer Reihenfolge analysiert, um die heterogenen Aussagen, die damit verbundenen Widersprüche und die immanente Entwicklung dieser Autorenschaft darstellen und gewichten zu können. Die Methoden und Ergebnisse der historischen Analysen Foucaults sollen und können hier nicht als solche zur Disposition gestellt werden, vielmehr interessieren die mit den Studien einhergehenden Deutungen der modernen Gesellschaft und die pessimistische bzw. optimistische Konstruktionsleistung der Schriften.<sup>8</sup>

## 6.2 NEGATIVER FORTSCHRITT

Eine pessimistische Position erschöpft sich nicht in einem Verfallsnarrativ u.a. weil aus einer Niedergangsbeschreibung nicht zwingend eine pessimistische Prognose folgt. Gleichwohl ist die Wahrnehmung eines Niedergangs in pessimistischen Konstruktionen ein dominantes Moment, gerade weil die Warnung

7 | Siehe hierzu Kapitel »Eine Anatomie des politischen Pessimismus«.

8 | Jede Geschichtsschreibung ist subjektive (Re-)Konstruktion, entsprechend befrage ich die von Foucault geleistete Darstellung von Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Durch meine Beobachtung zweiter Ordnung konstruiere ich mithin konstitutiv einen Werkszusammenhang – der auch anders möglich ist, und erschaffe den Gegenstand der Untersuchung, wie jede wissenschaftliche Untersuchung, selbst –, um Foucaults Argumentation an seiner theorieimmanenten Standpunktlogik zu vermessen.

vor der Degeneration eine Problematik erzeugt, die eine negative Weltsicht und damit den Mahnruf quasi empirisch begründet. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich Foucaults historische Analysen vom Narrativ des Niedergangs leiten lassen?<sup>9</sup>

Foucaults gesamtes Forschungsunternehmen lässt sich als Versuch einer detaillierten historischen Analyse der abendländischen Kultur charakterisieren.<sup>10</sup> Oder wie Foucault einen fiktiven Gesprächspartner am Ende der »Archäologie des Wissens« fragen lässt: als Suche nach dem »historisch-transzendentalen Schicksal des Abendlandes«.<sup>11</sup> Wobei Foucault gerade den zeitdiagnostischen Anspruch seiner historischen Analysen immer wieder hervorhebt: »Ich versuche eben zu diagnostizieren: die Gegenwart zu diagnostizieren.«<sup>12</sup> Werksgeschichtlich betrachtet wandelt sich der konkrete Gegenstand, an dem Foucault seine Zeitdiagnostik entwickelt, und die Genese der Moderne, verstanden als das »Schicksal des Abendlandes«, rekonstruiert: In den Schriften der 1960er Jahre fokussieren sich die Analysen auf Formen des Wissens (Wahnsinn/Vernunft, Medizin, Humanwissenschaft), in den 1970er Jahren auf Machtverhältnisse (vermittelt durch das Gefängnisssystem und die Sexualität), und ab Ende der 1970er Jahre bis zu seinem Tod 1984 stehen das Selbst/ Subjekt im Zentrum seines Denkens. Gleichwohl sind die Themen Wissen, Macht und Selbst sehr stark miteinander verbunden, und unabhängig von dem jeweiligen inhaltlichen Gegenstand verwendet Foucault als analytisches Raster ein konstantes Epochenschema.

Auffallend ist dabei zunächst die Mittelalter-Lücke, keine der großen Studien befasst sich mit diesem langen Zeitraum. Die 1000 Jahre die mit Mittelalter überschrieben werden können, sind sozusagen der blinde Fleck in Foucaults historischer Darstellung. Die Arbeiten setzen entweder ungefähr im Jahr 1500 ein oder beziehen sich auf die Antike, konkret auf das antike Griechenland, das Frühchristentum, die Patristik, also die 1000 Jahre zwischen

**9** | Darüber hinaus bietet ein solches Vorgehen den Vorteil, im Durchgang durch diese prominenten Schriften in Foucaults historische Argumentation und Theorie einzuführen.

**10** | Vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 496. Foucault selbst schreibt in diesem Zusammenhang: »Ich könnte sie als eine Analyse der für unsere Kultur charakteristischen kulturellen Tatsachen definieren.« Foucault 2001j, S. 776. Im Spätwerk wird Foucault dieses Forschungsinteresse auf die antiken Gesellschaften ausdehnen und ebenfalls die gegenwärtige Relevanz unterstreichen. »Ich bemühe mich um eine Diagnose der Gegenwart; ich versuche zu sagen, was wir heute sind und was das, was wir heute sagen, bedeutet.« Ebd., S. 776.

**11** | Foucault 2013, S. 299.

**12** | Foucault 1974b, S. 13.

500 v. Chr. und 500 n. Chr.<sup>13</sup> Bereits »Wahnsinn und Gesellschaft« beginnt mit der frühen Neuzeit, d.h. dem Ausgang des Mittelalters.<sup>14</sup> Diesen Startpunkt wählt er ebenso in »Die Ordnung der Dinge« und stellt sich die Aufgabe, die Geschichte »der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis in unsere Tage« zu verfolgen, um den Glauben an den ununterbrochenen Fortschritt der Vernunft zu dekonstruieren.<sup>15</sup> Der französischen Tradition der geschichtlichen Klassifizierung entsprechend, folgt der Renaissance im 17. Jahrhundert »das Zeitalter der Klassik« – d.h. die Periode vom Ende der Renaissance bis zur Revolution.<sup>16</sup> Die für Foucault spannendste Zeit bzw. die Phase, auf die seine Studien die größte Aufmerksamkeit richten, ist die »Schwelle der Modernität«,<sup>17</sup> also die im 18. Jahrhundert einsetzende Transformationsphase, durch die die Menschheit »von einer Welt in eine andere übergegangen« ist.<sup>18</sup> Die Übernahme dieses historischen Periodisierungsschlüssels und die damit verbundene Engführung der Untersuchungen zeigen, dass Foucault bei allen Revisionen der geschichtswissenschaftlichen Methoden die herausragende Bedeutung der Aufklärung und der Französischen Revolution anerkennt.<sup>19</sup> Auffallend ist jedoch, dass die historischen Darstellungen Foucaults nach der Überschreitung der Modernitätsschwelle gegen die Deutung eines geschichtlichen Fortschritts Partei ergreifen.

Bis hier bleibt zu konstatieren, dass Foucault mit dem Epochenschema Renaissance, Klassik, Moderne operiert.<sup>20</sup> Dass mit diesem Zeittableau die

**13** | Vgl. zu Foucaults Darstellung der Antike: Foucault 2008c und Foucault 2007b. Die Einsicht in diese historische Strukturierungspraxis Foucaults verdanke ich Wolfgang Eßbach: Vgl. Eßbach 2010, ab 21. Vorlesung: III. Morphologie.

**14** | Vgl. Foucault 2007c, S. 19f.

**15** | Vgl. Foucault 2012, S. 25.

**16** | Ferry und Renaut 1987, S. 84.

**17** | Foucault 2005q, S. 198. »Im Grunde habe ich nur einen einzigen historischen Untersuchungsgegenstand: die Schwelle der Modernität.«, S. 199. Später wird Foucault seine Analyse zeitlich zurückgewandt bis auf die Antike ausweiten: »Auch wenn die Aufklärung eine sehr wichtige Phase unserer Geschichte und der Entwicklung der politischen Technologien war, glaube ich, daß wir auf sehr viel entferntere Vorgänge zurückgehen müssen, wenn wir verstehen wollen, kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.« Foucault 1987a, S. 245.

**18** | Foucault 2005q, S. 197.

**19** | Vgl. hierzu beispielsweise: Foucault 1992, S. 28. oder Foucault 1990, S. 55-69.

**20** | Bezieht man jene Einteilung auf die Überlegungen aus »Die Ordnung der Dinge«, begründet sich die Aufteilung durch eine Veränderung der episteme, d.h. die maßgeblichen Wissensordnungen, welche die Erkenntnis strukturieren und damit determinieren. Episteme bilden das erkenntnistheoretische Fundament, auf welchem sich die für das Zeitalter spezifischen Diskurse ausbilden.

Erzählung eines negativen Fortschritts der europäischen Rationalität einhergeht, soll im Folgenden an drei Werken »Wahnsinn und Gesellschaft, »Überwachen und Strafen« und »Der Wille zum Wissen« exemplarisch gezeigt werden.<sup>21</sup> Die Kritik einer linearen Fortschrittserzählung durch Foucault reklamiert in ihrer methodischen Selbstbeschreibung lediglich, die Brüche und Diskontinuitäten der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Allerdings wird dieser Anspruch dadurch konterkariert, dass eine Gegenerzählung oder Gegengeschichte entwickelt wird, die als historischen Entscheidungs- und Knotenpunkt nicht das »Gewimmel der Diskontinuitäten«,<sup>22</sup> nicht die Kontingenz und Ambivalenz von positiven und negativen Ereignissen analysiert, sondern als Metaerzählung die Entgrenzung und Universalisierung einer negativen Rationalität (re-)konstruiert. Gerade dieses tragische Narrativ verleiht den wissenschaftlichen Darstellungen erst ihre Bedeutung und Faszination. Umgekehrt würden die Ausführungen ohne die zugrunde liegende Dramaturgie ihre politische Brisanz verlieren – ganz zu schweigen von ihrem Unterhaltungswert. Zu belegen ist weiterhin, dass Foucaults Analysen diese Entartung der Ratio bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts diagnostizieren, obwohl die Untersuchungen der historischen Quellen in den Hauptwerken um das Jahr 1850 enden und entsprechend zeitlich darüber hinausgehende Aussagen aus wissenschaftlichen Gründen nicht erlauben.

In »Wahnsinn und Gesellschaft« schreibt Foucault die Geschichte einer Ausschließung, indem er den »vernünftigen« Umgang mit dem Wahnsinn in Europa von der Renaissance bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfolgt.<sup>23</sup> Bereits im Vorwort wird explizit die Aufgabe gestellt, in der Tradition Friedrich Nietzsches »die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik [zu, Anm. d. A.] konfrontieren.«<sup>24</sup> Eingeleitet wird der Text programmatisch mit einem ironischen Zitat von Fjodor Dostojewskij: »Man wird sich seinen eigenen gesunden Menschenverstand nicht dadurch

**21** | Zudem werden die diese Publikationen flankierenden Interviews und Aufsätze herangezogen. An der Auswahl der drei Untersuchungsgegenstände Wahnsinn, Verbrechen und Sex zeigt sich auch Foucaults Präferenz für wissenschaftlich marginalisierte bzw. stigmatisierte Themen.

**22** | Foucault 2013, S. 13.

**23** | Vgl. hierzu auch Foucault 2001b, S. 235f. Anfang der 1960er Jahre glaubte Foucault auch noch, historische Ursprünge sinnvoll benennen zu können: »Man muß in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist.« Foucault 2007c, S. 7.

**24** | Foucault 2012, S. 10f. Vgl. zu Foucaults Nietzsche-Interpretation: Rehmann 2004 sowie Ferry und Renaut 1987.

beweisen können, daß man seinen Nachbarn einsperrt.«<sup>25</sup> Die anschließende Analyse der tragischen »Geschichte des Ausschlusses« versucht der abendländischen Vernunft genau dies nachzuweisen und den sogenannten »Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden«.<sup>26</sup> In der Renaissance leben die Wahnsinnigen – nach Foucault – noch in der Gesellschaft, d.h. sie sind in einem gewissen Sinne integriert, weil »[...] der Wahnsinn im gesellschaftlichen Blickfeld als ästhetische oder alltägliche Gegebenheit gegenwärtig ist; [...]«.<sup>27</sup> Die »Geisteskranken«, »Schwachsinnigen«, »Irren«, »Wahnsinnigen« usw. werden zwar verspottet oder verjagt, aber nicht systematisch durch Internierung ausgegrenzt. Der Wahnsinn hat als »Offenbarungsfunktion«, d.h. als »Erlebnis im Zustand der Freiheit« noch eine Stimme innerhalb der Gesellschaft.<sup>28</sup> »Bis ungefähr 1650 ist die abendländische Kultur für diese Formen der Erfahrung seltsam aufnahmebereit gewesen.«<sup>29</sup>

**25** | Foucault 2007c, S. 7. Im Vorwort schreibt Foucault: »Die Geschichte dieser großen Trennungslinie während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen; zugleich müssen wir sie aber auch in ihrer tragischen Versteinerung erscheinen lassen.« Ebd., S. 10. Und weiter heißt es: »Man muß in unserer Kultur von den ständig sich bewegenden und obstinaten Formen der Repression sprechen und nicht nur, um die Chronik der Moral und der Toleranz zu verfassen, sondern um als Grenze der abendländischen Welt und als Ursprung ihrer Moral die tragische Abtrennung der glücklichen Welt der Lust an den Tag zu bringen. Man muß schließlich und endlich von der Erfahrung mit dem Wahnsinn sprechen.« Ebd., S. 10. Foucault definiert seinen wissenschaftlichen Ansatz, im Sinne der »großen nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik« zu konfrontieren. Ebd., S. 11.

**26** | Ebd., S. 7. »Die Lepra verschwindet, die Leprakranken sind fast vergessen, aber die Strukturen bleiben. Oft kann man an denselben Orten zwei oder drei Jahrhunderte später die gleichen Formeln des Ausschlusses in verblüffender Ähnlichkeit wiederfinden. Arme, Landstreicher, Sträflinge, und »verwirrte Köpfe« spielen die Rolle, die einst der Leprakranke innehatte, und wir werden sehen, welches Heil von diesem Ausschuß für sie selbst erwartet wird oder für diejenigen, die sie ausschließen. Mit einem ganz neuen Sinn und auf einer völlig anderen Entwicklungsstufe bestehen die Formen fort, insbesondere jene bedeutendere Form einer rigorosen Trennung, die in sozialen Ausschluß, aber geistiger Reintegration besteht.« Ebd., S. 19, 22f. Der Fokus der Analyse liegt auf Frankreich, allerdings beansprucht Foucault darüber hinaus, eine gesamteuropäische Entwicklung zu beschreiben: »In anderen Ländern vollzieht sich die Internierung in anderen Formen, läßt sich aber für die gleiche Epoche nachweisen.« Ebd., S. 77.

**27** | Foucault 2001b, S. 236.

**28** | Foucault 1968, S. 104. und Foucault 2007c, S. 67.

**29** | Foucault 1968, S. 104.

Dies ändert sich in der französischen Klassik, die den Beginn einer »groß[en] Gefangenschaft« markiert.<sup>30</sup> Entscheidend für diese Entwicklung ist das Entstehen der Hospitäler, in die alle Arten von Außenseitern, Kriminellen, körperlich Kranken, Arbeitslosen und eben die sogenannten Wahnsinnigen eingeschlossen werden. Durch eine solche ausschließende Einschließung bzw. einschließende Ausschließung wird vor allem der Wahnsinn zum Schweigen gebracht. Foucault interpretiert diese neue Form der Segregation als für alle Gesellschaften des Abendlandes und damit für die gesamte »moderne Zivilisation« umfassend.<sup>31</sup> Die nächste und entscheidende Zäsur erfolgt der Betrachtung Foucaults folgend schließlich im Zuge der Transformation vom 18. zum 19. Jahrhundert. Erst jetzt entsteht ein wissenschaftlicher Diskurs, welcher den Wahnsinn als Geisteskrankheit begreift, und dieser Einschnitt ist der zentrale Punkt der Argumentation.<sup>32</sup> Von nun an werden die Wahnsinnigen systematisch und flächendeckend von den anderen Internierten separiert; es erfolgt eine differenziertere und feinere Trennung – die Isolierung des »Elends von der Unvernunft«. <sup>33</sup> Foucault beschreibt den Prozess, durch den »Wahnsinn und Geisteskrankheiten keine unmittelbare Bedeutung mehr besaßen und zum Gegenstand rationalen Wissens wurden [...]«, anhand der Gründung der Psychiatrien und Irrenhäuser (von Foucault exemplifiziert an den Reformkonzepten der Mediziner Philippe Pinel und Samuel Tuke), in denen der Wahnsinn von nun an ausschließlich unter seinesgleichen weilt, als Objekt der medizinischen Wissenschaften. Die Pointe der Argumentation ist, dass die Entstehung von Asylen und die »psychiatrische Sorge« um den Wahnsinn keineswegs einen geschichtlichen Fortschritt bedeutet, im Sinne einer Huma-

**30** | Foucault 2007c, S. 68.

**31** | Ebd., S. 363.

**32** | Es findet sich keine stringente oder eindeutige Definition des Begriffes »Diskurs« im Werk von Foucault. Allgemein lässt sich konstatieren, dass ein Diskurs nicht von einem Subjekt geführt wird, sondern der Diskurs ist eine Gesetzmäßigkeit, die Aussagemöglichkeiten und dies nach bestimmten Regeln vorgibt. Der Diskursbegriff hat sich in Foucaults Werk stark gewandelt und erreichte seinen theorieimmanenten Bedeutungshöhepunkt in der »Archäologie des Wissens«. In späteren Texten wurde der Diskurs der Macht untergeordnet: »Die Macht vollzieht sich über den Diskurs, denn der Diskurs ist selbst ein Element in einem strategischen Dispositiv aus Machtbeziehungen. Ist das klar? [...] Der Diskurs ist eine Reihe von Elementen, die innerhalb eines allgemeinen Machtmechanismus operieren. Darum muss man im Diskurs eine Folge von Ereignissen, zum Beispiel von politischen Ereignissen sehen, die der Macht als Vehikel dienen [...]«. Foucault 2003f, S. 595.

**33** | Joas und Knöbl 2004, S. 498. »Die historische Forschung hat denn auch die von Foucault postulierte »große Einsperrung« in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts mehrheitlich als Mythos zurückgewiesen.« Sarasin 2006, S. 31. Vgl. hier auch FN 22.



nisierung. Im Gegenteil, das Asyl ist ein Raum totaler Überwachung, Zwang und Disziplin.<sup>34</sup> Die Trennung der Wahnsinnigen von den Armen, Verbrechern oder Kranken hatte lediglich die Funktion, letztere vor ersteren zu schützen. Die medizinische Psychiatrie führt nicht zu einer »menschlicheren Behandlung«, sondern ist lediglich der »Wächter, um die anderen vor der konfusen Gefahr zu schützen, die durch die Mauern der Internierung schwitzte.«<sup>35</sup> Die moderne Gesellschaft kommuniziert jetzt zwar wieder mit dem Wahnsinn, im Gegensatz zum Zeitalter der Klassik, aber Gehör finden die Wahnsinnigen nur unter den von der medizinischen Vernunft diktierten Bedingungen – einer »Kolonisierung durch Medizin und Psychiatrie«<sup>36</sup>. Aus dem Wahnsinn wird eine Geisteskrankheit: »Was als »geisteskrank« bezeichnet wird, ist nur entfremdeter, in eben jene Psychologie, die ihn erst ermöglicht hat, entfremdeter Wahnsinn.«<sup>37</sup> Die »wirkliche« tragische Erfahrungsform des Wahnsinns lässt sich nun nur noch selten wahrnehmen, was Foucault als Verlust beschreibt und dabei vitalistische Argumente bemüht.<sup>38</sup>

»Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts manifestiert sich das Leben der Unvernunft nur noch im Aufblitzen von Werken wie Hölderlins, Nervals, Nietzsches oder Artauds, die unendlich irreduzibel auf jene Alienationen sind, die heilen, weil sie durch ihre eigene Kraft jenem gigantischsten moralischen Gefangenendasein widerstehen, das man gewöhnlich, wahrscheinlich in einer Antiphrase, die Befreiung der Irren durch Pinel und Tuke nennt.«<sup>39</sup>

**34** | »Der Ausschluß des Wahnsinnigen ist beispielsweise einer der unzähligen Machteffekte des rationalen Diskurses.« Foucault 2005q, S. 200.

**35** | Foucault 2007c, S. 363.

**36** | Foucault 2003d, S. 102. »Es gibt keine gemeinsame Sprache, vielmehr es gibt sie nicht mehr.« Foucault 2007c, S. 8.

**37** | Foucault 1968, S. 116.

**38** | Siehe hierzu auch: »Diese Alienation bezeichnet den Prozeß, in dem das Subjekt durch eine doppelte Bewegung seiner Freiheit verlustig geht: durch die natürliche Bewegung seines Wahnsinns und die juristische Aberkennung seiner Rechte, die ihn unter die Gewalt eines anderen geraten läßt. [...] Als im neunzehnten Jahrhundert entschieden wird, daß der Mensch der Unvernunft ins Hospital gebracht wird, und als gleichzeitig die Internierung zu einem Akt der Therapie wird, mit dem auf die Heilung eines Kranken abgezielt wird, geschieht das durch einen Gewaltakt, der diese verschiedenen Themen der Alienation und jene vielfältigen Gesichter des Wahnsinns zu einer konfusen Einheit reduziert, denen der klassische Rationalismus stets die Möglichkeit zu erscheinen gegeben hatte.« Foucault 2007c, S. 128.

**39** | Ebd., S. 536. Foucault sagt 1962 in einem Interview, dass ihn »eine gewisse Form der Gegenwart des Wahnsinns in der Literatur« zu der Studie motiviert habe. Foucault 2001b, S. 235.

Foucaults Darstellung romantisiert vor dem Hintergrund des Superlativs, des »gigantischsten moralischen Gefangenendasein[s]«, die Unvernunft und damit die Renaissance als das Zeitalter, das dem Wahnsinn noch eine Stimme gab. Nur noch die Schriften weniger Literaten erlauben in der Moderne, »der Erfahrung des Wahnsinns eine Tiefe und ein Offenbarungsvermögen zurückzugeben, die durch die Einschließung vernichtet worden waren.«<sup>40</sup> Die moderne Vernunft etabliert eine Hierarchie zwischen sich und dem Wahnsinn – »ein Ungleichgewicht, das nicht mehr beseitigt werden kann.« Der Wahnsinn nimmt in der Beziehung zu sich selbst einen Objektstatus ein und wird seiner selbst »entfremdet«.<sup>41</sup>

Im Umkehrschluss benötigt die Vernunft die einschließende Ausschließung des Wahnsinns, um sich selbst konstruieren zu können.<sup>42</sup> Anders formuliert: Der Wahnsinn wird als Objekt der Vernunft geschaffen, und gleichzeitig erschafft die Vernunft das vernünftige Subjekt, welches den Wahnsinn erkennt.<sup>43</sup> Das vernünftige Wissen zwingt in der Folge jeden Menschen in die binäre Logik von Vernunft und Wahnsinn: »Wenn du nicht wie jedermann bist, bist du abnormal, wenn du abnormal bist, bist du krank.«<sup>44</sup> Dass jeder Wahrheitsanspruch auf der Prämisse baut, selbst nicht unwahr und ebenso wenig nicht-wahnsinnig zu sein, ist erkenntnistheoretisch nicht zu bestreiten,

**40** | Ebd., S. 237.

**41** | Foucault 2007c, S. 461.

**42** | Darüber hinaus weist Foucault der Internierung eine ökonomisch/politische positive Funktion nach, die an eine marxistische Argumentation erinnert: »Aber außerhalb der Krisenzeiten gewinnt die Internierung einen anderen Sinn. Ihre repressive Funktion wird durch eine neue Nützlichkeit ergänzt. Es geht nicht mehr darum, die Arbeitsscheuen einzusperren, sondern darum, den Eingesperrten Arbeit zu geben und sie so in den Dienst der allgemeinen Prosperität zu stellen. Folgende Alternative stellt sich klar: billige Arbeitskräfte in den Zeiten der Vollbeschäftigung und der hohen Löhne; in Zeiten der Arbeitslosigkeit jedoch Resorption der Müßiggänger und Schutz der Gesellschaft gegen Agitation und Aufstände.« Ebd., S. 85. Foucault legt also den Schluss nahe, dass es nicht nur die Logik der Vernunft ist, die den Wahnsinn und alles andere interniert, sondern, dass die Bourgeoisie ihren ökonomischen Nutzen aus der Internierung zieht. Vgl. ebd., S. 76. Foucaults Abkehr vom Marxismus ist indes verbunden mit einer pessimistischen Verschiebung: Im Glauben an eine kommunistische Gesellschaft konnte er noch naiv davon ausgehen, dass Psychopathologien das Produkt der kapitalistischen Entfremdung sind und folgern: »Wahre Psychologie« müsse »sich wie alle Humanwissenschaften das Ziel setzen, den Menschen von seiner Entfremdung zu befreien.« Foucault 2001k, S. 25. Zur ideengeschichtlichen Verwandtschaft von Foucaults Machtkonzept mit Karl Marx: Vgl. Foucault 2005k, S. 228ff.

**43** | Vgl. Foucault 2008a, S. 48.

**44** | Foucault 2005q, S. 189.

pessimistisch wird jene Einsicht jedoch durch die von Foucault vorgenommene zeitdiagnostische Verallgemeinerung dieser Gesetzmäßigkeit: »All diese für Gesellschaften konstitutiven Gegensätze reduzieren sich heute in Europa auf den einfachen Gegensatz zwischen ›normal‹ und ›pathologisch‹.«<sup>45</sup> So radikalisiert Foucault, in einem Interview vom 16. Juni 1973, seine Analyse über den Wahnsinn:

»Heute entwickelt sich die Welt auf ein Klinikmodell hin, und die Regierung übernimmt eine therapeutische Funktion. [...] Die Welt ist eine große Anstalt, in der die Regierenden die Psychologen und das Volk die Patienten sind. Tag für Tag erweitert sich die Rolle der Kriminologen, der Psychiater und all derer, die das geistige Verhalten der Menschen untersuchen. Deshalb ist die politische Macht dabei, eine neue Funktion zu übernehmen, nämlich die therapeutische.«<sup>46</sup>

Die Historie des Wahnsinns ist in dieser Darstellung augenscheinlich ein negativer Fortschritt, weil zwar eine Rationalisierung des Wissens und der Machttechniken zu beobachten sind, aber der Wahnsinn seiner ursprünglichen Selbsterfahrung beraubt wird.<sup>47</sup> Dass die Suche nach diesem ›Punkt Null‹ der Erfahrung des Wahnsinns dem Hinterherlaufen einer Fata Morgana gleichkommt, wird Foucault später erkennen und betonen, dass auch der Wahnsinn immer schon unter den Bedingungen der Macht gedacht werden muss.<sup>48</sup> Dennoch, der Sieg der Vernunft erscheint im Narrativ von Wahnsinn und Gesellschaft als Niederlage, weil die ursprünglich tragische Erfahrungsform des Wahnsinns durch die moderne Vernunft verdrängt, ausgegrenzt und zunehmend verunmöglicht wird.<sup>49</sup> Der Wahnsinn ist in der Moderne nur noch als Pathologie erfahrbar.<sup>50</sup> Gleichzeitig zeigt diese Schilderung, dass auch die

**45** | Foucault 2001j, S. 773. »Mit anderen Worten, der Gegensatz zwischen Wahnsinn und Vernunft dient als Ersatzgegensatz, der es gestattet, alle alten Gegensätze unserer Kultur in den stets gleichen, souveränen Hauptgegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zu übersetzen.« Ebd., S. 773.

**46** | Foucault 2002i, S. 539f.

**47** | Vgl. Foucault 2007c, S. 29. »[D]as Verhältnis von Vernunft und Unvernunft ist für die Kultur des Abendlandes eine der Dimensionen ihrer Ursprünglichkeit.« Unterstellt ist damit, dass eine »Ursprünglichkeit« im Umgang mit dem Wahnsinn im historischen Verlauf verloren ging. Ebd., S. 9. Weitere Selbstdeutungen der Aktualität der eigenen Beobachtung: Vgl. Foucault 2005q, S. 189.

**48** | Vgl. Kohler 1992, S. 160.

**49** | »Foucault schreibt eine Dekadenzgeschichte des Wahnsinns am Leitfaden einer ursprünglichen Erfahrung des Wahnsinns, dessen Ursprünge und Verheißungen sich in den Tiefen der Geschichte verlieren.« Brinkmann 2004, S. 85.

**50** | Vgl. Foucault 2001j, S. 774.

Vernunft nur durch den Wahnsinn sich ihrer selbst versichern kann, »ein kulturelles Faktum, das der abendländischen Welt seit dem neunzehnten Jahrhundert eigen ist.«<sup>51</sup>

»Wahnsinn und Gesellschaft« basiert auf dem Narrativ eines negativen Fortschritts, der als Erzähl-Form ebenfalls die Studie »Überwachen und Strafen« trägt. Die Schrift zum Gefängnisystem beginnt mit der dreieinhalbseitigen Schilderung einer grausamen Hinrichtung im Jahre 1757, direkt im Anschluss zitiert Foucault den peniblen und rigiden Tagesablauf »»für das Haus der jungen Gefangenen in Paris«« im Jahr 1838:<sup>52</sup> »Das eine Mal eine Leibesmarter, das andere Mal eine Zeitplanung.«<sup>53</sup> Diese beiden exemplarischen Szenen liegen lediglich acht Jahrzehnte auseinander, illustrieren aber den fundamentalen Kontrast im Umgang mit den Kriminellen, der nicht nur als eine Veränderung der okzidentalen Strafpraxis, sondern darüber hinaus als eine tiefgreifende Transformation der Machtmechanismen zu interpretieren ist.<sup>54</sup> Die direkte Gewaltanwendung der Marter war typisch für das rachsüchtige Strafsystem des klassischen Zeitalters, aber diese Technologie der Macht, die sich der eigenen Mächtigkeit durch Verausgabung vergewissern muss, schwindet um 1800 zunehmend.<sup>55</sup> Es entwickelt sich eine komplett neue Form der Machtausübung, und sie wird hegemonial: Ein »Machtsystem, das in einer Gesellschaft wie der unseren einheitlich als disziplinarisch bezeichnet werden kann, das heißt, das Disziplinarsystem ist die allgemeine Form, in der Macht sich abspielt, sei sie nun im Staatsapparat lokalisiert oder diffus in einem allgemeinen System.«<sup>56</sup> Die Disziplin beschreibt eine Subjektivierungsform, »die eine permanente Kontrolle und lückenlose Überwachung«<sup>57</sup> erlaubt, indem Raum und Zeit strukturiert werden, Personen hierarchisch gegliederte

**51** | Foucault 2007c, S. 550.

**52** | Foucault 2010, S. 12.

**53** | Ebd., S. 14.

**54** | Wichtig ist hier der Hinweis, dass Foucault offiziell nicht den Anspruch erhebt, eine Theorie der Macht zu formulieren, seine Texte aber letztlich genau darauf hinauslaufen.

**55** | Foucault 2005f, S. 144 »Die Maschen des Netzes waren zu groß, so dass zahllose Dinge, Elemente, Verhaltensweisen und Prozesse der Kontrolle durch die Macht entgingen.« Foucault 2005k, S. 231.

**56** | Foucault 2015, S. 313f. Anzumerken ist hier, dass Foucault seine Machtdefinition permanent weiterentwickelt hat und in späteren Texten die Disziplinarmacht lediglich als eine Form der Machtausübung verstanden wissen möchte. Im weiteren Verlauf möchte Foucault auch nicht mehr länger von der »Macht«, sondern von »Machtbeziehungen« sprechen. Allerdings verwenden seine Texte bis zu dieser Erklärung mehrheitlich den Terminus Macht und setzen die Begriffe Macht, Machtverhältnis, Gewalt, Herrschaft usw. weitergehend undifferenziert synonym. Vgl. Lemke 2009, S. 479.

**57** | Foucault 2005k, S. 234.

Positionen zugewiesen bekommen und die Effizienz aller gesellschaftlichen Prozesse gesteigert wird:

»Wir können sagen, dass die Disziplin das einheitliche technische Verfahren ist, durch welches die Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als ›politische‹ Kraft zurückgeschraubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird. Das Wachstum einer kapitalistischen Wirtschaft hat die Eigenart der Disziplinargewalt hervorgerufen, deren allgemeine Formeln, deren Prozeduren zur Unterwerfung der Kräfte und der Körper, deren ›politische Anatomie‹ in sehr unterschiedlichen politischen Regimen, Apparaten oder Institutionen eingesetzt werden können.«<sup>58</sup>

Bis Mitte der 1970er Jahre erscheint die Disziplin zudem eingebettet in ein System der Macht, »als eine permanente Strategie, die man auf der Grundlage des Bürgerkrieges denken muss.«<sup>59</sup> Disziplin ist sozusagen eine Strategie im Bürgerkrieg um die bzw. der Macht. Dieses Machtkonzept entwickelt der französische Philosoph ausgehend von Nietzsche und fasst Macht mit den Kategorien »Kampf«, »Konfrontation«, »Schlacht« und »Krieg«. Foucault bestimmt vor jenem Hintergrund, dass Macht nicht dauerhaft besessen oder erobert werden kann, dass sie alle gesellschaftlichen Sphären durchdringt und sich somit nicht in der staatlichen Souveränität und dem Gesetz erschöpft. Foucaults Machtdefinition bricht weiterhin mit der Vorstellung, Macht und Wissen wären unabhängig voneinander. Stattdessen gibt er mit Nietzsche zu bedenken, dass »[...] hinter jedem Wissen, jeder Erkenntnis letztlich ein Machtkampf steckt. Wissen ist nicht frei von politischer Macht, sondern eng mit ihr verwoben.«<sup>60</sup> D.h. Wissen produziert Macht und umgekehrt, somit gibt es »kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«<sup>61</sup>

Davon ausgehend stellt sich die Analyse »Überwachen und Strafen« die allgemeine Aufgabe, die »Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen« zu schreiben, um am konkreten Gegenstand des Gefängnisses vorzuführen, wie Machtverhältnisse »eine Reihe positiver und nutzbringender Effekte« zeitigen.<sup>62</sup> Die Disziplinarmacht des Strafsystems wirkt – wie der zitierte Einstieg des Buches verdeutlicht – im 19. Jahrhundert nicht mehr primär durch die Marter auf den Körper des Delinquenten, sondern ist subtiler und perfider geworden. Anhand der Gestaltung und Gliederung von Raum und Zeit wirkt die Macht in veränderter Form, nicht mehr um die Körper zu zerstören, sondern durch unterwerfende Disziplinierung Subjekte zu schaffen

**58** | Foucault 2010, S. 284.

**59** | Foucault 2015, S. 311f.

**60** | Foucault 2002c, S. 706.

**61** | Foucault 2010, S. 39.

**62** | Ebd., S. 34f.

und deren Handlungen zu steuern.<sup>63</sup> Folter und Todesstrafe werden seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunächst nicht-öffentlich und dann immer weniger eingesetzt, stattdessen steigt die Anzahl der Internierungen in Gefängnissen. Die Einsperrung wird in dieser Phase überhaupt erstmalig zur hegemonialen Strafform. Innerhalb der geschlossenen Räume des Gefängnisses herrschen Administration und Wärter im Rahmen einer gewissen Autonomie, die aber in eine gesamtgesellschaftliche Logik eingebettet ist:

»Jedoch liegt die Wurzel dieser Autonomie gerade in der Tatsache, daß man vom Gefängnis erwartet, »nützlich« zu sein, in der Tatsache, daß die Freiheitsberaubung, die ein gesetzlicher Entzug eines idealen Gutes sein sollte, von Anfang an eine positive Rolle zu spielen hatte: Transformationen an den Individuen vorzunehmen.«<sup>64</sup>

Konkret erfolgt die »intentionale« Transformation der Internierten durch Disziplinierung, d.h. Dressur und Zurichtung. »Statt einer globalen, auf die Masse zielenden Kontrolle bedurfte es einer Kontrolle jedes Einzelnen in seiner Leiblichkeit und seinem gesamten Tun.«<sup>65</sup> In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass das Gefängnisssystem durch alle »»fruchtbaren« Reformperioden«<sup>66</sup> hindurch bei der Erreichung des offiziellen Ziels, »vom Gesetz definierte Vergehen«<sup>67</sup> zu reduzieren, erfolglos bleibt. Die Täter werden nach der Haft weiter als Delinquenten durch eine »Reihe von Stigmatisierungen« verfolgt und damit aktiv die Transformation zu nicht-kriminellen intelligiblen Subjekten verhindert. Aber Foucault zufolge ist auch die Entstehung eines solchen Delinquentenmilieus ein Ziel der etablierten Macht. Erklärt wird dies dadurch, dass das offizielle Ziel, die »Straftaten zu unterdrücken«, lediglich vorgeschoben ist, in Wirklichkeit ziele das Gefängnisssystem darauf, »die Überschreitung des Gesetzes in einer allgemeinen Taktik der Unterwerfungen

**63** | Die Überwachung ist derweil Teil einer übergeordneten Steigerungslogik der Macht: »[U]m aus den Körpern das Maximum an Zeit und an Kräften herauszuholen, werden die komplexen Methoden der Zeiteinteilung, der kollektiven Dressuren, der Übungen, der zugleich globalen und detaillierten Überwachungen eingesetzt. [...] Wenn der ökonomische Aufstieg des Abendlandes auf die Verfahren zurückzuführen ist, welche die Akkumulation des Kapitals ermöglicht haben, so kann man vielleicht sagen, daß die Methode zur Bewältigung der Akkumulation von Menschen die politische Überholung der traditionellen, rituellen, kostspieligen, gewaltsamen Machtformen ermöglicht haben, die alsbald obsolet wurden und von einer verfeinerten und kalkulierten Technologie der Unterwerfung/Subjektivierung abgelöst wurden.« Ebd., S. 282f.

**64** | Ebd., S. 318.

**65** | Foucault 2005k, S. 232.

**66** | Foucault 2010, S. 349.

**67** | Ebd., S. 350.

zweckmäßig zu organisieren [...]. Die »Niederlage« des Gefängnisses ist von daher zu verstehen.«<sup>68</sup> Foucault markiert die Begriffe »»fruchtbare« Reformperioden« und »»Niederlage« des Gefängnisses« mit Anführungszeichen, um anzuzeigen, dass zwar das offizielle Ziel nicht erreicht wird, dafür aber ein anderes: »Das Strafsystem ist ein Apparat zur differenzierten Behandlung der Gesetzwidrigkeiten, nicht zu ihrer globalen Unterdrückung.«<sup>69</sup> Es wird damit ein intentionaler Zusammenhang konstruiert: Kriminalität besitzt einen »gewissen ökonomischen und politischen Nutzen«: »Je mehr Kriminelle, desto mehr Verbrechen. Je mehr Verbrechen, desto größer die Angst in der Bevölkerung. Und je größer die Angst in der Bevölkerung, desto akzeptabler und wünschenswerter das System der polizeilichen Kontrolle.« Der »wirtschaftliche Nutzen« entsteht wiederum durch die von kriminellen »Zuhältern« organisierte »Prostitution«, deren »Profite in Richtung ökonomischer Kreisläufe wie des Hotelwesens und auf Bankkonten« gelenkt werden.<sup>70</sup> Es erscheint mehr als fraglich – soll hier aber dahingestellt bleiben –, ob diese Begründung ausreicht, um den Fortbestand des Strafsystems zu erklären.

Die Analyse beansprucht darüber hinaus, einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang aufzudecken, der sich seit dem klassischen Zeitalter durch eine »fortschreitende Ausweitung der Disziplinarsysteme« auszeichnet.<sup>71</sup> Das auffälligste Anzeichen dessen ist die »Mutation des Strafwesens an der Schwelle zur Moderne«<sup>72</sup>, welche sich an der paradigmatischen Form des Panoptikums ablesen lässt. Die Architektur des Panoptikums erlaubt mittels der Umkehrung der Theatersituation totale Überwachung: »Nun, genau das passiert in der Moderne: Die Verkehrung des Anblickes in Überwachung.«<sup>73</sup> Die isolierten Insassen sind nunmehr der zentralen und potenziell permanenten Beobachtung durch die Wächter ausgesetzt.<sup>74</sup> Wenig überraschend ist dann der Hinweis: »Die Sichtbarkeit ist eine Falle.«<sup>75</sup> Denn es entsteht ein System

**68** | Ebd., S. 351.

**69** | Ebd., S. 113.

**70** | Foucault 2005k, S. 238.

**71** | Foucault 2010, S. 269.

**72** | Ebd., S. 178.

**73** | Foucault 2015, S. 42.

**74** | Vgl. Foucault 2010, S. 256ff. »Das lückenlose Strafsystem, das alle Punkte und alle Augenblicke der Disziplinaranstalt erfasst und kontrolliert, wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend. Es wirkt *normend, normierend, normalisierend*.« Ebd., S. 236.

**75** | Ebd., S. 257. »Das Panopticon ist vielseitig einsetzbar: es dient zur Besserung von Sträflingen, aber auch zur Heilung von Kranken, zur Belehrung von Schülern, zur Überwachung von Wahnsinnigen, zur Beaufsichtigung von Arbeitern, zur Arbeitsbeschaffung für Bettler und Müßiggänger.« Ebd., S. 264.

vollkommender Kontrolle und Überwachung, mit dem Ziel, die Gefangenen zu politisch und ökonomisch intelligiblen Subjekten zu formen.<sup>76</sup>

Die historische Untersuchung endet mit Quellen, die um das Jahr 1850 datieren, gleichwohl konstatiert Foucault explizit, dass sich am »Prinzip der Straftaft« und »Machtmaschinerie« als panoptische Überwachung und Disziplinierung seit 150 Jahren nichts geändert habe: »[E]ine ausgeklügelte Technik der Normenkontrolle« hat sich »ungebrochen bis heute entwickelt.«<sup>77</sup> Eine Einschätzung, die methodisch fragwürdig erscheint, zumal die Spanne zwischen 1850 und 1975 nicht untersucht wird. Dessen ungeachtet entspricht diese Diagnose jedoch dem Anspruch der Untersuchung, »die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.«<sup>78</sup> Vergleichbar zur leitenden These in »Wahnsinn und Gesellschaft« widerspricht Foucault dabei allen historischen Deutungen, die das westlich-atlantische Projekt der Moderne als positive Zäsur auslegen, denn die »Aufklärung«, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden.<sup>79</sup> Die Internierungspraxis und darüber hinaus die abendländischen Gesellschaften als Ganzes sind seit 1800 nur vordergründig fortschrittlicher, im Sinne von aufgeklärter, humaner, demokratischer usw. geworden. Stattdessen wirken hinter dem Rücken der Menschen die »impliziten Systeme« [...] »die ohne unser Wissen unser alltägliches Verhalten bestimmen« – »eine Art permanenter Unterdrückung im Alltagsleben.«<sup>80</sup> Im Zuge der Abkehr von einer sich martialisch-verausgabenden Bestrafungspraxis haben sich die Machttechniken insgesamt verändert, in Form der Disziplin sind sie effektiver, subtiler und produktiver geworden.<sup>81</sup> Foucault möchte eine rein negative, d.h. auf negative Wirkungen beschränkte Analyse der Macht aufgeben und gerade die pro-

**76** | »Und letzten Endes zeitigt die Gefängnisarbeit doch einen ökonomischen Effekt, indem sie Individuen produziert, die nach den allgemeinen Normen einer industriellen Gesellschaft mechanisiert sind. [...] Fabriziert werden Maschinen-Individuen, aber auch Proletarier.« Ebd., S. 311. Wobei sich die Frage aufdrängt, inwiefern Foucault in dieser Studie seinem eigenen Ziel gerecht wird, die Macht nicht negativ anhand von Überwachung, Verboten und Unterdrückung zu beschreiben. In »Überwachen und Strafen« bleibt Foucault in weiten Teilen einer negativen Deutung von Macht als Zwang und Repression verhaftet.

**77** | Ebd., S. 382. Vgl. auch, S. 350.

**78** | Ebd., S. 43.

**79** | Ebd., S. 285.

**80** | Foucault 1974b, S. Buchumschlag; Foucault 2008a, S. 97.

**81** | In seinen Vorlesungen zur »Gouvernementalität« revidiert Foucault o.g. Ansichten und vertritt die These, dass die grenzenlose Disziplinierung und Kontrolle ebenso unökonomisch und unproduktiv seien, zur Effizienzsteigerung verwandeln gouvernementale Machttechniken in der Moderne durch das Prinzip der Freiheitlich und Freiwilligkeit vor allem Fremdzwänge in Selbstzwänge. Vgl. Foucault 2014 und Foucault 2006.



duktiven erschaffenden Aspekte der Macht herausstellen.<sup>82</sup> Entscheidend ist, dass diese Entwicklung nicht nur die kriminellen Gefängnisinsassen betrifft, sondern alle Menschen in der »modernen Gesellschaft«.<sup>83</sup> Die im 18. Jahrhundert entwickelten Machttechniken durchdringen den Gesellschaftskörper in seiner Gesamtheit. Als »Disziplinarindividuum« werden die Menschen in der »Disziplinargesellschaft«<sup>84</sup> durch »ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen« überhaupt erst als Subjekte geschaffen: »Der erkennbare Mensch (Seele, Individualität, Bewusstsein, Gewissen, Verhalten ...) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung.«<sup>85</sup> Ziel der »analytischen Erfassung« durch die Macht ist es, »die Gesellschaftskräfte zu steigern – die Produktion zu erhöhen, die Wirtschaft zu entwickeln, die Bildung auszudehnen, das Niveau der öffentlichen Moral zu heben; zu Wachstum und Mehrung beizutragen.«<sup>86</sup>

»Wir sind weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selbst in Gang halten – jeder ein Rädchen.«<sup>87</sup>

In der panoptischen Gesellschaft sitzen die Menschen nicht länger auf den Tribünen und beobachten die wenigen auf der Bühne, sondern jeder ist Teil und wirkt mit an den alles durchziehenden Machtbeziehungen. Jeder kann jeden überwachen und wird im Umkehrschluss permanent überwacht. Das Subjekt bzw. die Individualität, schreibt Foucault, wird in dieser Gesellschaft somit nicht nur unterworfen, sondern durch die Machttechnik der Überwachung erst hergestellt, und der erkennbare Mensch ist der Effekt solcher Machtverhältnisse, an denen er selbst mitwirkt. Zwischen dem Machtausübenden und demjenigen, der Macht erfährt, kann nicht mehr unterschieden werden: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selbst aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«<sup>88</sup> Inwiefern Foucault einen Ausweg aus diesem Zusammenhang aufzeigt, wird in Kapitel »Fluchtpunkt

**82** | »So daß ich all das, was in der ›Ordnung des Diskurses‹ die Verhältnisse der Macht zum Diskurs als negative Mechanismen von Verknappung dargestellt hat, sehr gern über Bord werfen würde.« Foucault 1978b, S. 105.

**83** | Foucault 2010, S. 393.

**84** | Ebd., S. 276.

**85** | Ebd., S. 394.

**86** | Ebd., S. 267.

**87** | Ebd., S. 279.

**88** | Ebd., S. 260.

Subjekt« diskutiert, in »Überwachen und Strafen« bleibt die Möglichkeit, der totalen Überwachung und Disziplinierung zu entkommen, jedenfalls auffällig unthematisiert.

Festzuhalten bleibt: Die Rationalisierung des Strafvollzuges muss in einem größeren Zusammenhang gesehen werden, denn die im Gefängnis eingesetzten Mechanismen wirken auf alle Bereiche der modernen Gesellschaft. Um dies zu illustrieren, verwendet Foucault die Metapher des Archipels und merkt an, das »Kerker-Archipel überträgt nun diese Technik vom Justizapparat auf den gesamten Gesellschaftskörper« und diagnostiziert die »Allgegenwart der Disziplinaranlagen und der Kerkerapparate.«<sup>89</sup> Dem Gleichnis zufolge verteilen sich die Gefängnisse dezentral über den gesamten Raum, wie die Inseln eines Archipels, deren Gravitationsfelder auf die umliegenden Bereiche wirken. Das Gefängnis war somit nur ein exemplarisches Beispiel für Disziplinarmächte, welches alle okzidentalen Gesellschaften erklären soll. Die Disziplinarmacht und die mit ihr einhergehende »Normalitätskontrolle« stoppen nicht an den Gefängnismauern, was sich anschaulich an der »Disziplinartechnik« in Schulen zeigt, »die eine permanente Kontrolle und lückenlose Überwachung ermöglicht.«<sup>90</sup> Normenkontrolle und Disziplinierung sind Techniken der Macht, die ebenso in Kasernen, Schulen, Internaten, Spitälern, Psychiatrien, Fabriken, Sittlichkeitsvereinen, Arbeitersiedlungen, Wohnheimen, Asylen, Lehrlingsheimen, Waisenhäusern, Wohlfahrtsgesellschaften usw. universell geworden sind.<sup>91</sup>

An dieser Stelle wird offensichtlich, wie umfassend der Gesellschaftsbegriff und der zeitdiagnostische Anspruch von »Überwachen und Strafen«

**89** | Ebd., S. 385f. »Davon abgesehen glaube ich allerdings, daß die Techniken der Macht im Laufe der Geschichte übertragbar sind, von der Armee zur Schule und so weiter. Ihre Geschichte ist relativ autonom gegenüber der Entwicklung der ökonomischen Prozesse.« Foucault 2008a, S. 114. Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass Alexander Issajewitsch Solschenizyn 1973 – also zwei Jahre vor »Überwachen und Strafen« – sein Werk »Der Archipel Gulag« in Frankreich publizierte. Vgl. Solženicyn 1999.

**90** | Foucault 2005k, S. 234.

**91** | Vgl. Foucault 2010, S. 383 und 385. Siehe zu den Dimensionen dieser Entwicklung auch: S. 175ff. sowie 257f. In jenem Zusammenhang erscheint auch der Machtbegriff seltsam unterkomplex, so definiert Foucault Macht teilweise in einer Art, dass ihr produktiver, diffuser, nicht-subjektiver Charakter kaum zu erkennen ist: »Alle Welt weiß schließlich auch, dass die Gesetze von den einen gemacht und den anderen aufgezungen werden. [...] Denn wenn man sich die Dokumente ansieht, dann ist man erstaunt darüber, mit welchem Zynismus die Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts sehr genau sagte, was sie tat, was sie tun wollte, und warum. Für sie, die die Macht innehatte, war der Zynismus eine Form von Stolz.« Foucault zufolge »[...] stößt man offen lesbar auf eine

einzuschätzen ist, denn der Begriff Gesellschaft bezeichnet alle Dimensionen einer Machtordnung:

»Wir leben in der Gesellschaft des Richter-Professors, des Richter-Arztes, des Richter-Pädagogen, des Richter-Sozialarbeiters; sie alle arbeiten für das Reich des Normativen; ihm unterwirft ein jeder an dem Platz, an dem er steht, den Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen, die Fähigkeiten, die Leistungen.«<sup>92</sup>

Diese negative Diagnose ist im Präsens verfasst, womit Foucault im letzten Kapitel von »Überwachen und Strafen« unzweideutig Aussagen über die Gegenwartsgesellschaft der 1970er Jahre trifft.<sup>93</sup> Nicht eine kontinuierliche Verbesserung zeichnet demnach die moderne Gesellschaft aus, ein Fortschritt wird nicht komplett bestritten, aber die »Verallgemeinerung der Disziplinaranlagen« beschreibt einen negativen Fortschritt.<sup>94</sup> Foucault interpretiert den Übergang zur modernen Strafpraxis zweifelsohne nicht als Verbesserung, sondern als »dunkle Kehrseite«<sup>95</sup> der Entwicklung: er skizziert zwar eine Ra-

absolut bewusste, organisierte und reflektierte Strategie in einer Masse unbekannter Dokumente, die den wirklichen Diskurs einer politischen Aktion bilden. Die Logik des Unbewussten muss daher durch eine Logik der Strategie ersetzt werden.« Foucault 2002j, S. 886f.

**92** | Foucault 2010, S. 392f. Gleichwohl betont Foucault am Ende von »Überwachen und Strafen« »das Gefängnis als Relaisstation in einem allgemeinen Netz der Disziplinen und Überwachungen, das Gefängnis als Maschine in einem panoptischen System. Das soll nicht heißen, daß nichts verändert werden kann oder daß es für eine Gesellschaft wie die unsrige ein für allemal unverzichtbar ist.« Ebd., S. 394. Wie Foucault sich einen solchen Ausweg denkt und wie dieser Lösungsansatz vor den von ihm aufgeworfenen Problemen zu bewerten ist, wird im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« eingehend diskutiert.

**93** | Dies abstreitend will Foucault die Tragweite seiner Aussagen retrospektiv in einem Interview nicht in dieser Universalität verstanden wissen: »Ich analysiere stets sehr genaue und genau lokalisierte Phänomene: zum Beispiel die Bildung von Disziplinarsystemen in Europa des achtzehnten Jahrhunderts. Ich tue das nicht, um zu sagen, die westliche Zivilisation sei in jeder Hinsicht eine Zivilisation der Disziplin.« Foucault 2008a, S. 112f. An dieser Stelle sei auf die Diskrepanz der Aussagen lediglich verwiesen.

**94** | »Ich habe in der Tat den Eindruck, dass wir in einer Gesellschaft mit einer Disziplinarmacht leben, das heißt mit Apparaten, deren Form die Beschlagnahme, deren Ziel die Konstituierung von Arbeitskraft und deren Instrument der Erwerb von Disziplin oder Gewohnheiten ist. Mir scheint, dass sich seit dem 18. Jahrhundert die Apparate zur Herstellung von Disziplin, zur Annahme von Gewohnheiten immer stärker vermehrt, verfeinert, spezialisiert haben.« Foucault 2015, S. 322. Auch an anderer Stelle unterstreicht er die gegenwärtig-zeitdiagnostische Dimension seiner Studien. Vgl. ebd., S. 59.

**95** | Foucault 2010, S. 285.

tionalisierung der Machtausübung, aber als negativen Steigerungsprozess in eine dystopische Gegenwartsgesellschaft, der totalen Überwachung. Dabei erinnert die Zeitdiagnose in ihrer düsteren Universalität an George Orwells Schilderungen im Roman »1984«.<sup>96</sup>

Das dritte Buch, in welchem die Analyse dem Narrativ eines negativen Fortschrittes folgt, ist »Der Wille zum Wissen«. Hier stellt Foucault sich die Aufgabe: »Ich suche nach den Gründen, aus denen die Sexualität in unserer zeitgenössischen Gesellschaft fortwährend hervorgerufen wird – anstatt unterdrückt zu werden.«<sup>97</sup> Fokussiert werden hierzu die miteinander verbundenen Machtformen: Sexualität und Bio-Politik.<sup>98</sup> Folgt man Foucault, ist das Individuum durch die Normierung von Sexualität gezwungen, sich selbst als Subjekt einer Sexualität zu konstituieren. Vergleichbar zur Disziplin ist die normierte Sexualität somit eine Technologie der Macht, mit der Einzelne sowie die Gattung beherrscht werden:

»Wir hingegen leben in einer Gesellschaft des ›Sexes‹ oder vielmehr der ›Sexualität‹: die Mechanismen der Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab. [...] Am Ende des 18. Jahrhunderts entstand aber auch (aus Gründen, die noch zu bestimmen sein werden) eine ganz neue Technologie des Sexes, die zwar von der Thematik der Sünde nicht ganz unabhängig war, sich jedoch im wesentlichen dem kirchlichen Bereich entzog. Vermittelt der Pädagogik, der Medizin und der Ökonomie machte sie aus dem Sex nicht nur eine Laiensache, sondern eine Staatsache. Oder besser: eine Angelegenheit, in der sich der gesamte Gesellschaftskörper und fast jedes seiner Individuen der Überwachung unterziehen mußte.«<sup>99</sup>

Auch diese »Mutation liegt an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert«<sup>100</sup>, womit das Epochenschema konstant bleibt. Wissen und Macht erscheinen wiederum aufs Engste mit einander verbunden, und die Moderne wird relativ

**96** | Vgl. hierzu: Brieler 1998, S. 337ff.

**97** | Foucault 1983, S. 143.

**98** | In »Der Wille zum Wissen« wird der Begriff »Bio-Politik« mit Bindestrich geschrieben. Vgl. ebd., S. 138. Agamben hingegen verwendet den Begriff in »Homo sacer« in der Schreibweise »Biopolitik«. Vgl. Agamben 2002, S. 12. Da sich beide Konzepte signifikant unterscheiden, habe ich entschieden die jeweilige Schreibweise beizubehalten.

**99** | Foucault 1983, S. 142 und 115. »Um das 18. Jahrhundert herum entsteht ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz, vom Sex zu sprechen. Und das nicht so sehr in Form einer allgemeinen Theorie der Sexualität, sondern in Form von Analyse, Buchführung, Klassifizierung und Spezifizierung, in Form von quantitativer oder kausaler Untersuchungen.« Ebd., S. 29.

**100** | Ebd., S. 116.

konventionell mit der Säkularisierung assoziiert. Die theologische Beichte der sündhaften Sexualität erscheint mit Blick auf die ›Modernitätsschwelle‹ als ein vormodernes Verfahren, Wissen über den Sex zu generieren – wobei das Paradox darin besteht, dass der eigentlich zu unterbindende Sex auch in der vormodernen Beichte erst kommunikativ erschaffen wurde. Foucault rekonstruiert in schnellen Schritten die »großen Entwicklungslinien des Sexualitätsdispositives«<sup>101</sup>, d.h. die »positiven, wissensproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen« der »Technologien des Sex«.<sup>102</sup> Die Argumentation negiert weder die moderne Bedeutung der Sünde noch die Reglementierung der Sexualität, aber sie richtet sich gegen die Vorstellung, dass die Sexualität in der Moderne generell unterdrückt werde und die Aufhebung dieser Repression eine befreite und glückliche Sexualität jenseits der Macht zur Folge hätte. »Das Wesentliche liegt darin, daß seit drei Jahrhunderten der abendländische Mensch an den Imperativ gebunden ist, alles über seinen Sex zu sagen; [...]«<sup>103</sup> Der im Zuge der Kulturrevolution von 1968 und im Kontext der Psychoanalyse populären ›Repressionshypothese‹ entgegnet Foucault somit, dass die Hoffnung einer ›befreiten Sexualität‹ auf einer naiven Selbsttäuschung gründet, weil das ›freie Sprechen‹ über die Sexualität keineswegs eingeschränkt werde, geschweige denn eine Befreiung bedeuten würde.<sup>104</sup> Sexualität ist nicht ohne Machtverhältnisse denkbar: So unterwerfen sich die modernen Subjekte der Macht gerade aufgrund ihres sexuellen Verhaltens und der Artikulation ihrer Begierden und Wünsche. Anders formuliert, das Sexualdispositiv beherrscht den Einzelnen durch die omniprésente Auf-

**101** | Ebd., S. 147. Der Dispositiv-Begriff ist folgendermaßen definiert »Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes und Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositives. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.« Foucault 2003a, S. 392.

**102** | Foucault 1983, S. 76.

**103** | Ebd., S. 28f. »Ich hatte den Eindruck, dass die westliche Kultur von einer Entwicklung, einer Überentwicklung des Diskurses über die Sexualität, der Sexualtheorie, der Sexualwissenschaft, des Wissens über Sexualität geprägt war.« Foucault 2003j, S. 698.

**104** | Foucault will aufzeigen, »wie es der Hinterhältigkeit der Sexualität und der Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sex zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen. Die bittere Ironie dieses Dispositives ist: es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.« Foucault 1983, S. 153. Vgl. auch S. 75.

forderung, über die eigene Sexualität Auskunft zu geben und sich dadurch als Subjekt einer Sexualität zu konstituieren. Hinter den Imperativen des Sexes wirkt die Macht »an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte«. <sup>105</sup> Die Fremd- und Selbstüberwachung, der Subjektivierungszwang, »sagen zu müssen wer man ist«, wirkt viel stärker als jedes Verbot: Je genauer die Sexualität befragt und definiert wird, desto stärker wird jeder Einzelne subjektiviert und in der Folge ort- und kontrollierbar. Dabei geht Foucault offensichtlich von einer direkten Übersetzung der Machtstrukturen in das Bewusstsein des Einzelnen aus.

Die unmittelbare Folge der inflationären Geständnispraxis ist die performative Herstellung von Begierde. <sup>106</sup> Das »natürliche Begehren« existiert überhaupt nicht, und die Macht ist auch nicht das, was das Begehren unterdrückt, wie Sigmund Freud und Wilhelm Reich glaubten. Hinter der »Logik der Begierde und des Begehrens« verbergen sich Machtmechanismen, und dies gilt ebenso für die Kategorie »Trieb«, letzterer entsteht ebenfalls im »Wechselspiel zwischen Körper und Gesetz, zwischen dem Leib und den kulturellen Mechanismen, die eine Kontrolle des Volkes sicherstellen.« <sup>107</sup> Dies geschieht insbesondere dadurch, dass die an den Einzelnen wie den gesamten Gesellschaftskörper herangetragenen sexuellen Fremdwänge, durch die Verpflichtung der permanenten Selbstprüfung, zu Selbstzwängen werden. <sup>108</sup> Vor dem Hintergrund dieser »Lebensmacht« <sup>109</sup> ist in der Moderne alles von Interesse, was über den Sex gesagt wird und werden kann. Die Macht steigert und vervielfältigt mittels dieses Wissens über den Sex das Leben, »um es im Einzelnen

**105** | Ebd., S. 132.

**106** | Vgl. ebd., S. 146. »Man sollte sich nicht täuschen: unterhalb der großen Serie binärer Oppositionen (Körper – Seele, Fleisch – Geist, Instinkt – Vernunft, Triebe – Bewusstsein), die den Sex auf eine rein vernunftlose Mechanik zu beziehen schienen, hat das Abendland nicht nur und nicht in erster Linie den Sex einem Rationalitätsfeld zugeschlagen – was sicherlich nicht sonderlich bemerkenswert gewesen wäre, so sehr sind wir seit den Griechen an derartige ›Eroberungen‹ gewöhnt –, sondern uns nahezu vollständig – uns, unserer Körper, unsere Seele, unsere Individualität, unsere Geschichte – unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten lassen.« Ebd., S. 80.

**107** | Foucault 2005k, S. 225.

**108** | »Die Verpflichtung zum Geständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, daß sie uns gar nicht mehr als Wirkung einer Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt; im Gegenteil scheint es uns, als ob die Wahrheit im geheimsten unserer selbst keinen anderen ›Anspruch‹ hegt, als den, an den Tag zu treten; [...].« Foucault 1983, S. 63.

**109** | Ebd., S. 132.

zu kontrollieren und im Gesamten zu regulieren.«<sup>110</sup> In Übereinstimmung zu der vorangegangenen Diagnose in »Überwachen und Strafen« beschreibt Foucault die Reichweite dieser Technologien der Macht als für das gesamte »Abendland«<sup>111</sup> dominant, weil die Menschen zunehmend vom Sexualitätsdispositiv beherrscht würden. Der Einzelne ist demnach nicht nur das Produkt der Überwachung und Disziplinierung durch die Mechanismen des »Kerker-systems«, sondern ebenso das Ergebnis der aufgrund der Macht erzeugten und überwachten Sexualität.

Das moderne »Sexualitätsdispositiv« dient der »Steigerung der kollektiven und individuellen Kräfte.«<sup>112</sup> Die dahinterstehenden Machtverhältnisse differenzieren sich seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen: Die Disziplinar-macht, »die den Körper als Maschine zentriert«, d.h. die »Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers*.« Jene Macht zielt auf der Mikroebene direkt auf die Physis jedes Einzelnen. Ergänzt wird diese Technologie durch eine zweite Makro-Form der Macht, die auf den gesamten »Gattungskörper« fokussiert:

»Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und *regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung*.«<sup>113</sup>

Die Bio-Politik bzw. Bio-Macht markiert die Schwelle, ab welcher die Macht davon absieht, »sterben zu *machen* und leben zu *lassen*«, und beginnt, »leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*«. <sup>114</sup> Statt extensiv durch gesetzlich-legalisierte Tötungen und Verstümmelung von Körpern zu wirken, verlegt sich die Macht auf »die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens«. <sup>115</sup> Verglichen mit »Überwachen und Strafen« ist die Macht

**110** | Ebd., S. 132f.

**111** | Ebd., S. 80.

**112** | Ebd., S. 30. »Insgesamt geht es darum, die Machtstrategien zu bestimmen, die diesem Willen zum Wissen immanent sind. Am Fall des Sexualität soll die »Politische Ökonomie« eines Willens zum Wissen dargestellt werden.« Ebd., S. 76.

**113** | Ebd., S. 136. »Und was bedeutet »Bevölkerung«? Die Bevölkerung ist eine Gruppe, die nicht einfach nur aus vielen Menschen besteht, sondern aus Menschen, die von biologischen Prozessen und Gesetzen durchdrungen, beherrscht und gelenkt sind.« Foucault 2005k, S. 235.

**114** | Foucault 1983, S. 134. Die Begriffe Bio-Macht und Bio-Politik werden von Foucault teilweise synonym verwendet. Siehe zu einer möglichen begrifflichen Abgrenzung der beiden Kategorien insb. Gehring 2006, S. 11 bis 14.

**115** | Foucault 1983, S. 135.

wiederum subtiler, listiger und produktiver geworden. Entscheidend ist die Erweiterung der Machtwirkung vom individuellen Körper auf den gesamten biopolitischen Gesellschaftskörper.<sup>116</sup> Die Macht zielt seit der »biopolitischen Modernitätsschwelle«<sup>117</sup> sowohl auf die Quantität als auch auf die Qualität des Lebens. Dieser neue Typus von Macht sammelt Wissen über die Lebewesen, über die Geburt, den Tod, die Seuchen, die Krankheiten, die Gesundheit, und vor allem die Sexualität.

Vor dem Hintergrund dieses Wandels der »große Technologie der Macht im 19. Jahrhundert« ist das »Sexualdispositiv« nur eine Wirkungsweise der Macht, gleichwohl eine »der wichtigsten«.<sup>118</sup> Sexualität ist ein Instrument der Macht, um den Gesellschaftskörper zu optimieren, und in diesem Sinne spricht Foucault von den produktiven und positiven Eigenschaften der Macht.<sup>119</sup> Der Sex übernimmt eine Scharnierfunktion zwischen den beiden »politischen Technologien des Lebens«<sup>120</sup>, den »Disziplinartechniken« auf der Mikroebene und biopolitischen »Regulierungsverfahren« auf der Makroebene,<sup>121</sup> d.h. zwischen dem disziplinierten Körper des Einzelnen und dem regulierten Gattungskörper. Foucault differenziert und erweitert somit seinen Machtbegriff mithilfe von »Der Wille zum Wissen«, wobei anzumerken ist, dass die Disziplinarmacht historisch älter ist, weil sie sich bereits vor der Modernitätsschwelle beobachten lässt, wohingegen das Entstehen der Bio-Politik diese Schwelle kennzeichnet. »Wir haben also zwei Serien: die Serie Körper – Organismus – Disziplin – Institution; und die Serie Bevölkerung – biologische

**116** | Der an dieser Stelle in »Der Wille zum Wissen« eingeführte und für die Genese des Werkes wichtige Begriff »Bio-Politik« wird hier definiert als: Der »Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens.« Ebd., S. 138.

**117** | Ebd., S. 138.

**118** | Ebd., S. 136.

**119** | »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist. Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.« Foucault 2010, S. 249f.

**120** | Foucault 1983, S. 140.

**121** | Ebd., S. 141. »[...] der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Er dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierungen.« Ebd., S. 141.



Prozesse – Regulierungsmechanismen – Staat.«<sup>122</sup> Die Macht des Sexualitätsdispositivs zielt in der Moderne sowohl auf das Leben des Einzelnen wie auf das der Bevölkerung, dadurch wird das Leben der Menschen insgesamt rationalisiert, d.h. gesichert, geordnet, optimiert, normiert.<sup>123</sup>

Die Folge ist eine »Normalisierungsgesellschaft«, welche die Subjekte nach Sexualitätsnormen abrichtet.<sup>124</sup> Mit der Diagnose der Disziplinierungs- und Normalisierungsgesellschaft verabschiedet sich die Mikrophysik der Macht von Theorien, die Machtverhältnisse über Gesetze, Verbote, Repression und staatliche Souveränität erklären.<sup>125</sup> »Um die konkrete Analyse von Machtverhältnissen zu betreiben, muss man das juristische Modell der Souveränität aufgeben.«<sup>126</sup> Stattdessen werden moderne Machtverhältnisse 1976 von Foucault ganz allgemein als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren [...]« beschrieben.<sup>127</sup> Eine Analyse der Macht entlang des Gesetzes wird aufgegeben, weil die juridische Verfasstheit eines Gemeinwesens lediglich die Funktion hat, den unter der Oberfläche tobenden »Bürgerkrieg« der Macht zu verschleiern. Das Schlagwort »Mikrophysik der

**122** | Foucault 2001f, S. 295.

**123** | »Wir hingegen leben in einer Gesellschaft des ›Sex‹ oder vielmehr der ›Sexualität‹: die Mechanismen der Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab.« Foucault 1983, S. 142.

**124** | »Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.« Ebd., S. 139. »Die Normalisierungsgesellschaft ist eine Gesellschaft, in der sich entsprechend einer orthogonalen Verknüpfung die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung miteinander verbinden.« Foucault 2001f, S. 299. Auch Bio-Politik oder Lebensmacht erscheint dann im Licht eines negativen Fortschritts: »Die Eliminierung durch die Marter wird so durch Methoden einer Asepsis ersetzt: Kriminologie, Eugenik, Aussondern der ›Entarteten‹ [...]« Foucault 1976, S. 105. Irritierend an Foucaults Darstellung ist, dass auch hier ein intentionaler Zusammenhang zwischen der Generierung von Wissen und den intentionalen Zielen der Macht unterstellt wird. Wenn Machtverhältnisse in der modernen Gesellschaft analytisch mit Foucaults Konzept zu beschreiben sind, stellt sich die Frage, wie – und warum überhaupt – diese Form von Macht Strategien und Taktiken verfolgen sollte. Jene Problematik wird im Kapitel »Philosophie der Geschichte? ›Ausweitung der Kampfzone‹« weiter verfolgt.

**125** | Vgl. Foucault 1983, S. 101. Sowie Foucault 2005k, S. 225, S. 243. In »Überwachen und Strafen« verfängt sich Foucault jedoch mit seinem Konzept der Disziplinarmacht immer wieder in einem juristischen Machtkonzept und operiert implizit selbst mit einer Vorstellung, die er später als Repressionshypothese zurückweisen wird. Vgl. Lemke 1997, S. 126ff.

**126** | Foucault 2003g, S. 165.

**127** | Foucault 1983, S. 93.

Macht« deutet es bereits an, dass diese Analyseperspektive nicht den Staat oder die Gesetzestexte fokussiert; diese sind gewissermaßen Überbau-Phänomene.<sup>128</sup> Als Überbau nicht unbedeutend, aber als Bedingung ihrer Möglichkeit gründet die Macht des Staates und des Gesetzes auf einer Basis, genauer einem Netz von Machtverhältnissen, welche »am Anfang stehen« und alle sozialen Bereiche wie Familie, Intim-Beziehungen, Arbeitsverhältnisse, Wissenschaft usw. durchziehen:<sup>129</sup>

»[...] die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt. [...] Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.«<sup>130</sup>

Machtverhältnisse müssen demnach als komplexe Beziehungs- und Verweisungszusammenhänge gedacht werden, ohne Anfang und Endpunkt. Macht ist permanent in Bewegung und nicht an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Person oder Institution lokalisiert. Sie funktioniert in der Moderne nicht im Sinne einer Top-down-Logik, sondern horizontal von vielen Punkten und Positionen aus. Macht ist weder starr noch statisch, sie zirkuliert als anonymes polymorphes Kräfteverhältnis durch alle sozialen Verbindungen und »jede[n] von uns«.<sup>131</sup> Es gibt keinen Kopf an der Spitze, mit dessen Beseitigung bzw. Fall das Problem der Macht zu lösen wäre. Macht ist unhintergebar, auch der revolutionäre Versuch, die Machtverhältnisse oder die »Repression« durch die herrschende Sexualmoral abzuschaffen, muss in dieser Welt mit der Etab-

**128** | Vgl. Foucault 1978c, S. 39.

**Die** juristische Form der Macht verschwindet mit der Moderne selbstverständlich nicht, sondern: »Wir sind in eine Art Gesellschaft eingetreten, in der die Macht des Gesetzes im Begriff ist, nicht zu regredieren, aber sich in eine viel allgemeinere Macht zu integrieren: im Großen und Ganzen die Macht der Norm.« Foucault 2003d, S. 100. Weiter heißt es: »Und das impliziert ein ganz anderes Überwachungs- und Kontrollsystem. Eine unaufhörliche Sichtbarkeit, eine durchgehende Klassifizierung der Individuen, eine Hierarchisierung, eine Qualifizierung, das Aufstellen von Grenzen und Erstellen von Diagnosen. Die Norm wird zum Kriterium für die Unterteilung der Individuen.«

**129** | Foucault 2005k, S. 229.

**130** | Foucault 1983, S. 94. Dass Macht in dieser Konzeption doch alles umfasst bzw. überall vorkommt, legen jedoch solche Formulierungen nahe: »Die Machtbeziehungen sind überall.« Foucault 2005k, S. 244.

**131** | Foucault 1983, S. 100.

lierung einer neuen Machtordnung enden. Ob Foucault damit nun recht oder unrecht hat, kann dahingestellt bleiben, wichtig ist hier, dass es eine pessimistische Perspektive ist, zunächst und vor allem aus dem Blickwinkel derjenigen, die auf eine einfache Lösung hoffen, dass eine politische Umwälzung der Verhältnisse unmittelbar eine ›bessere‹, weil machtbefreite Welt schaffen wird. Darüber hinaus sensibilisiert Foucaults Einschätzung aber für die politischen Handlungsbeschränkungen in der modernen Welt. In der Version, die er davon entwirft, erklären die anonymen Kräfteverhältnisse, die sich der Intention der Subjekte entziehen, Handlungsbeschränkungen und politische Einflusslosigkeit mit passivierenden Konsequenzen. Diese Interpretation erklärt dann zumindest den Konservatismus-Verdacht, dem sich Foucault ausgesetzt sah.

Macht lässt sich an jedem Einzelnen beobachten, gewissermaßen als das Resultat eines Sozialisationsprozesses, durch den jeder die komplexe Ordnungsstruktur der Gegenwartsgesellschaft initialisiert. Die Ausbildung eines Habitus ist somit eine Unterwerfung unter die Machtverhältnisse. Die »Mikrophysik der Macht« bezeichnet diesen für Sozialität konstitutiven Prozess, der Inkorporierung von Regeln und Normen, anhand derer es jedem Einzelnen erst möglich wird, an sozialen Vollzügen teilzunehmen und ein Selbstverhältnis zu entwickeln. Individualität ist somit nicht eine erfolgreiche Suche nach dem ›eigentlichen‹ Selbst, sondern das Produkt einer Machtordnung. Jene Erzählung der »Mikrophysik der Macht« entpuppt sich in dieser Perspektive als Verhängnis der modernen Subjektivität, wobei die von Foucault aufgedeckten Verschleierungstaktiken der Macht an das Narrativ eines Verblendungszusammenhangs des ›falschen Bewusstseins‹ erinnern und sich der Erzählweise verschwörungstheoretischer Provenienz bedient. Verschwörungstheoretische Elemente finden sich nicht in der Form, dass hinter dem Betrugszusammenhang die Verschwörung einer Gruppe von Personen steht, aber insofern, als sich die Machtverhältnisse hinter dem Rücken der Subjekte in allen Sphären ausbreiten, die Freiheit systematisch unterminieren und perfiderweise dem modernen Menschen vorgaukeln, sich durch emanzipatorische Praxen, wie eine befreite Sexualität, von der Macht lossagen zu können. Aber einen Zustand jenseits der Macht kann es nie geben, was Foucault seinen Lesern immer wieder in Erinnerung ruft. Die Schrift »Der Wille zum Wissen« endet folglich mit einer Warnung vor der »Hinterlistigkeit« des Sexes und dem schwachen Trost:

»Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität und der ihr Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten

die wahrsten Geständnisse abzurufen. Ironie dieses Dispositives. Es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.«<sup>132</sup>

Ausgehend von der »kargen Alleinherrschaft des Sexes« in der Gegenwartsgesellschaft lässt sich abschließend resümieren, dass die Rationalität der Macht einer Logik der Wissensmaximierung über das Sexuelle folgt, mit dem Ziel, den Individual- sowie den Gattungskörper zu optimieren. Auf der Makroebene wird durch das biopolitische Sexualitätsdispositiv der Gattungskörper gestärkt, entsprechend lässt sich hier keine Niedergangserzählung im Sinne eines Verfalls und Schwächung der gesellschaftlichen Kräfte konstatieren, sondern eine permanente Steigerung und Optimierung der Macht. Auf der Mikroebene zeitigen die »Hinterhältigkeiten der Sexualität« aber eine Unterwerfung des Menschen zum Subjekt und zementieren dessen Unfreiheit. Mit dieser Deutung einer negativen Rationalität komplettiert Foucault die Argumentation von »Wahnsinn und Gesellschaft« und »Überwachen und Strafen« insofern, als er die »großen Postulate unserer Zivilisation«, d.h. die Versprechen des Fortschritts, einer erneuten Überprüfung unterzieht. Foucault legt sich selbst sozusagen die Frage neu vor, ob »die Entfaltung der Formen und Inhalte des Wissens eine der größten Freiheitsgarantien für die Menschheit« bedeutet? Ergebnis ist, dass statt der versprochenen Freiheiten durch das Wissen über die Sexualität neue »Unterwerfungseffekte« und »Herrschaftsfunktionen« entstehen: »Das führt zu einer vollständigen Revision des Postulats, demzufolge die Entwicklung des Wissens einen Garanten der Freiheit darstellt.«<sup>133</sup> Foucault warnt gerade vor dem Glauben an einen naiven Fortschritt des Wissens und sensibilisiert für die negativen Entwicklungen, die seit dem 18. Jahrhundert die westliche Zivilisation beherrschen.

Allerdings deuten die Schriften Foucaults die Moderne nicht als Verschlechterung, in dem Sinne, dass das moralische oder kämpferische Vermögen degeneriert. Entsprechend klagt Foucault auch nicht über den Niedergang der souveränen Staatlichkeit wie beispielsweise Carl Schmitt. Foucaults Analysen bestreiten aber trotzdem, dass die historische Entwicklung als positiver Fortschritt gedeutet werden kann, die Entwicklung gleicht keinesfalls einer »[...] ununterbrochenen Bewegung der europäischen *Ratio* seit der Renaissance bis zu unseren Tagen [...]«<sup>134</sup> – im positiven Sinne. Denn entgegen der »eigentlichen« Intentionen von Aufklärung und Humanismus erfasst eine negative Rationalität die Gebiete Wahnsinn, Verbrechen und Sexualität.<sup>135</sup> Diese

**132** | Ebd., S. 153.

**133** | Foucault 2008a, S. 111.

**134** | Foucault 2012, S. 25.

**135** | Zu den Parallelen zwischen Foucault und der ersten Generation der Frankfurter Schule siehe insb. Foucaults Einschätzung: Foucault 2008a, S. 79ff.

Rationalität beschreibt Foucault als eine Selbstoptimierung, Ausdehnung und Universalisierung von Machtverhältnissen, welche zunehmend die Gesamtgesellschaft durchdringen und erst die Subjekte erschaffen, deren Befreiung behauptet wird.<sup>136</sup> Konstante bleibt dabei, dass »[...] das Abendland seit dem klassischen Zeitalter eine tiefgreifende Transformation dieser Machtmechanismen erlebt.«<sup>137</sup> Die Studien dienen Foucault als exemplarische Beispiele, um die Konstruktionsprinzipien der Moderne aufzudecken<sup>138</sup>, welche in den drei Schilderungen ausschließlich mit negativen Aspekten für die Subjekte einhergehen. Foucaults Pointe ist, der großen Erzählung des Fortschritts ein *aber* anzufügen, um die negativen Verwerfungen der modernen Rationalität aufzuzeigen. Auf den drei Gebieten Wahnsinn, Verbrechen und Sexualität findet eine parallele Entwicklung statt, die gleichermaßen als eine Verschlechterung gedeutet wird.<sup>139</sup> Dabei nimmt Foucault Montagen vor, um die verdeckten Wirkungen der Macht aufzudecken und jeweils vom exemplarischen Feld ausgehend die Verfehlungen der modernen Gesellschaft – welche in diesem Zusammenhang ein Synonym für die bürgerliche Gesellschaft ist – aufzuzeigen. Die Rationalisierung des Wahnsinns, des Gefängnisses und der Sexualität gehen in dieser Erzählung auf eine alles durchdringende Macht zurück. Negativ sind die Entwicklungen, weil sie die Freiheit zunehmend verunmöglichen, was am eindringlichsten in »Überwachen und Strafen« beschrieben wird, wo Foucault sich darauf festlegt, dass die »sorgfältig kalkulierten Verfahren« der Macht weit über das Gefängnis hinaus auf die »Fabrikation des Disziplinarindividuums« zielen.<sup>140</sup> Die Kategorie Niedergangsgeschichte des idealtypischen Pessimismus findet sich in den Studien als Fortschritt mit umgekehrten Vorzeichen, als negativer Fortschritt. Diese »tragische Erzählstruktur«<sup>141</sup> teilen alle drei untersuchten Schriften, und ohne jenes Narrativ und den zeitdiagnostischen Anspruch wären die Texte sicherlich nicht derart kontrovers diskutiert worden. Hätte sich der Historiker damit begnügt, Aussagen auf Basis der Quellen bis 1850 zu formulieren, wären die Studien geschichtswissenschaftliche Untersuchungen, die ein breiteres Publikum weit weniger anziehen würden. Anders und stärker formuliert: Die Bücher würden ohne diese tragische Narration und die Totalkonstruktionen überhaupt keinen

**136** | »Das Verhältnis zwischen der Rationalisierung und den Auswüchsen der politischen Macht ist offensichtlich.« Foucault 1987a, S. 244.

**137** | Foucault 1983, S. 132.

**138** | Vgl. zu dieser Einschätzung: Breuer 1985, S. 300.

**139** | An dieser Stelle ist es noch einmal wichtig zu betonen, dass Foucaults Arbeiten der späten 1970er und der 1980er Jahre hier noch nicht berücksichtigt wurden und im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« detailliert diskutiert werden.

**140** | Foucault 2010, S. 397.

**141** | White 2008, S. 48.

besonderen Eindruck hinterlassen. Aber gerade die These einer negativen Entwicklung bis in die Gegenwart der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erklärt das provokative Potenzial.<sup>142</sup> Irritierend und zu kritisieren ist Foucault nicht aufgrund der Zweifel an der bzw. den großen –Erzählung(en) des Fortschritts, sondern weil die Steigerungen der Macht und des Wissens in seinen Konstruktionen zwar produktiv aber in der Konsequenz einseitig negativ beschrieben werden. Wieso führt ein gerader Weg vom Gefängnisystem um 1830 bis in die Gegenwart des »Kerkerarchipels«? Wenn »die Geschichte« kontingent ist, warum bildet Foucaults Darstellung diese komplexen Verzweigungen und heterogenen polykontextualen Unübersichtlichkeiten nicht ab? Warum wurde nicht an den unzähligen historischen Anschlusspunkten von der fortschreitenden Totalisierung der Disziplinierung abgewichen? Historisch betrachtet gibt es viele Punkte, an denen Anderes geschieht und Abweichendes beobachtbar ist, was wiederum Foucaults Beobachtung irritieren müsste. Da die Schriften trotzdem eine fortschreitende Entwicklung durch mehrere Jahrhunderte beschreiben, müssen Foucaults Konstruktionen eine enorme Spannung aushalten, zumal er selbst auf den Diskontinuitäten und Brüchen der Geschichte beharrt und gleichzeitig eine deterministische Steuerung der Subjekte und ihrer Geschichte durch die Imperative »der Macht« und entlang deren Rationalisierungslogik beschreibt. Foucaults Analysen bleiben damit untergründig einer negativen Rationalisierungserzählung verpflichtet.

### 6.3 DER MENSCH OHNE EIGENSCHAFTEN – ANTHROPOLOGIE?

Insbesondere durch die kritische Rekonstruktion der humanistischen Anthropologie in »Die Ordnung der Dinge« hat Foucault die Bezeichnungen »anti-humanistisch«, »epistemologischer Antihumanismus«<sup>143</sup> und »Post-Humanismus« provoziert und daraus wurde die Einschätzung abgeleitet, die Archäologie sei eine anti-anthropologische Methode.<sup>144</sup> Befeuert wurde die Zu-

**142** | Dieses Erregungspotenzial illustriert exemplarisch Jacques Léonards Polemik, welchen Foucault aufgrund seiner Verallgemeinerungen mit einem »wilden Reiter, der mit hängenden Zügeln durch drei Jahrhunderte galoppiert«, vergleicht. Zit. nach Foucault 2005c, S. 13.

**143** | Marti 1988, S. 129.

**144** | Vgl. zur Kritik bzw. Einschätzung Foucaults Position sei anti-anthropologisch beispielsweise: Ferry und Renaut 1987; Herbrechter 2009 sowie Philipp Sarasin »Der Diskursanalytiker nimmt nicht einfach nur einen anti-hermeneutischen, sondern genauer noch einen anti-humanistischen, einen anti-anthropologischen Standpunkt ein.« Sarasin 2013.

schreibung »Anti-Anthropologie« von Foucaults Polemik<sup>145</sup> gegen die klassische Anthropologie sowie den vulgären Interpretationen seiner Texte, die zum Teil die irrige Annahme vertraten, mit dem »Verschwinden des Menschen« sei das generelle Verschwinden der menschlichen Gattung prophezeit.<sup>146</sup> Die Dezentrierung des Subjektes ist zweifellos gegen den Humanismus gerichtet, aber geht damit automatisch eine Absage an jede Form von Anthropologie einher.<sup>147</sup> Glaubt man Foucault, ja. In der »Archäologie des Wissens« wird der Anspruch bekundet, »eine Methode historischer Analyse zu definieren, die von dem anthropologischen Thema befreit ist« – frei »von jedem Anthropologismus«. <sup>148</sup> Dieses Projekt ist insofern »geglückt«, als Foucaults Werk keine systematische Anthropologie erarbeitet. Darüber hinaus wird auch kein »eigenliches Wesen« des Menschen positiv bestimmt, und von einem ahistorischen Menschenbild, jenem »transzendentalen Narzißmus« in Foucaults Formulierung, hat sich diese Theorie verabschiedet.<sup>149</sup>

Gleichwohl ist es unzutreffend, anzunehmen, Foucaults Analysen wären ohne anthropologische Setzungen möglich. Gegen die Deutung mit der archäologischen Diskursanalyse sei ein »anti-anthropologischer Standpunkt«<sup>150</sup> gewonnen, vertrete ich erstens die These, dass Foucaults kritische Analysen als Bedingung der Möglichkeit anthropologischer Annahmen, im Sinne einer

**145** | So bezeichnete Foucault den Humanismus als »kleine Hure«. Foucault 2001j, S. 788.

**146** | »Wenn ich sage, der Mensch habe aufgehört zu existieren, will ich natürlich nicht sagen, der Mensch als biologisches oder soziales Wesen sei von unserem Planeten verschwunden.« Ebd., S. 790. Anzumerken ist, dass Foucault die Begriffe Mensch, Individuum, Subjekt in verschiedenen Schriften unterschiedlich bzw. synonym verwendet. Generell lässt sich diesbezüglich mit Malte Brinkmann über Foucaults Begriffsverwendung festhalten: »Die mikrophysikalischen bzw. diskursivierenden Techniken der Macht und des Wissens produzieren im Umgang mit dem Körper und dessen natürlichen Dispositionen das Individuum (als differenzierter Disziplinierungs- bzw. Diskursivierungseffekt) und das Subjekt (als *sujet assujetti* der modernen Disziplinar- bzw. Geständniswissenschaften). Man kann also in anthropologischer Perspektive eine aufsteigende Linie in der Genealogie beobachten: vom Körper, zum Individuum, zum Subjekt.« Brinkmann 2004, S. 86.

**147** | »Grob gesagt, verfolgen Humanismus, Anthropologie und dialektisches Denken gemeinsame Interessen.« Foucault 2001g, S. 698. Von werksgeschichtlichem Interesse ist, dass Foucault in seinen frühesten Schriften selbst eine humanwissenschaftliche Position, die des »wahren Humanismus«, für sich reklamierte. Vgl. Foucault 2001k, S. 25.

**148** | Foucault 2013, S. 28.

**149** | Ebd., S. 289. Vgl. hierzu auch Foucault 1994, S. 701.

**150** | Sarasin 2013.

Wesensbestimmung des Menschen, voraussetzen.<sup>151</sup> Die Kritik der humanistischen Anthropologie verweist auf eine implizite Anthropologie Foucaults: Eine positive Bestimmung des Menschen findet sich zwar nicht, aber die Problematisierung der durch (insbesondere humanistische) Wissens-/Machtordnungen vorgenommenen anthropologischen Bestimmungen gründen im Umkehrschluss auf dem blinden Fleck einer eigenen anthropologischen Setzung. Oder in Abwandlung einer Aussage Foucaults formuliert: Es ist nicht möglich, Anthropologie-Kritik zu betreiben, »ohne wenigstens verschwiegen einer Anthropologie Raum zu geben, [...]«. <sup>152</sup> Zweitens – so meine These – lassen sich zwei anthropologische Ebenen in Foucaults Schriften rekonstruieren. So findet sich zunächst ein Menschenbild, welches die Spezies konstant als Opfer der Machtverhältnisse porträtiert. Foucault vertritt auf dieser historisch-analytischen Ebene eine pessimistische Anthropologie, welche emanzipatorische Potenziale und optimistische Hoffnungen des Menschen wenn nicht negiert, so doch dekonstruiert. Auf der normativen Ebene aber nimmt Foucault anthropologische Setzungen vor, die der menschlichen Spezies enorme Entwicklungsmöglichkeiten »zum Besseren« unterstellen. Diese implizit voraus- und mitlaufende optimistische Anthropologie ist wiederum die Bedingung der Möglichkeit der Studien Foucaults als kritische Interventionen.

Menschliches Sein ist für Foucault nur innerhalb von sozialer Ordnung, d.h. innerhalb von Machtverhältnissen denkbar.<sup>153</sup> Aber bereits in »Wahnsinn und Gesellschaft« erscheint die Ordnung der Vernunft problematisch, weil damit eine Einschränkung menschlicher Wesensarten einhergeht. Die Sprache, welche die moderne Psychiatrie den Wahnsinnigen gestattet zu sprechen, ist die Sprache der Vernunft, d.h. die Unvernunft wird ihrer ursprünglichen Stimme beraubt und in die Logik der Vernunft gezwungen. Aber warum ist die »anthropologische Struktur mit ihren drei Begriffen – Mensch, Wahnsinn, Wahrheit« überhaupt problematisch?<sup>154</sup> Wieso ist der Verlust der »tragische[n] und kosmische[n] Erfahrung des Wahnsinns« zu kritisieren?<sup>155</sup> Erkenntnis-

**151** | Dass Foucaults Analysen auf eine untergründige Anthropologie verweisen, wurde ebenfalls und u.a. von Jean Améry (»anarchistische[n] Anthropologie« zit.n. Marti 1988, S. 125.), von Malte Brinkmann (»verschwiegene Anthropologie« und »geheime[n] Anthropologie« Brinkmann 2004, S. 71) und Ulrich Bröckling (»subversive[n] Anthropologie« Bröckling 2004, S. 78) konstatiert.

**152** | Foucault 2012, S. 306.

**153** | Foucault 1993b, S. 25.

**154** | Foucault 2007c, S. 549.

**155** | Ebd., S. 49. »Der Begriff ›Erfahrung‹, dessen sich Foucault bereits in ›Wahnsinn und Gesellschaft‹ (1962) an zentraler Stelle bedient hatte, wurde später durch diskurs- und machtheoretisches Vokabular ersetzt.« Kammler und Plumpe 1987, S. 187. Die Kategorie menschliche Erfahrung wird aber auch in späteren Werksphasen relevant



theoretisch betrachtet kann Foucault die implizite Anthropologie, welche den Blick der Psychiatrie bestimmt<sup>156</sup>, nur zurückweisen, wenn er die Unterscheidung zwischen Vernunft/Unvernunft zieht und die Seite der Unvernunft als positive Möglichkeit markiert. Die Vernunft bewirkt dem Ergebnis der Studie zu Folge »Alienationen«, und umgekehrt leistet das »vereinzelte Aufblitzen« des Wahnsinns Widerstand gegen die einseitige Totalisierung des Menschen im »gigantischsten moralischen Gefangenendasein« der Vernunft. Die tragische Erfahrung des Wahnsinns verspricht Freiheit von den Zwängen der Vernunft, was sich nach Foucault in den Schriften »Hölderlins, Nervals, Nietzsches und Artauds« beobachten lässt.<sup>157</sup> Aber erst durch die Parteinahme für die paradoxe Konstruktion der »ursprünglichen Erfahrungsform« des Wahnsinns ist es möglich, von der »stummen Zerrissenheit des Menschen« zu sprechen und damit der Vernunft entgegenzuhalten, der Mensch könne »mehr sein.<sup>158</sup> Dabei ist die Form dieser Unterscheidung eine anthropologische Festlegung, denn nur so ist es überhaupt möglich, die philosophischen, moralischen, medizinischen und psychiatrischen Medien der Menschenschaffung als fehlerhafte Betriebsanleitung oder defizitäre Baupläne zurückzuweisen. Unterhalb der hegemonialen Definitionsversuche der Vernunft ist Foucault zufolge »noch immer ein taubes tragisches Bewusstsein wach«<sup>159</sup>, womit die Argumentation selbst eine anthropologische Bestimmung vornimmt: So wird seit der Renaissance die »tragische Gestalt des Wahnsinns fortschreitend in den Schatten gedrängt«, aber sie ist im Menschen noch nicht endgültig zerstört.<sup>160</sup> Zum Menschen gehört für Foucault die Möglichkeit des Wahnsinns als alternative Erfahrungsform.

Die Argumentation ist erkenntnistheoretisch ambivalent: Einerseits differenztheoretisch konstruiert, zeigt Foucault, wie die moderne Verkettung von

---

bleiben und insb. in dem zweiten und dritten Band von »Sexualität und Wahrheit« wiederkehren, als »die Bedingung zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, problematisiert« (SW II, S. 18)«, zit.n.: Ebd., S. 187.

**156** | Foucault 2007c, S. 549.

**157** | Ebd., S. 536. »Durch solche Träume versucht die Moral in Komplizenschaft mit der Medizin sich gegen die in der Internierung enthaltenen, aber zu schlecht eingeschlossenen Gefahren zu verteidigen. Die gleichen Gefahren faszinieren zur gleichen Zeit die Vorstellungskraft und die Begierden. Die Moral träumt davon, sie zu verbannen, aber es gibt etwas im Menschen, das davon träumt, sie zu erleben, sich ihnen wenigstens zu nähern und ihre Phantasmen zu befreien.« Ebd., S. 365f.

**158** | Ebd., S. 551. Später reflektiert und korrigiert Foucault die Annahme der »Unterdrückung« des Wahnsinn. Vgl. Foucault 2005p, S. 92f.

**159** | Foucault 2007c, S. 49.

**160** | Ebd., S. 49.

Vernunft und Wahnsinn ein reziprokes Verhältnis ist, in welchem die Vernunft die Unvernunft als Bedingung der eigenen Möglichkeit benötigt. Gleichzeitig rekurriert Foucault aber auf die ›ursprüngliche‹ Erfahrungsform des Wahnsinns, als einer ›authentischen‹ Größe; im Sinne von »geheimen Wahrheiten des Menschen« und einem »Punkt Null« der Erfahrung.<sup>161</sup> In »Wahnsinn und Gesellschaft« argumentiert Foucault, dass im Wahnsinn »die geheimen Wahrheiten des Menschen« zu finden sind und belastet die Argumentation mit dieser ontologischen Setzung.<sup>162</sup> Foucault distanziert sich in den folgenden Schriften von der Vorstellung, es gäbe ursprüngliche Erfahrungsformen, die eine ahistorische Qualifizierung des Menschen erlauben, gleichwohl bleiben die anthropologischen Setzungen als positiver Kontrast bestehen.

»Wahnsinn und Gesellschaft« untersucht das Andere der Vernunft, die vier Jahre später folgende Studie »Die Ordnung der Dinge« befasst sich mit dem Selben der Vernunft, wobei die These vertreten wird, dass das humanistische Menschenbild des vernunftbegabten Subjektes als Zentrum aller Erkenntnis eine ideengeschichtlich junge Erfindung ist, die bald wieder verschwinden wird und soll. Foucaults historische Untersuchung zeigt, wie »*episteme*« – vergleichbar zu den Paradigmen der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns – in einer bestimmten historischen Situation determinieren, welche Wahrheiten als Wahrheit wahrgenommen und anerkannt werden.<sup>163</sup> Die Beobachterposition dieser »Archäologie des Wissens«<sup>164</sup> soll erklären, wie neue Erkenntnislogiken durch »ein radikales Ereignis« entstehen und wieder vergehen.<sup>165</sup> Aus einer solchen wissenschaftstheoretischen Perspektive heraus kritisiert Foucault die modernen Humanwissenschaften und die Transzendentalphilosophie: Deren Feststellungen entstehen unter den Prämissen einer

**161** | Ebd., S. 7. Vgl. hierzu auch S. 544ff.

**162** | Ebd., S. 545. Dieser Essentialismus ist ein Restbestand einer Position, die Foucault in seiner Einleitung zu Ludwig Binswangers »Traum und Existenz« vertrat. Vgl. Foucault 2001d, S. 107ff. Hier spricht Foucault vom Traum als Raum der »radikalen Freiheit« und von der »authentischen Bedeutung« der Geisteskrankheit. »Was als ›Geisteskrankheit‹ bezeichnet wird, ist nur entfremdeter, in eben jene Psychologie, die ihn erst ermöglicht hat, *entfremdeter* Wahnsinn. Eines Tages müsste der Versuch unternommen werden, eine Studie über den Wahnsinn als Gesamtstruktur zu schreiben – über den befreiten, aus der Entfremdung zurückgeholten, gleichsam seiner ursprünglichen Sprache zurückgegebenen Wahnsinn.« Foucault 1968, S. 116.

**163** | Vgl. Kuhn 1962. Siehe zum Vergleich Kuhn und Foucault insb.: Weinert 1982. Foucault wird den Begriff »episteme« später nur noch selten verwenden.

**164** | Foucault 2012, S. 269.

**165** | Foucault bleibt in »Die Ordnung der Dinge« die Begründung für diese »Diskontinuität« der Entwicklung, d.h. »diese unerwartete Mobilität der erkenntnistheoretischen Dispositionen«, schuldig. Ebd., S. 269.

historischen Erkenntnislogik (episteme) und können entsprechend nicht als zeitlos-objektive Wahrheit gelten. Begründet wird diese Kontingenz wissenschaftlicher Wahrheiten und damit die Nicht-Notwendigkeit einer bestimmten Vorstellung vom Menschen durch einen historischen Vergleich. Foucault folgt seinem Periodisierungsschlüssel von Renaissance, Klassik, Moderne und analysiert jeweils die erkenntnistheoretischen Prämissen dieser Epochen, mit dem Ergebnis, dass drei Übergänge zu neuen episteme sichtbar werden. Der erste Bruch fand demnach im 17. Jahrhundert statt, der zweite um 1800, und der dritte soll, so die Prognose, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfinden. Dabei drängt sich die Frage auf, wie Foucault diesen bevorstehenden Umbruch des Wissens quasi von außen und im Vorhinein beobachten kann, wenn das Wissen einer Epoche doch in den Grenzen des episteme gefangen ist? Obwohl es eine Position außerhalb des Diskurses stringent gedacht nicht geben kann, muss Foucault diese blind voraussetzen, um annehmen zu können, dass seine Argumentation mehr ist als ein nur passiver Diskurseffekt.<sup>166</sup>

Der Studie »Die Ordnung der Dinge« gemäß wurden in der Renaissance Wahrheiten durch die Logik von Ähnlichkeit und Symmetrie ermittelt,<sup>167</sup> in der Klassik wandelte sich dieses episteme, nun wurden Tableaus entwickelt,

---

**166** | Foucaults Archäologie hat ein erkenntnistheoretisches Problem. Vgl. Dreyfus und Rabinow 1987, S. 117ff: Die Analyse operiert quasi psychoanalytisch, indem sie den Humanwissenschaften die »unbewussten« und widersprüchliche Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigt. Aber auch Foucaults Beobachtung ist in einer Paradoxie gefangen: Die Transformationsregeln des Diskurses, als Bedingung des Auftretens von Aussagen, sind als Bedingung der Möglichkeit transzendente Setzungen. Dabei sind Foucaults strukturalistische Analysebegriffe seltsam zeitlos (Diskurs, episteme, Struktur, Element usw.), so als ob diese Begriffe keine Geschichte hätten und voraussetzungslos auf zurückliegende Wissensordnungen angewandt werden könnten. Wenn Foucault den Mensch-Wissenschaften die kontingenten Bedingungen der Möglichkeit ihrer Wahrheit vorrechnet, ist dies nur möglich in der Annahme, dass seine eigene Sprache wahr ist. Wäre sie es nicht, wäre es nicht möglich, die Humanwissenschaften erkenntnistheoretisch zu kritisieren. Aber die Regeln des Sprechens, die Foucaults quasi ahistorisch aufzeigt, sind blind für die eigenen Regeln des Sprechens, als blinder Fleck der Beobachtung wird dies konstitutiv übersehen. Die Analyse beansprucht eine transzendente Beobachterposition, weil sie auf der Ebene der episteme operiert, gleichzeitig ist sie aber Teil einer geschichtlichen Praxis, d.h. positiv-empirischer Teil der Welt. So reproduziert Foucault selbst das »Doppel«, im Sinne eines »archäologischen Zirkels«, das er an anderen Wissenschaften kritisiert. Diese Kritik der Erkenntnismöglichkeiten der archäologischen Schriften haben insb. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow überzeugend dekonstruiert. Ebd., S. 105-127.

**167** | Vgl. Foucault 2012, S. 61ff.

welche der Logik der Repräsentation folgten.<sup>168</sup> Mit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert, also wiederum im Zuge der Modernitätsschwelle<sup>169</sup>, entsteht nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern ebenso entwickeln sich die neuen Wissenschaften Biologie, Philologie und Ökonomie, so dass sich die epistemische Logik der Geschichte bzw. Geschichtlichkeit durchsetzt, d.h. Erkenntnisgegenstände werden nach der »Funktion« und »Organisation« ihrer Elemente analysiert und entsprechend der jeweiligen Disziplin, dem geschichtlichen Ursprung des Lebens, der Sprache und der Arbeit aufgeklärt:<sup>170</sup> Der Mensch als vernunftbegabtes Subjekt ist wiederum die zentrale Erfindung dieser wissenschaftlichen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts: »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht.« [...] »es gab kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem.«<sup>171</sup> Anders formuliert: Der Mensch wird erst durch die modernen Wissenschaften konstruiert, und zwar als Zentrum aller Erkenntnis. Erst die Humanwissenschaften schufen ein Bewusstsein von der Existenz *dieses* Menschen. Foucault fasst seine Argumentation in einem Interview prägnant zusammen:

»Ich habe versucht, folgende Phänomene zu analysieren. In dem wissenschaftlichen Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führte, erschien im Laufe des 18. Jahrhunderts ein neues Objekt: der ›Mensch‹. [...] Der Mensch erschien als mögliches Objekt der Wissenschaft – nämlich der Humanwissenschaften – und zugleich als das Wesen, das Erkenntnis erst möglich macht. Der Mensch gehört also einerseits als mögliches Objekt zum Gegenstandsbereich der Erkenntnis und galt zugleich in grundsätzlicher Weise als Ausgangspunkt jeglicher Erkenntnis.«<sup>172</sup>

Der Mensch als Analysegegenstand ist demnach einerseits ein empirisches Objekt, das positiv als Phänomen erforscht werden kann. Andererseits und paradoxerweise muss dieser Mensch, als transzendentes Subjekt, als das Apriori der Erkenntnis, vorausgesetzt werden bzw. sich selbst voraussetzen.

**168** | Vgl. ebd., S. 82ff.

**169** | »Gegenüber der Ideologie markiert die kantische Kritik die Schwelle unserer Modernität.« Ebd., S. 299.

**170** | Vgl. ebd., S. 269ff.

**171** | Ebd., S. 373. Weiterhin »[...] erkennt man, wenn man sich die Kulturen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts etwas genauer ansieht, dass der Mensch darin buchstäblich keine Rolle spielt.« Foucault 2001g, S. 698.

**172** | Foucault 2001j, S. 778. Oder anders: »[S]ie deckt so ein transzendentes Feld auf, in dem das Subjekt, das nie in der Erfahrung gegeben wird (weil es nicht empirisch ist), das aber endlich ist (weil es keine intellektuelle Intuition gibt), in seinem Verhältnis zu einem Objekt X alle formalen Bedingungen der Erfahrungen im allgemeinen bestimmt.« Foucault 2012, S. 300.

Noch einmal anders formuliert: Die Humanwissenschaften postulieren den Menschen zeitgleich als empirisches Objekt eines positiven Wissens und als transzendentes Subjekt der Erkenntnis. Der Mensch ist somit eine widersprüchliche Konstruktion, »eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette«, wie Foucault schreibt.<sup>173</sup> Das Paradoxon des Subjekt/Objekt-Menschen lässt sich nicht einholen, weil die empirische Erfassung des Menschen nie beim transzendental vorausgesetzten Subjekt ankommen kann.<sup>174</sup>

Diese kritische Analyse demonstrierte insbesondere die Vorstellung und Hoffnung, der Mensch könne hinreichend Wissen über sich selbst akkumulieren, um sich und die Geschichte eigenständig steuern zu können. Die inflationär zitierte Schlusspassage des Buches sensibilisiert vor diesem Hintergrund dafür, dass die Konstruktion des vernunftbegabten Subjektes nicht den Schlusspunkt der menschlichen Entwicklung bilden kann. Nichts anderes besagt die metaphorisch-pathetische Prognose vom »Tod des Menschen«<sup>175</sup>, wonach »der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«<sup>176</sup> Eine bewusste Provokation, mittels der aufstrebende Akademiker die Denker des humanistischen Existenzialismus verärgerte und die Verkaufszahlen des Buches steigert.<sup>177</sup>

»Man braucht sich nicht sonderlich über das Ende des Menschen aufzuregen; das ist nur ein Sonderfall oder, wenn Sie so wollen, eine der sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts, des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte.«<sup>178</sup>

Die Prognose eines »allgemeineren Sterbens« und der Tod der Freiheit des Subjektes sind sicherlich, zumindest für diejenigen, die am Glauben an das selbstbestimmte Subjekt festhalten, keine optimistischen Erwartungen. Aber ist die Wissenschaftskritik Foucaults ohne anthropologische Festlegungen möglich? Und wenn Foucault hier eine implizierte Anthropologie vertritt, ist diese pessimistisch? Gegen Foucaults Selbstdeutung möchte ich zeigen, dass seine Analysemethode die Frage nach der *Conditio humana* nur mit anderen

**173** | Ebd., S. 384.

**174** | Foucault illustrierte diesen Widerspruch an der Differenz von Empirisch/Transzendental sowie Cogito/Ungedachtes und Zurückweichen/Wiederkehr. Vgl. ebd., S. 377-384.

**175** | Siehe zur Kritik am »Tod des Menschen«: Ferry und Renaut 1987, S. 112f.

**176** | Foucault 2012, S. 462.

**177** | Vgl. zum Abgesang des Humanismus und mensch-zentrierten Denken: Ebd., S. 412.

**178** | Foucault 2001c, S. 1002.

Begriffen stellt. An keiner Stelle der »Ordnung der Dinge« ist definiert, was der Mensch stattdessen ist, vielmehr versucht die Analyse, anthropologische Setzungen zu unterlaufen, was allerdings nicht gelingt. Foucaults Kritik an den Humanwissenschaften wird als Überprüfung der »Erzeugung des Menschen durch den Menschen«<sup>179</sup> und »Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führt« vorgestellt. Bereits diese Formulierung belegt, dass Foucault den Menschen in anderer Form permanent voraussetzen muss, um die anthropologische Konstruktion des humanistischen Menschen kritisieren zu können. Aus systematischen Gründen hätte Foucault vielleicht die paradoxe Formulierung »Der Diskurs, den der Mensch seit dem 17. Jahrhundert führt« wählen sollen. Aber in der getätigten Aussage muss eine bestimmte Form des Menschen vorausgesetzt werden, um die humanistische Anthropologie ablehnen zu können. Selbstverständlich gibt es nach Foucault kein Apriori des Subjektes und kein transzendentes Wissen. »Die Ordnung der Dinge (*Les mots et les choses*) ist ein einziger Sturmhaufen gegen die Festlegung des Menschen in bestimmten transzendentalen Grenzen.«<sup>180</sup> Foucault argumentiert in diesem Zusammenhang strukturalistisch und wendet gegen die humanistische Philosophie ein, dass »[...] die Möglichkeit des Menschen letztlich auf einer Menge von Strukturen beruht, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt oder souveränes Bewusstsein er jedoch nicht ist.«<sup>181</sup> Die Strukturen bestimmen, welchen Handlungsspielraum die Menschen in der Welt haben, somit ist der Mensch dazu verurteilt, als Beobachter die Welt passiv wahrzunehmen, ohne steuernd eingreifen zu können. Aber nicht nur die politischen und lebensweltlichen Praxen, sondern das Denken selbst ist bis in die feinsten Verästelungen von den Strukturen bestimmt.<sup>182</sup> Die geschichtlichen Bedingungen definieren, wie die Welt wahrgenommen wird und diktieren den Zeichengebrauch. Wenn ein Subjekt sich als souveräner Akteur und Schöpfer von Zeichen interpretiert, entspricht dies einer Selbsttäuschung, weil die Zeichen dem Einzelnen immer schon vorgegeben sind und diese Illusion lediglich zulassen und damit vortäuschen.<sup>183</sup>

Der Verweis auf die Entstehung des Menschen aus Strukturen impliziert aber auch eine Historisierung des Menschen, und Foucaults geschichtliche

**179** | Foucault 2008a, S. 84f.

**180** | Schmid 2008, S. 16.

**181** | Foucault 2001j, S. 779.

**182** | Diesen passiv-externen Schöpfungsprozess wird Foucault in »Überwachen und Strafen« folgendermaßen beschreiben »Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologien der ›Disziplin‹ produziert worden ist.« Foucault 2005q, S. 249f.

**183** | Vgl. zu dieser Kritik: Frank 1984, S. 123.

Vermessung beschreibt den Menschen als ein gänzlich offenes und immer veränderbares Wesen. Das bedeutet im Umkehrschluss eine Zurückweisung jeder abschließenden Definition des Menschen, eine Absage an die limitierte Erfahrungsform der modernen Vernunft, und erfordert somit eine eigene anthropologische Setzung. Foucaults Apriori ist ein Mensch, der zwar immer durch geschichtliche Bedingungen und Ordnungen eingeschränkt ist, aber gleichzeitig entlang von geschichtlichen Abfolgen modifizierbar. Dies bedeutet insbesondere, dass der Mensch – das Subjekt in diesem Zusammenhang –, immer das Produkt der Umwelt/Strukturen ist, bzw.<sup>184</sup> Die Selbsterfahrung des Menschen als qualitativ bestimmtes Wesen ist nur möglich durch vorhergehend »Wissens-Serien«, die dem Menschen eingeschrieben werden müssen, um den Menschen als Menschen überhaupt erst zu schaffen. Jene passive Rolle des Menschen als Spielball und Verhandlungsmasse der geschichtlichen Strukturen entspricht insofern einer pessimistischen Anthropologie, als der Mensch in dieser Konstruktion immer ein Gefangener seiner eigenen Geschichte ist, die er nur passiv und ohnmächtig erfährt, wobei seine Selbstbefreiung ausgeschlossen bleibt.

Wie hoch aber das Ausmaß der externen Formung des Menschen ist und wie viel Möglichkeiten für das Subjekt in der Moderne bleiben, »sich selbst [...] umzuformen«, dazu hat Foucault unterschiedliche und widersprüchliche Angaben gemacht.<sup>185</sup> Implizit muss die Kritik an der humanwissenschaftlichen Anthropologie ein mehr an anthropologischen Möglichkeiten und damit ein anderes Menschenbild voraussetzen. Durch die Kritik an der humanistischen Anthropologie wird die anthropologische Frage somit wiederholt und damit ein »anthropologischer Zirkel« gezogen.<sup>186</sup> Das, was untersucht und dessen bisherige Vermessung kritisiert wird, muss gleichzeitig quasi transzendental vorausgesetzt werden. Der Mensch erscheint in der gleichzeitigen Zurückweisung und verdeckten Neu-Stellung der anthropologischen Frage als eine Existenz, die sich durch die Geschichte immer neu konstituiert bzw. konstituiert wird. Sein Selbst- und Weltverhältnis ist für den Menschen immer fragil, umkämpft und unsicher.<sup>187</sup> Somit verfängt sich Foucault selbst in einer zirkulären

**184** | »Es gibt keine menschliche Handlung, die nicht strukturiert wäre, noch gibt es eine Struktur, die nicht signifikativ wäre, das heißt, die nicht als Qualität der Psyche und des Verhaltens eines Subjekts eine Funktion erfüllte. Kurzum, diese Position umfasst drei zentrale Thesen: es gibt ein Subjekt; in der historischen und kulturellen Dimension ist dieses Subjekt stets transindividuell; jede psychische Aktivität und jedes Verhalten des Subjektes sind stets strukturiert und signifikativ, das heißt funktionell.« Foucault 2001i, S. 1033.

**185** | Foucault 2008c, S. 38.

**186** | Vgl. Hierzu: Brinkmann 2004, S. 85. Und darüber hinaus: Brinkmann 1999.

**187** | Vgl. Brinkmann 2004, S. 85.

Argumentation, dem erkenntnistheoretischen »Doppel-Problem«.<sup>188</sup> Wie widersprüchlich Foucaults Aussagen zum Thema Anthropologie ausfallen, zeigt derweil diese Aussage aus dem Jahr 1978:

»daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ›der Mensch‹ wäre. Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Er tritt ständig in einen Prozeß ein, der ihn als Objekt konstituiert und ihn dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der ihn als Subjekt umgestaltet.«<sup>189</sup>

Die Aussage erscheint widersprüchlich, wenn man nach den Möglichkeiten der Selbstkonstitution des Menschen fragt: Einerseits schaffen die »Menschen [...] sich selbst«. Andererseits und im Widerspruch dazu wird der Mensch »als Objekt konstituiert« und durch Prozesse passiv »verformt«, »verwandelt« und »umgestaltet«. Dieser Gegensatz zeigt sich insbesondere, wenn die Texte von vor 1978 mit jenen verglichen werden, die danach entstanden. Die historischen Analysen bis »Der Wille zum Wissen« (1976) weisen den Menschen als passives Produkt der Strukturen aus. Pessimistisch ist diese anthropologische Perspektive – meiner Analyse folgend –, weil die Menschen immer als Leidtragende der Macht dargestellt werden, keine positiven Entwicklungen beschrieben werden und die Menschen nie aktiv ihre Geschichte oder sich selbst gestalten. Danach schwenkt die Perspektive um: Der Mensch erschafft sich nun – erstaunlich ungehindert durch die Determinationen der Macht – mittels »Technologien des Selbst« und der »Sorge um Sich«.<sup>190</sup> Damit wird explizit, was zuvor der normative Hintergrund für Foucaults kritische Interventionen war. In der Spätphase seines Werkes zeigt sich eine geradezu optimistische Hoff-

**188** | »Indem Foucault den anthropologischen Menschen als psychologische Innerlichkeit (WG), als organische Körperlichkeit (GK) und als vorstellendes Subjekt (OD) kritisch in den Blick nimmt, reproduziert er das traditionelle Modell der Schichtenanthropologie.« Ebd., S. 85. D.h. in »Wahnsinn und Gesellschaft« befasst sich Foucault mit der Unterscheidung Seele/Psyche, in »Geburt der Klinik« mit dem Körper/Physis und in »Der Ordnung der Dinge« mit dem Geist/Kognition.

**189** | Foucault 2008a, S. 84f.

**190** | Im Anschluss an Epiktet verweist Foucault beispielsweise darauf: »In dem Maße, wie er frei und vernünftig ist – und frei, vernünftig zu sein –, ist der Mensch dasjenige Wesen in der Natur, dem es aufgegeben ist, für sich selbst zu sorgen.« Foucault 2007b, S. 66.



nung auf mannigfache positive Entwicklungsmöglichkeiten, und der künftige Mensch erscheint auffallend friedfertig.<sup>191</sup>

Ferner nimmt Foucault die anthropologische Verortung »Erfahrungstier« vor. Die Bezeichnung »Tier« dient hier sicherlich auch dazu, Menschenbilder, die den Menschen noch vom Tier unterschieden wissen wollen, zu kritisieren. Dabei ist die Bezeichnung »Tier« eine implizite Referenz auf Nietzsche, und darüber hinaus auf biologistische Anthropologie und Evolutionstheorie. Die menschliche Erfahrung ist wiederum in Foucaults Schriften omnipräsent.<sup>192</sup> Die Relevanz zeigt sich durch die Werksgeschichte an der Fokussierung von Thematiken wie Tod, Wahnsinn, Lust, Sex usw., wobei sich Foucault vor allem für »Extrem-Erfahrungen«, d.h. Formen des existenziellen Wahrnehmens des Selbst und dessen Endlichkeit begeistert.<sup>193</sup> Es findet sich so insbesondere in den Texten der 1960er Jahre eine Spannung zwischen analytischem Strukturalismus und gleichzeitiger empathischer Betonung des Gegendiskurses, der Grenzerfahrung als quasi »eigentlich-ursprünglicher« Erfahrung des Selbst. Durch Erfahrung gewährleistet der Mensch nicht nur Umweltkontakt, entlang von Erfahrung wird der Einzelne konstituiert bzw. konstituiert sich der Einzelne selbst. Dass Foucault die im Frühwerk bereits angelegte »Rumpf-Anthropologie« in seiner letzten Schaffensphase ins Zentrum rückt, lässt sich mit Blick auf die Texte der 1980er Jahre kaum bestreiten, welche ohne den emphatischen

**191** | Hierauf wird im Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt« detailliert eingegangen.

**192** | Vgl. hierzu »Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, S. I. 29, 110, 126, 135, 149, 165, 177, 189, 215-219, 235, 272, 275, 293, 322, 384, 450, 466, 479, 513, 518, 529, 546, 673, 717, 805, 848, 897, 920, II 40f, 70, 133, 136, 209, 253, 354, 607, 649, 678, III 221 478, 552, 554, 937, IV 52, 259, 265f, 302, 470, 704, 731, 754, 871, 932, 943-959. Foucault 2005aa, S. 1076. »Die Erfahrung ist es, die Foucault von irgendwelchen anthropologischen Bestimmungen des »Menschen« abhält und ihn doch zu dieser Bestimmung verleitet: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Auch hier zeigt sich Foucault geradezu besessen von dem Gedanken, daß ein Mensch nicht »identisch« mit sich sein, sondern ein anderer werden solle.« Schmid 2008, S. 7.

**193** | Foucault 2005w, S. 175. Die Grenzerfahrungen, die Foucault propagiert, erhalten ihren Sinn erst durch die Erfahrung der eigenen Existenz bzw. die Erfahrung der eigenen Nicht-Existenz (»die Schwelle zum Tod« oder »die schwarze Wand des Todes«, Foucault 1974a, S. 91). Ideengeschichtlich begibt sich Foucault dadurch in die Nähe des Existenzialismus sowie und insb. zu Martin Heidegger, der neben Nietzsche eine zentrale, wenn auch implizite Referenz in seinen Texten ist. Die Sorge ist nicht zufällig einer der zentralen Begriffe in Heideggers fundamentalen Ontologie, von der Foucault stark geprägt war. Vgl. hierzu Forst 1990, S. 146ff. Auch Heidegger wollte keine Anthropologie formulieren, ein Anspruch, dem er nicht gerecht wurde, zumal die Kategorie des sich um den Tod sorgenden Daseins nicht ohne ein Menschenbild vorzustellen ist.

Rekurs auf das Selbststeuerungsvermögen des Menschen, d.h. die »aktive Form der Selbstbeherrschung«, nicht funktionieren würden.<sup>194</sup>

Das alte/neue Interesse am Menschen spiegelt sich aber ebenso in der Neu-Konzeption der Analytik der Macht und den hierfür zentralen Kategorien Widerstand und Freiheit: »Menschen erheben sich, das ist eine Tatsache. Auf diesem Wege gelangt die Subjektivität (nicht der großen Männer, sondern jedes beliebigen Menschen) in die Geschichte und haucht ihr Leben ein.«<sup>195</sup> Die pessimistisch-strukturalistische Position ist in diesen Aussagen nicht wiederzuerkennen. In vorangegangenen Texten der 1970er Jahre hatte Foucault, wie wir gesehen haben, unmissverständlich insistiert, dass der Zusammenhang genau umgekehrt zu denken ist: Nicht die menschliche Subjektivität oder das Individuum wirkt auf die Geschichte, sondern die Geschichte produziert die Menschen als unterworfenen Subjekte und oktroyiert Individualität. »Das Individuum ist das Produkt der Macht.«<sup>196</sup> Deshalb erscheint es aus der Perspektive der »Mikrophysik der Macht« auch (vordergründig) sinnlos, das menschliche Subjekt zum Ausgangspunkt einer philosophischen Analyse zu erheben, ist es doch lediglich ein Effekt der ihm vorausliegenden Diskurse bzw. Machtverhältnisse. Glaubt man dem Autor von »Überwachen und Strafen«, so findet jede menschliche Erfahrung unter den Voraussetzungen und Bedingungen von Machtverhältnissen statt. Diese Macht erschafft Individualität, indem sie Körper und Geist gefangen nimmt, Normen implantiert und Unterwerfung zum Subjekt erzwingt.<sup>197</sup> In jener Konstruktion wird zunächst der menschliche Körper von der Macht in Besitz genommen und dadurch ein Individuum geschaffen, und dessen Unterwerfung erschafft überhaupt erst das moderne Subjekt. Von anthropologischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Umkehrung der Körper/Seele-Dichotomie:

---

**194** | Foucault 2008c, S. 85. Demnach war es dem Homo sapiens in der Antike möglich, als »Subjekt seine Herrschaft« über die »sexuelle Lust« und darüber hinaus über den eigenen Lebensentwurf zu behaupten. Foucault 2007b, S. 92f.

**195** | Foucault 2005w, S. 178.

**196** | Foucault 1978a, S. 229f.

**197** | »Ich glaube, daß die Identität eines der ersten Produkte der Macht ist, dieses Typs von Macht, den wir in unserer Gesellschaft kennen. Ich glaube nämlich fest an die konstitutive Bedeutung der juristischen-politisch-polizeilichen Formen unserer Gesellschaft. Ist das mit sich selbst identische Subjekt mit seiner eigenen Historizität, seiner Genese, seinen Kontinuitäten, mit den bis zum letzten Tag seines Lebens verlängerten Wirkungen seiner Kindheit etc. nicht das Produkt eines gewissen Typus von Macht, die auf uns in alten juristischen und den neuesten polizeilichen Formen ausgeübt wird?« Foucault 2005q, S. 197.

»Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert. [...] Doch täusche man sich nicht: man hat an die Stelle der Seele, der Illusion der Theologen, nicht einen wirklichen Menschen gesetzt. Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.«<sup>198</sup>

Zunächst drängt sich hier die Frage auf, wie Foucault diese Kritik an der Subjektphilosophie vorbringen kann? Bedingung der Möglichkeit der Kritik ist ein Beobachterstandpunkt, der es erlaubt, die ›Wahrheit‹ zu sprechen. Aber jene Einsicht in die Vor-Strukturiertheit des Subjektes bedingt eine Beobachterposition außerhalb der Vorgegebenheit der Zeichen, die es stringent gedacht nicht geben kann. Foucault bezieht seine Erkenntniskritik somit nur eingeschränkt auf sich selbst.<sup>199</sup>

Das Subjekt in »Überwachen und Strafen« ist kein autonomer Herr, der sich selbst steuert, sondern Knecht der neuen Technologien der Macht.<sup>200</sup> Der Terminus »Unterwerfung« veranschaulicht den Pessimismus in Foucaults Subjekttheorie, denn jedem subjektiven Bewusstsein gehen Machtstrukturen voraus, und somit ist die Ausbildung normkonformer Persönlichkeiten ein de-

**198** | Foucault 2010, S. 41f.

**199** | »Ich versuche, mich außerhalb der Kultur zu stellen, der wir angehören, und ihre formalen Bedingungen zu untersuchen, um sie einer Kritik zu unterziehen, und zwar nicht, um ihre Werte herzuleiten, sondern um zu sehen, wie sie tatsächlich hat entstehen können.« Foucault 2001j, S. 776. Hier stellt sich die Frage, wie ein solcher Beobachtungsstandpunkt außerhalb der eigenen Kultur/Gesellschaft überhaupt eingenommen werden kann? An anderer Stelle schreibt er hierzu: »Die Wahrheit ist selbst Teil der Geschichte des Diskurses und ist gleichsam ein Effekt innerhalb eines Diskurses oder einer Praxis.« Foucault 2008a, S. 47. Und weiter heißt es: »Einen wissenschaftlichen Diskurs halten, das ist nichts, was in einen Bereich oberhalb oder außerhalb der Geschichte fiele, sondern gehört zur Geschichte ebenso wie eine Schlacht, die Erfindung einer Dampfmaschine oder eine Epidemie.« Ebd., S. 87. Hier entsteht ein Widerspruch zwischen dem weitreichenden Deutungsanspruch und der Möglichkeit, solche Deutungen der eigenen Kultur, Geschichte, des wissenschaftlichen Diskurs usw. mit dem Anspruch auf ›Wahrheit‹ vorzunehmen, zumal Foucault selbst Teil seiner Untersuchungsgegenstände ist.

**200** | Vgl. Foucault 2010, S. 379ff. »Das Subjekt ist, anders formuliert, Effekt der Macht und Gefängnis des Körpers in einer Person.« Kneer 1996, S. 270.

mütigender Akt, eine Unterjochung usw. Das Subjekt wird in dieser Aussage dann zum Spielball der Strukturen, vergleichbar zu Schopenhauers Willen, bestimmen die Strukturen, was ein Subjekt überhaupt sein kann. Allen, die noch auf die Befreiung des Menschen aus der berühmten »selbstverschuldeten Unmündigkeit« hoffen, muss diese Einschätzung pessimistisch erscheinen. Sogar die christliche Anthropologie hatte den Zusammenhang von Körper und Seele optimistischer gedeutet, denn wenn die Seele durch den Tod von den Zwängen des Körpers befreit ist, besteht wenigstens im Jenseits die Möglichkeit auf göttliche Erlösung. Mit Blick auf die Ideengeschichte des Pessimismus grenzt sich Foucault mit dieser These auch von der gnostischen Vorstellung ab, die Seele würde durch irdische Zwänge entfremdet und ihrer Möglichkeiten beraubt.<sup>201</sup> Foucaults Theorie hat sich offiziell von solchen theologisch-metaphysischen Spekulationen verabschiedet und dreht den diesseitigen Zusammenhang von Körper und Seele um.<sup>202</sup> Spätestens seit dem 18. Jahrhundert nimmt die Seele den Körper gefangen und nicht umgekehrt. Die »politische Anatomie des Körper« zielt darauf, Körper zum Zweck »einer ausnutzbaren Kraft« zu transformieren, wozu der Einzelne sowohl »produktiver wie unterworfenen Körper« sein muss.<sup>203</sup> Die Seele meint hier die Machtstrukturen, die in das Bewusstsein des Einzelnen, durch »[...] Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwanges [...]«, implantiert werden und die Seele des Einzelnen als schuldbeladen und strafwürdig konstituieren.<sup>204</sup> Die Biomasse Körper wird durch diese Seele eingekerkert. Der Rekurs auf die materielle Körperlichkeit ist wiederum nicht ohne anthropologische Bestimmungen denkbar, wobei nicht der »Kerker-Körper« das Problem ist, sondern dessen seelische Gefangennahme. Der Körper wird hier untergründig – und vergleichbar zur Unvernunft in »Wahnsinn und Gesellschaft« – als normativ-positive anthropologische Kategorie und im Gegensatz zur freiheitsberaubenden Seele vorausgesetzt. Diese

**201** | Anti-agnostisch ist Foucaults Argumentation auch, weil die Genealogie, wie sie Foucault in den 1970er Jahren vorstellt, Erlösung nicht durch Erkenntnis versprechen kann, weil die Erkenntnis immer im Macht-Wissen-Komplex gefangen bleibt – wobei diese Einsicht sicherlich eine privilegierte Erkenntnisposition bedingt wie zeitigt.

**202** | »Doch die wohl hartnäckigste und mächtigste unter diesen Utopien, mit denen wir die traurige Topologie des Körpers auszulöschen versuchen, ist der große Mythos der Seele, aus dem sie seit den Anfängen der abendländischen Geschichte schöpfen.« Foucault 2005d, S. 27.

**203** | Foucault 2010, S. 37. »Die schöne Totalität des Individuums wird von unserer Gesellschaftsordnung nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum darin dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert.« Ebd., S. 278f.

**204** | Ebd., S. 41f.

Setzung des ›ursprünglichen Körpers‹<sup>205</sup> erklärt auch, warum die Analyse des Gefängnisses keineswegs eine positivistisch-historische Studie ist, sondern als Anklage und Widerspruch gegen den modernen Strafvollzug angelegt. Fraglich erscheint bei diesen fast psychoanalytischen Einlassungen, wie stark Foucault hier selbst noch an die »Repressionshypothese« glaubt, die er drei Jahre später in »Der Wille zum Wissen« zu Grabe tragen wird.

Mit Blick auf diese heterogenen anthropologischen Aussagen erscheint eine ideengeschichtliche Kontextualisierung und Systematisierung notwendig: Folgt man Aristoteles, zeichnet sich der Mensch (bzw. der griechische Mann) bekanntlich als *Zoon politikon* aus. Hinter dieser anthropologischen Bestimmung steht die Unterscheidung zwischen dem Naturzustand und der Rechtsordnung, welche als Grundmodell der politischen Anthropologie seit der Antike hegemonial ist. Idealtypisch zugespitzt trennt die Dichotomie von Natur- und Kulturzustand die politischen Theorien: Der eine Pol idealisiert den Naturzustand als Garant der Freiheit, und der andere hofft, auf die Friedenssicherung mittels einer politischen Ordnung. Das prominenteste Paar jener dichotomen Bewertung von Naturzustand und Rechtsordnung sind Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes, und an diesen idealtypische Antipoden lässt sich zeigen, dass Foucaults Theorie weder der einen noch der anderen Partei entspricht.<sup>206</sup> Wie Rousseau beurteilt auch Foucault in seinen Analysen die zivilisatorische Ordnung kritisch und stellt sich die Aufgabe, herauszufinden, »kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.«<sup>207</sup> Foucault arbeitet mit der Annahme, dass der Zivilisationsprozess und gerade der Übergang zur Moderne mit einer inflationären Steigerung der Macht einhergehen und dadurch menschliche Möglichkeiten negiert werden. Die Auswüchse und die Pervertierung der Machtverhältnisse begründen in dieser Konstruktion die Übel in der Welt. Macht ist nach Foucault nicht generell böse oder dem »Wesen

**205** | »Foucault spricht dann in der Tat auch (in der französischen Ausgabe) von »les corps eux-mêmes« (Foucault 1975: 31); die deutsche Übersetzung gibt Foucaults Anleihen bei einer ursprungs- bzw. wesensmetaphorischen Begrifflichkeit nicht wieder.« Kneer 1996, S. 270f, FN 14. Vgl. hierzu auch Visker 1991, S. 87f.

**206** | In Foucaults politischer Theorie wird die Differenz von *zoe* und *bios* mit der Moderne indifferent, wenn sich das Politische beginnt, des Lebens zu bedienen: »Aber die »biopolitische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selbst geht. Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.« Foucault 1983, S. 138.

**207** | Foucault 1987a, S. 245.

nach ein Übel«, aber immer gefährlich.<sup>208</sup> Wenn Foucault betont, dass alles immer gefährlich ist, stellt sich die Frage, was die Ursache dieser Gefahr ist?<sup>209</sup> Der Mensch kann es in besagter Konstruktion nicht sein, weil er als passives Produkt der Machtverhältnisse dazu gar nicht die notwendige Handlungsfreiheit besitzt. Als unterworfenen Subjekt der vorausgehenden Macht kann er nicht ursächlich das Übel verantworten. Aber gegen Rousseau verweist Foucault – jedenfalls nach »Wahnsinn und Gesellschaft« – darauf, dass es den Naturzustand im Sinne eines »Ursprungs« oder »Nullpunktes« nie gegeben hat, weshalb es sinnlos ist, wie Rousseau zu sagen, »der Mensch ist von Natur aus gut«.<sup>210</sup> Auch in seinen späteren Schriften weist Foucault den Gedanken zurück, »[...] daß es ein Wesen oder eine Natur des Menschen gebe [...]«.<sup>211</sup> Der Mensch ist weder gut noch schlecht, sondern kontingent. Somit ist der Mensch aber auch nicht von Natur aus gefährlich, die Gefahr besteht darin, dass sich – wie Foucault im Spätwerk konkretisiert – Machtverhältnisse zu Herrschaftsverhältnissen verhärten.<sup>212</sup> Die Machtverhältnisse werden in diesem theoretischen Kosmos nicht als kontingent gedacht; ihre genaue Ausgestaltung der Machtverhältnisse variiert zwar im Laufe der Geschichte, aber eine Gesellschaft, d.h. menschliches Zusammenleben ohne Macht kann es nicht geben, wobei gleichzeitig die Machtverhältnisse als Begründung für die negative Zeitdiagnostik angeführt werden. Foucault operiert mit dieser Annahme auf einer implizit-normativen Ebene, welche den Mensch selbst nicht als Problem denkt, sondern gesellschaftliche Verhältnisse. Letztere bedeuten aber nicht die Freiheit in Grenzen, sondern setzen der Freiheit permanent Grenzen. Eine Positionierung, die Foucault von Hobbes trennt, weshalb Foucault in diesem Sinne zutreffend als »Anti-Hobbes« bezeichnet wurde.<sup>213</sup> Der Mensch ist in Foucaults Theorie immer schon ein soziales Wesen, weil Machtverhältnisse und Sprache jedem Menschen vorausgehen; ihn als Subjekt erst durch »Unterwerfung« ermöglichen.<sup>214</sup> Foucault problematisiert, dass jede

**208** | »Das ist unlösbar mit einem anderen Prinzip verbunden, wonach die Macht, die ein Mensch über den anderen ausübt, stets gefährlich ist. Ich sage nicht, Macht sei ihrem Wesen nach ein Übel.« Foucault 2005w, S. 178.

**209** | Foucault 1987b, S. 286.

**210** | Rousseau 1998, S. 115, Anmerkung IX.

**211** | Foucault 1993b, S. 10.

**212** | Vgl. Foucault 1993b, S. 25.

**213** | Kohler 1992, S. 166. »Das ›zoon-politikon‹, das ›politische Tier‹, ist niemals der Herr, sondern seit langem das sub-jectum, der Untertan der Macht.« Ebd., S. 167.

**214** | »Wer sind wir, die wir diese Sprache sprechen, die sich uns ebenso aufdrängt wie jene Mächte, die sich uns selbst, in unserer Gesellschaft, und anderen Gesellschaften aufzwingen?« Foucault 2005q, S. 199. Weiterhin wendet Foucault gegen Hobbes ein, dass Individuen niemals untereinander im Kriegszustand stehen, sondern dass Krieg und Bürgerkrieg nur zwischen Gruppen möglich sind. Vgl. Foucault 2015, S. 50.

Ordnung durch Ausschluss von Möglichkeiten erkaufte ist. Die ausgeschlossenen Möglichkeiten bleiben uneinholbar, weil es kein Außerhalb gibt, der Naturzustand absoluter Freiheit niemals erreichbar ist und jede Ordnung mit neuen Einschränkungen einhergeht. Gerade am Verlust von menschlichen Möglichkeiten durch politische Ordnungsstiftung, durch Disziplinierung, Regierung, Kontrolle, Zwang usw. entzündet Foucaults normative Kritik, so dass er 1978 das Ideal benennt, wenigstens »nicht dermaßen regiert zu werden.«<sup>215</sup>

Damit arbeitet Foucaults Theorie mit zwei anthropologischen Ebenen: Auf der gewissermaßen realhistorischen Ebene des Seiendem vertritt er ein pessimistisches Menschenbild. Der Mensch war, ist und wird immer von Machtverhältnissen unterworfen. Der Mensch ist ein Opfer der geschaffenen Verhältnisse und kann sich aus diesem Zusammenhang nicht befreien. Auf einer zweiten, sozusagen idealistischen Ebene des ›Sein-Sollens‹ vertritt Foucault aber ein optimistisches Menschenbild. Als implizit zu bezeichnen ist diese Anthropologie, weil die anthropologischen Prämissen nur an wenigen Stellen benannt werden, die Analysen aber dennoch ihr kritisches Potenzial aus einer unterstellten Möglichkeitsfülle an alternativen menschlichen Entwicklungspotenzialen schöpfen.<sup>216</sup>

»Wir umkreisen da einen Satz von Marx: der Mensch erzeugt den Menschen. Wie ist das zu verstehen? Meiner Ansicht nach ist das, was erzeugt werden soll, nicht der Mensch, so wie ihn die Natur vorgezeichnet hat oder wie sein Wesen es vorschreibt; wir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird.«<sup>217</sup>

Die Legitimität des Menschen wird nicht durch die Vergangenheit, den Naturzustand oder einen anderen Ursprung begründet, sondern in die Zukunft projiziert. Foucault legitimiert den Menschen in eine unbekannte und unsichere Zukunft, es ist eine Wette, und damit – isoliert betrachtet – eine optimistische Perspektive. In dieser Forderung ist vorausgesetzt, dass das, was hier »Mensch« bezeichnet, prinzipiell ›mehr‹ sein kann als es ist oder war. Womit nicht auf eine ›eigentliche Natur‹ des Menschen verwiesen ist, aber konstitutiv unterstellt wird, dass es eine historisch modifizierbare Form gibt, die als Mensch zu bezeichnen ist. Dabei zeigt sich, dass Foucaults Anthro-

**215** | Foucault 1992, S. 12.

**216** | Ziel des Forschungsunternehmens ist nach Foucaults Auskunft: »Vielmehr soll bestimmt werden, was das Subjekt sein muß, welchen Bedingungen es unterworfen ist, welchen Status es haben muß, welche Position es im Realen oder Imaginären einnehmen muß, um legitimes Subjekt dieses oder jenes Typs der Erkenntnis zu werden.« Foucault 1994, S. 699.

**217** | Foucault 2008a, S. 83.

logie nicht nach dem *Was*, sondern dem *Wie* fragt. Von Interesse ist nicht, aufzuklären, *Was* der Mensch ist, sondern *wie* er gemacht wird. Erkenntnistheoretisch stringent gedacht bleibt nur diese Möglichkeit, wenn der Mensch nicht als Substanz, sondern als Prozess zu denken ist:

»Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem ›double-bind‹ abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht.«<sup>218</sup>

Auf eine Anthropologie kann die Analyse des französischen Philosophen offensichtlich nicht verzichten. Ein weiterer Beleg ist folgende Einschätzung Foucaults: »Letztlich ist das Leben – daher sein radikaler Charakter – das, was zum Irrtum fähig ist. [...] Sie gilt es zu befragen hinsichtlich des singulären, aber erheblichen Irrtums, der bewirkt, dass das Leben mit dem Menschen zu einem Wesen geführt hat, das sich nie ganz an seinen Platz befindet, einem Lebewesen, das dazu bestimmt ist zu ›irren‹ und das letztlich zum ›Irrtum‹ bestimmt ist.«<sup>219</sup> Giorgio Agamben glaubt in diesem Zusammenhang, dass »hier mehr im Spiel ist als Pessimismus«.<sup>220</sup> Dass es beides ist, ein ineinander verschränktes pessimistisch/optimistisches Menschenbild, hoffe ich, mit der zweigeteilten Anthropologie Foucaults gezeigt zu haben.

Indirekt spielt Foucault gegen anthropologische Einheiten die mannigfachen Möglichkeiten des Menschseins aus; sozusagen die anthropologische Differenz. Die Problematisierung der Unterwerfung und Schaffung des modernen Menschen operiert als Bedingung ihrer Möglichkeit mit einer impliziten Anthropologie: »Der Mensch ist das nicht-festgestellte Tier.«<sup>221</sup> Anders formuliert: Der Mensch ist ein Möglichkeitswesen.<sup>222</sup> Foucaults implizite Anthropologie operiert mit dem Konjunktiv, der Mensch kann alles sein, und aus dieser Position konfrontiert er untergründig seine Analysegegenstände und kritisiert die mit Machtverhältnissen konstitutiv einhergehende Einschränkung. Wie bei Nietzsche wohnen dem Menschen somit positive Entwicklungspotenziale inne, weshalb diese zweite idealistische Anthropologie in Foucaults Texten nicht als pessimistisch betrachtet werden kann.

**218** | Foucault 1987a, S. 250.

**219** | Foucault 2005a, S. 557.

**220** | Agamben 2013b, S. 429.

**221** | Kohler 1992, S. 176.

**222** | »Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeit im menschlichen Dasein.« Foucault 2005ah, S. 961.



## 6.4 WIDER DES IDENTITÄTSZWANGS

Was ist das Ideal, der normative Maßstab, an dem Foucault seine Analysegegenstände misst, um überhaupt Kritik artikulieren zu können?<sup>223</sup> Dass Habermas Foucaults Maßstab nicht rekonstruieren konnte, bedeutet sicherlich nicht, dass die archäologischen und genealogischen Analysen gänzlich ohne einen solchen funktionieren, sondern lediglich, dass dieses Ideal einer Begründungsleistung durch kommunikative Vernunft in Habermas' Perspektive nicht genügt. Foucaults Schriften gewähren sowohl direkt als auch indirekt Einsicht auf die normativ-positive Seite seiner Unterscheidungen – diese normativen Kontrastfolien gilt es hier zu rekonstruieren. Präzise betrachtet kann allerdings nicht von der einen Kontrastfolie gesprochen werden, sondern vielmehr von mehreren Kontrastfolien, die in unterschiedlichen Schriften durchscheinen. Die implizit-doppelte Anthropologie Foucaults verrät bereits viel über dessen Ideale, welche wiederholt modifiziert werden, aber immer auf die Kontingenz der Identität verweisen. In den Schriften bis in die Mitte der 1970er Jahre ist dieses Ideal meist latent angedeutet, in der letzten Schaffensphase wechselt die Analyseperspektive und befasst sich mit dem Subjekt bzw. Selbst, um die Möglichkeiten der »Freiheit der Menschen« zu bestimmen:

»Ich glaube an die Freiheit der Menschen.« [...] »Was mir am Humanismus nicht behagt, ist, dass er eine bestimmte Form unserer Ethik zum Muster und Prinzip der Freiheit erklärt. Ich glaube, dass es mehr Geheimnisse gibt, mehr mögliche Freiheiten und weitere zukünftige Erfindungen, als wir uns dies im Rahmen des Humanismus vorstellen können, wie er dogmatisch auf allen politischen Positionen verkündet wird, von der Linken über die Mitte bis hin zur Rechten.«<sup>224</sup>

Was Foucault unbeirrt ablehnt, ist jede Form universeller Moral – eine solche war, ist und wäre eine »Katastrophe«.<sup>225</sup> Ebenso hat sich der französische Philosoph relativ konsequent geweigert, eine alternative Ordnung oder Utopie konkret auszuformulieren.<sup>226</sup> Gleichwohl ist eine normative Position die Voraussetzung für die archäologische – sowie die folgende genealogische – Kritik der Moderne; als »glücklicher Positivist« klassifiziert sich Foucault deshalb zu

**223** | Vgl. Habermas 1986, S. 103-108 oder Habermas 1985, S. 279-343.

**224** | Foucault 2005ah, S. 965.

**225** | »Die Suche nach einer Form der Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich ihr zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als eine Katastrophe.« Foucault 2005l, S. 872.

**226** | »Sobald ein Programm vorliegt, wird es zum Gesetz, d.h. es verbietet andere Entwürfe und Erfindungen.« Foucault 1984, S. 92.

Unrecht.<sup>227</sup> Die wertende Positionierung zeigt sich an der politischen Parteinahme Foucaults für marginalisierte Individuen und soziale Gruppen: eben jene, die den Maßstäben einer universellen Moral und den Anforderungen der »Normalisierungsgesellschaft« nicht entsprechen. Im Vorwort »Das wahre Geschlecht« zum Fall Herculine Barbin skizziert Foucault – ungewöhnlich positiv – die Situation in den Klosterschulen des 19. Jahrhunderts, weil die in diesen Räumen herrschende Monosexualität des Weiblichen Abweichung und damit Freiheit erlaubt. Möglich war die zunächst nicht-determinierte Existenz Barbins aufgrund des

»[...]glückliche[n] Limbus einer Nicht-Identität, den paradoxerweise das Leben in jenen abgeschlossenen, engen und warmen Gesellschaften beschützte, in denen man das seltsame, verbindliche und zugleich verbotene Glück hat, nur ein einziges Geschlecht zu kennen, und darum können dessen Abstufungen, Maserungen, Halbschatten und schillernde Farbtöne als eigentliche Natur ihrer Natur angenommen werden.«<sup>228</sup>

Den positiven Kontrast zur Gesellschaft außerhalb der Klostermauern bildet diese idealisierte Einschätzung der Situation innerhalb des geschlossenen Raums, welche die »eigentliche Natur ihrer Natur« nicht negiert. Foucault übernimmt verhältnismäßig unkritisch die Charakterisierung Barbins, der zufolge innerhalb der Klosterinternate niemand nach ihrem/seinen »wahren Geschlecht« fragte, und erst der medizinisch-juristische Diskurs das Unglück über diese nichteindeutige Existenz brachte.<sup>229</sup> »Das grausame Spiel der Wahrheit« beginnt mit der universalen Moral des »wahren Geschlechtes«, woraus eine medizinische Diagnose folgt und abschließend ein juristisches Urteil, im Sinne einer Fremdbestimmung des Geschlechtes. Moral, Medizin und Recht haben Barbin aller »Genüsse beraubt«, indem diese modernen Wertsphären eine »»wahre[n]« und »endgültige[n]« Identität« oktroyierten.<sup>230</sup> Die Festlegung des Geschlechtes, in der Logik der Zwei-Geschlechtlichkeit, ist eine unnötige Einengung der abendländischen Ordnung der Dinge, was Foucault ablehnt.<sup>231</sup>

Foucaults Analyse entwickelt diese Kritik wiederum entlang des Narratives eines negativen Fortschritts: »Es hat sehr lange gedauert, bis man einklagte, daß ein Hermaphrodit ein einziges, ein wahres Geschlecht haben sollte. Jahrhundertlang gestand man ihm einfach zwei zu.«<sup>232</sup> Die Festlegung des »wahren Geschlechtes«, d.h. die Dichotomie zwischen dem eindeutig Männlichen

**227** | Foucault 2013, S. 182.

**228** | Foucault 1998, S. 14f.

**229** | Vgl. ebd., S. 13.

**230** | Ebd., S. 14.

**231** | Vgl. ebd., S. 7.

**232** | Vgl. ebd., S. 7f.

oder Weiblichen, ist in dieser Darstellung eine historisch junge Entwicklung und eine Verschlechterung, weil ein solcher Identitätszwang in vormodernen Gesellschaften nicht existierte. Hinter diesem historischen Vergleich steht das normative Ideal eines identitätslosen Subjekts, welches real verwirklicht in den abgeschlossenen Räumen bestimmter Klöster und Internate für eine begrenzte Zeit gelebt werden konnte. Womit die Frage aufgeworfen ist, wie Foucault diese Räume bzw. Orte denkt, an denen die Freiheit der Nicht-Identität existieren kann?

Foucault hat solchen »Gegenräumen« den Namen »Heterotopien« gegeben. Der Begriff bezeichnet in medizinischen Kontexten »eine anomale Lage von Zellen«, was insofern zutreffend ist, als die wenigen Texte und Aussagen zur Heterotopie innerhalb von Foucaults Werk eine besondere Lage besitzen.<sup>233</sup> Zur Rekonstruktion des weitestgehend impliziten Ideals, mit dem die Analysen Foucaults operieren, sind die Aussagen zu Heterotopie äußerst aufschlussreich: Das Konzept der Heterotopie korrespondiert mit der Utopie, ist deren Konkretion und gleichzeitig gegen utopische Ideale gerichtet, die »nirgendwo« im Raum existieren. Utopische Gegenentwürfe sind nach Foucault immer schon diskreditiert, weil sie sich aus Elementen der bisher herrschenden Ordnung konstruieren.<sup>234</sup> Die Heterotopien brechen mit dieser Logik, durch die materielle Verortung in Raum und Zeit sind sie wirkliche »Gegenorte«, »tatsächlich verwirklichte Utopien«, in denen all die anderen realen Orte, die in der Gesellschaft existieren, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden.<sup>235</sup> Mit dem Konzept der Heterotopie setzt Foucault auf viele kleine dezentrale und experimentelle Gegenentwürfe. Heterotopien sind »Gegenräume« innerhalb der herrschenden Ordnung, »die vollkommen anders sind als die übrigen Orte, die sich allen anderen widersetzen und sie in gewisser Weise sogar auslösen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen.«<sup>236</sup> Als Gegenorte bieten sie alternativen Lebensformen Obdach, ohne durch die Örtlichkeit bereits zu determinieren oder determiniert zu sein. Das Besondere an einer Heterotopie ist somit, dass sie einen wirklichen Ort innerhalb der Normalitäts- und Disziplinargesellschaft darstellt – einen Schutzraum, wie es

**233** | Defert 2005, S. 74. Den Begriff Heterotopie verwendet Foucault lediglich Mitte der 1960er Jahre in zwei Radiovorträgen Foucault 2005j und in der Einleitung »Die Ordnung der Dinge« Foucault 2012, S. 24. Danach wird der Terminus fast nicht mehr gebraucht, mit folgenden Ausnahmen: Foucault 2005z, S. 337 sowie Foucault 2005ae, S. 935-942.

**234** | Vgl. Foucault 1974b, S. 124f.

**235** | Foucault 2005ae, S. 935. »Der Raum, in dem wir leben und der uns anzieht, so dass wir aus uns selbst heraustreten, der Raum, in dem die eigentliche Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte stattfindet, dieser Raum, der uns zerfrisst und auswäscht, ist seinerseits heterogen.« Ebd., S. 934.

**236** | Foucault 2005i, S. 10.

das katholische Internat für Herculine Barbin war. Die Heterotopie ist eine Nische in der hegemonialen Mehrheitskultur und damit eine Zurückweisung der dominanten Lebenswirklichkeit.

Faktisch können Heterotopien diverseste Räume bzw. Orte sein: »Zum Beispiel Gärten, Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse, die Dörfer des Club Méditerranée und viele andere.«<sup>237</sup> Viele andere bedeuten konkret: Jesuiten-Kolonien, (»in denen die menschliche Vollkommenheit tatsächlich erreicht war«), Ehebetten, Kinos, ein orientalischer Teppich, Klöster, Bibliotheken, Motels, Burgen, ein Jahrmarkt, Theater, Knäste, Museen, Archive, Genossenschaftsmodelle, ein Schiff usw.<sup>238</sup> Diese romantisierten »vollkommen anderen Räume« können offenbar »äußerst vielfältige Formen annehmen«<sup>239</sup>, und diese Reihung Foucaults erinnert seltsam ironisch an die von Jorge Borges erstellte fiktive chinesische Enzyklopädie. Foucaults Theoretisierung benennt gleichwohl inhaltliche Kategorien, um Heterotopie zu definieren.<sup>240</sup> Zentral ist die Eigenschaft, wonach sich Heterotopien durch eine Funktion in Relation zur Gesellschaft auszeichnen, ihr »eigentliche[s] Wesen« ist es, »alle anderen Räume in Frage« zu stellen.<sup>241</sup> Es ist ein Ort, an dem die Ordnung der Unterscheidung von normal/anormal, vernünftig/unvernünftig usw. für eine gewisse Zeit aufgehoben ist und alles möglich, aber nicht notwendig erscheint. Heterotopien entlarven »die gesamte übrige Realität als Illusion« oder schaffen »im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raums eine vollkommene Ordnung.«<sup>242</sup>

Anzumerken ist, dass Foucault eine historische Transformation der Heterotopien konstatiert: einen Übergang von »Krisenheterotopie« (»Initiation,

---

**237** | Ebd., S. 11.

**238** | Das Schiff als Metapher der Beweglichkeit ruht nie für immer in einem Hafen. »Das Schiff ist die Heterotopie par excellence.« Ohne Schiffe »versiegen« alle Träume. »An die Stelle des Abenteuers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der glanzvollen Freibeuter die hässliche Polizei. Ebd., S. 21f.

**239** | Ebd., S. 11.

**240** | 1. Heterotopien sind universal, d.h. sie existieren in allen Gesellschaften. 2. Heterotopien wandeln sich im historischen Prozess, d.h. sie sind zeitabhängig, verändern und bewegen sich, entstehen und vergehen, sind also endlich. 3. Heterotopien können an einem »Ort mehrere Räume zusammen« bringen. 4. Heterotopien zeichnen sich durch einen anderen Zeitbewusstsein im Verhältnis zur Gesellschaft außerhalb aus (Heterochronien), beispielsweise Museen, Archive und Bibliotheken. 5. Heterotopien besitzen ein »System der Öffnung und Abschlüßung«, wie Organisationen bestimmen sie, wer Zugang erhält und wer nicht. Vgl. ebd., S. 11-18.

**241** | Ebd., S. 19.

**242** | Ebd., S. 19. Vgl. Foucault 2005ae, S. 941.

Pubertät, Defloration«)<sup>243</sup> zur »Abweichungsheterotopie« (z.B. Sanatorien, psychiatrische Anstalten, Gefängnisse) im 20. Jahrhundert.<sup>244</sup> Letztere befinden sich an den »Rändern« der Gesellschaft und sind »für Menschen gedacht, die sich im Hinblick auf den Durchschnitt oder die geforderte Norm abweichend verhalten.«<sup>245</sup> Demnach gewährleisten Heterotopien, dass die »Nicht-Normalen« bzw. Anormalen in bestimmte Räume (aus)geschlossen werden, sie besitzen also eine Funktion für die Normalisierungsgesellschaft. An dieser Stelle soll dahingestellt bleiben, inwiefern die Heterotopie ein subversiver Freiraum innerhalb der durch die Theorie konstruierten »Disziplinargesellschaft« sein kann, ohne der Macht nicht völlig unterworfen zu sein. Dessen ungeachtet erfüllen die Abweichungsheterotopien eine positive Funktion für Foucaults Theorie, indem sie Kontingenz bezeugen. Das Abweichende wird zwar ausgeschlossen, aber gerade jene Maßnahme beweist, dass die Norm der Normalität immer eine Illusion ist. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie stark das Raumkonzept der Heterotopie auf Foucaults verborgene Anthropologie verweist und mit dieser verbunden ist.

Als Heterotopie benennt Foucault wie oben ausgeführt u.a. »Friedhöfe, Irrenanstalten, Bordelle, Gefängnisse«<sup>246</sup>; was ist das Spezifische dieser Räume – sozusagen der kleinste gemeinsame Nenner? Das Besondere solcher Orte sind die möglichen menschlichen Erfahrungsformen:<sup>247</sup> Der Friedhof erinnert an die Endlichkeit, den menschlichen Tod, die Irrenanstalt schließt den Wahnsinn ein/aus, das Bordell steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem nicht-monogamen, nicht-reproduktiven o. ä. Sexuellen, und das Gefängnis reagiert auf abweichend-kriminelles Verhalten,<sup>248</sup> indem es interniert und

**243** | Defert 2005, S. 85.

**244** | Foucault 2005i, S. 12. Vgl. Foucault 2005ae, S. 936f.

**245** | Foucault 2005i, S. 12.

**246** | Ebd., S. 11.

**247** | Wahrnehmbar ist diese Nicht-Notwendigkeit der bestehenden »Ordnung der Räume« durch menschliche Erfahrung, d.h. anhand faktischer physischer Erfahrungen: »Eines ist jedenfalls sicher: Der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien. [...] Der Körper ist der Nullpunkt der Welt, der Ort, an dem Wege und Räume sich kreuzen.« Foucault 2005d, S. 31 und 34. Siehe zum Zusammenhang von Heterotopie und Erfahrung: Vgl. Chlada 2005.

**248** | Inwiefern Foucault das Verbrechen selbst idealisiert, ist fragwürdig, er selbst hat es bestritten. Foucaults politisch-praktische Parteinahme für die Inhaftierten ist zwar eindeutig, dass er darüber hinaus Kriminalität als Kontrakt zur Disziplinargesellschaft idealisiert, lässt sich dagegen theoretisch stringent nicht konstatieren, weil das Gefängnis der Ort der absoluten Disziplin ist und das Verbrechen selbst ein intentionales Produkt der Macht, zumindest den Aussagen aus »Überwachen und Strafen« zufolge.

diszipliniert.<sup>249</sup> Somit verweist die Heterotopie unmittelbar auf die anthropologischen Prämissen Foucaults, denn die »ganz anderen Orte« widersprechen »gewöhnlichen Erfahrungen«.<sup>250</sup> Tod, Wahnsinn, Sex und Delinquenz sind außeralltägliche Dimensionen menschlicher Existenz, die im Rahmen von heterotopischen Räumen anders erfahrbar sind als in den normalisierten Räumen der modernen Gesellschaft, beispielsweise im Bordell das animalische, nicht-vernünftige Moment des Sex.<sup>251</sup> Die Normalisierungsgesellschaft weist diesen dionysischen Formen des Erlebens einen engumgrenzten und genau bestimmten Platz, meist am Rande zu. Gegen eine solche Einengung, Ausgrenzung und Marginalisierung ist die »Destruktion des Subjektes«<sup>252</sup> gerichtet, als eine Überschreitung der gesellschaftlichen Normen durch alternative Erfahrungen, die das »Übertreten des Verbotenen«<sup>253</sup> propagiert und die »Aufbrechung aller Verbote und Einschließungen«<sup>254</sup> begrüßt. Gemessen an den Maßstäben der Normalisierungsgesellschaft sind Tod, Wahnsinn, Sex und Delinquenz »Extremerfahrungen«, aus Foucault'scher Perspektive »die reinste und nackteste Erfahrung des Außen«.<sup>255</sup> Dieses dionysische Plädoyer benennt an anderen Stellen auch den (Drogen-)Rausch und den Traum, als Erfahrungen, die besondere Einsichten versprechen. Diesen Intensitätsgrad menschlichen Erlebens sucht und idealisiert Foucaults Theorie: »Ich denke da an alle

---

Entsprechend lässt sich sagen, dass der Foucault von 1966 das Gefängnis als Heterotopie bezeichnen kann, der Foucault aus »Überwachen und Strafen« aber nicht mehr, jetzt sind das Gefängnis und das Verbrechen Produkt und Teil der universellen Macht und kein Ort alternativer Erfahrungsformen mehr.

**249** | In den 1960er Jahren verabschiedete sich Foucault zunehmend vom Kontrastmittel »Wahnsinn« und der damit verbundenen positiven Identifikation. Foucault glaubt nicht mehr an die »ursprüngliche Authentizität« des Wahnsinns, wie in »Wahnsinn und Gesellschaft« vertreten wurde. Gerade der französische Text von 1961 unterscheidet sich signifikant von der deutschen Erstausgabe von 1969, so modifiziert er diesen für die deutschsprachige Ausgabe und schließt mit einem völlig anderen Resümee: Foucault plädiert zuvor explizit für die alternative Erfahrungsform der Vernunft, als befreiende Erfahrung jenseits der Zwangsmoral der Vernunft. Vgl. Brieler 1998, S. 73.

**250** | Defert 2005, S. 75.

**251** | Vgl. zur Bedeutung der Analyse der »grundlegende[n] Erfahrung« »Wahnsinn, Krankheit, Tod, Verbrechen, Sexualität usw.« siehe: Foucault 1987a, S. 245.

**252** | Foucault 1974b, S. 114f.

**253** | »All diese Gegenstände sind zweifellos weit mehr als nur theatralische Beigaben der Zügellosigkeit. Ihre Form umgreift eigentlich den Raum, in dem sich die Beziehungen von Begehren und Wissen abspielen. Sie geben einer Erfahrung Gestalt, in der die Übertretung des Verbotenen das Licht freisetzt.« Foucault 1974a, S. 66.

**254** | Foucault 1974b, S. 115.

**255** | Ebd., S. 63.

Erfahrungen, die unsere Zivilisation verworfen hat oder nur in der Literatur zulässt.«<sup>256</sup> D.h. das »Thema der Grenzerfahrung, in denen das Subjekt sich selbst überschreitet, an den Grenzen seiner eigenen Unmöglichkeit sich selbst als Subjekt auflöst, ganz wesentlich Bedeutung hatten. Das war für mich eine Art Ausweg zwischen dem Hegelianismus und der philosophischen Identität des Subjekts.«<sup>257</sup>

Die Fürsprache für die Überschreitung des normalisierten Subjekt-Seins ist dabei augenscheinlich von Nietzsches Konzept des Übermenschen inspiriert, was bei Foucault auf die modifizierte Formel »Ent-Subjektivierung« gebracht ganz praktisch bedeutet: mich selbst durch außeralltägliche Erfahrungen »von mir selbst loszureißen, mich daran zu hindern, derselbe zu sein.«<sup>258</sup> Die Anormalen sind in Foucaults Darstellung nicht nur tragische Gestalten, sondern Zeugen alternativer Erfahrungen menschlicher Existenz jenseits des Normalen. Nietzsche haderte bekanntlich mit der Moderne und der Zivilisation als solcher, weil seiner Überzeugung nach die Schwachen begünstigt werden und die Starken, die potenziellen Übermenschen, in ihren Möglichkeiten beschnitten werden. Gegen Nietzsche ergreift Foucault somit Partei für Opfer, Ausgeschlossene, Ohnmächtige und Schwache – die vermeintlichen Verlierer des Modernisierungsprozesses.<sup>259</sup>

Trotz Foucaults Polemik gegen die Repressionshypothese in »Der Wille zum Wissen« illustrieren viele zuvor geschriebene Texte, wie schwer es seinen theoretischen Ausführungen fällt, sich von der Hoffnung auf ein »außerhalb« von Machtverhältnissen zu lösen – gerade die positive Bezugnahme auf existenzielle Erfahrungsformen belegt, wie stark Foucaults Denken trotz aller Abweichungen im ideengeschichtlichen Kontext der 1960er und 1970er Jahre verhaftet ist. Er operiert an diesen Stellen selbst mit der von ihm später kritisierten Repressionstheorie, was sich exemplarisch an Frühschriften wie »Vorrede zur Überschreitung« oder »Wahnsinn und Gesellschaft« studieren lässt. Der Werkschronologie folgend zeigt sich jedoch, wie diese Position modifiziert wird und Foucault im Spätwerk dazu übergeht, emanzipatorische Erfahrungsräume des Selbst innerhalb selbst gesetzter Grenzen zu denken.

**256** | Ebd., S. 115.

**257** | Foucault 2008a, S. 28.

**258** | Ebd., S. 27. »Die Gewohnheit kommt immer von der Natur, denn in der menschlichen Natur gibt es die Gewohnheit, Gewohnheiten anzunehmen.« Foucault 2015, S. 322f. Daraus folgert Foucault, dass die Macht »[...] die heimtückische, alltägliche, gewohnheitsmäßige Form der Norm [...]« annimmt, darunter »versteckt« (S. 325) ist und sich den Menschen aufzwingt. Daraus erklärt sich der positive Bezug auf das Nicht-Alltägliche, d.h. die außeralltägliche Erfahrung.

**259** | Vgl. Foucault 2008b.

Wie gezeigt, insistiert Foucaults politische Anthropologie und daraus abgeleitet sein normatives Ideal darauf, dass der Mensch ein anderer sein kann und soll; die Heterotopien sind wiederum die Orte für eine solche subversive und emanzipatorische Praxis. Die Praxis der Freiheit soll dem Menschen alle Möglichkeiten offen halten, sozusagen die Kontingenz menschlicher Existenz auf Dauer stellen.<sup>260</sup> Sich nie einschränken lassen (müssen) und immer wieder neu erfinden ist die Kontrastfolie, mit der Foucault die moderne Gesellschaft konfrontiert. Im Sinne dieser Problematik positioniert sich Foucaults Forschungsprojekt gegen die moderne Gesellschaft und diagnostiziert, dass in der Gegenwart alle Kämpfe um die eine Frage kreisen:

»Wer sind wir?« [...] »Das Hauptziel dieser Kämpfe ist nicht so sehr der Angriff auf diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern vielmehr eine Technik, eine Form von Macht. Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.«<sup>261</sup>

Gegen dieses »Gesetz der Wahrheit« verweist Foucault – wie gezeigt – einerseits auf alternative Erfahrungsformen des Selbst an den Grenzen der modernen Gesellschaft. Andererseits insistiert er seit Mitte der 1970er Jahre auf das alternative, nicht-moderne »Spiel der Wahrheit« und damit weit weniger auf extensiv-unkontrollierte Erfahrungsformen des Selbst. Letztere findet er wiederum einerseits in den »Wurzeln« der abendländischen Geschichte, bei »den Griechen«, andererseits in seiner Gegenwart in nicht-westlichen Gesellschaften, insbesondere in Iran und Japan. Diese Verschiebung des normativen Kontrastes steht in Zusammenhang mit der Verlagerung von der Archäologie zur Genealogie, welche die Hoffnung auf heterotopische Orte und dionysische Erfahrungen innerhalb der Moderne auslöscht. Die genealogische Analyse der Macht offenbart eine Welt, in der auch die Heterotopien den Bedingungen der Macht gehorchen, von diesen durchdrungen und kontrolliert sind. Diese Ein-

---

**260** | »Die Menschen träumen von Befreiungsmaschinen. Aber es kann per Definition keine Freiheitsmaschinen geben. Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Freiheit ist Praxis. Keine Funktionsweise ist an sich befreiend. Freiheit muss ausgeübt werden. Nur Freiheit garantiert Freiheit.« Foucault 2005z, S. 330f.

**261** | Foucault 1987a, S. 246. Foucault definiert Sozialität stark über Kämpfe und unterscheidet explizit drei Arten von Kämpfen, die gegen »Herrschaft«, die gegen »Ausbeutung« und »die gegen all das, was das Individuum an es selbst fesselt und dadurch andere unterwirft (Kämpfe gegen Subjektivierung, gegen Formen von Subjektivität und Unterwerfung).« Ebd., S. 247.



sicht lässt sich insbesondere an der Distanzierung vom Wahnsinn beobachten: Wahnsinn ist für Foucault spätestens seit Ende der 1960er Jahre keine ursprüngliche Erfahrung mehr, sondern nur noch ein Ausdruck der menschlichen Existenz, den die Macht gewährt. Gleiches gilt für die Delinquenz: Das Verbrechen – wie es in der Schrift »Überwachen und Strafen« beschrieben wird – ist nur scheinbar eine Abweichung von der Macht und Erfahrung von Normüberschreitung. In »Wirklichkeit« ist es eine bewusste Strategie der Macht, dass Verbrechen überhaupt existiert. Die Macht schafft die Delinquenz zu ihren Bedingungen und Zwecken. Folgerichtig ist auch die Vorstellung einer befreiten Sexualität eine Illusion, der die Repressionshypothese aufgesessen ist.

»Es ist Illusion zu glauben, der Wahnsinn – oder die Delinquenz oder das Verbrechen – spräche zu uns aus einer absoluten Äußerlichkeit heraus. Nichts ist unserer Gesellschaft stärker innerlich, nicht ist den Wirkungen ihrer Macht stärker innerlich als das Unglück eines Wahnsinnigen oder die Gewalttätigkeit eines Kriminellen. Mit anderen Worten, man ist immer im Inneren. Der Rand ist ein Mythos. Das Wort von außerhalb ist ein Traum, den man immer weiterträumt. Man versetzt die »Wahnsinnigen« ins Draußen der Kreativität oder der Monstrosität. Und doch sind sie im Netz gefangen, formen sich und funktionieren in den Dispositiven der Macht.«<sup>262</sup>

Trotz dieser pessimistischen »Einsicht« in die Unausweichlichkeit der Macht und der Unmöglichkeit alternativer Erfahrungsformen (Wahnsinn, Delinquenz, Sex), setzt Foucault seine Suche nach positiven Möglichkeiten der Selbsterfahrung fort: Denn der Mensch »muss glücklicher sein können, er muss die Menge an Lust, zu der er in seinem Dasein fähig ist, vergrößern können. Schließlich hat man nicht soviel Lust in seinem Dasein. Man muss sie in recht großer Ferne suchen, und sie ist recht selten.«<sup>263</sup>

Lust und Glück – im Gegensatz zur pessimistischen Anthropologie des Leidens und Unglückes – sind menschliche Erfahrungsformen, auf deren Suche es Foucault in die »große Ferne« des antiken Griechenlands und nicht-westliche Gegenwartsgesellschaften verschlägt. Hierbei interessiert zunächst der alternative Umgang mit Sexualität, gerade weil die Sexualität eine der zentralen Strategien ist, derer sich die moderne okzidentale Macht bedient. Foucaults Defätismus und die Hermetik seiner Machtkonstruktion haben die Theorie Mitte der 1970er Jahre auf eine Position festgelegt, die emanzipatorische Praxen in der modernen Gesellschaft zunächst ausschließt. Den in den späteren Werken durchscheinenden Ausweg bietet ein kulturalistischer Rückgriff auf vor- und außermoderne Selbstverhältnisse. Trotz des Dementis, die Griechen

**262** | Foucault 2003d, S. 102.

**263** | Foucault 2002e, S. 993.

stellen keine »verlockende und plausible Alternative« dar,<sup>264</sup> faszinieren Foucault die Selbsttechniken der Antike, das Tugendideal und die Differenzierung der Rollen einer Person in sexuellen Angelegenheiten. Es geht Foucault sicherlich nicht um eine romantische »Rückkehr« zum Gesellschaftsmodell des antiken Griechenlands, gleichwohl konstatiert er, dass sich von den antiken Techniken der Selbst-Konstruktion lernen lässt. Ziel der antiken Praxis der »Sorge um sich« war es, die Lüste zu kontrollieren, um seinen Körper und damit sich selbst zu regieren. Das Selbst schafft seine eigene Freiheit sozusagen kraft Selbstbeherrschung und erhebt sein Leben dadurch zum Kunstwerk. Foucault eskapiert mit dem zweiten und dritten Band von »Sexualität und Wahrheit« in die Vergangenheit, um zu zeigen, wie in einer bestimmten historischen Phase bestimmte Einzelne sich ein Selbst erschufen – Machtwirkungen durch Fremdzwänge spielen in diesen späteren Analysen allerdings eine untergeordnete Rolle. Die »Ethik der Existenz« wird in jener Darstellung nicht als Befehl aufgezwungen, sondern aus persönlich-ästhetischen Gründen gewählt. Foucaults positiver Bezug auf die griechischen Selbstpraktiken gründet auf der Prämisse, diese historische Sozialordnung wäre mit einem Minimum an Zwang verbunden. Es geht Foucault, wie er wiederholt betont, nicht um eine Eins-zu-Eins-Kopie der antiken Techniken des Selbst übertragen in die Jetztzeit, aber der Bezug auf die griechische Antike dient ihm als Kontrast, um Probleme der Gegenwart und alternative Lösungsansätze aufzuzeigen. Insgesamt plädiert Foucault mit dem Kontrastbild »Sorge um sich« für eine Konzeption der Freiheit, die an liberale Gleichgewichtstheorien erinnert, die die Freiheit des Einzelnen als Bedingung einer stabilen und gerechten Gesellschaft betrachtet.

In Überschneidungen zur Bedeutung der antiken Selbstpraktiken im Spätwerk interessiert sich Foucault verstärkt für nicht-westliche Gesellschaften, in welchen er für das Abendland verlorengegangene Formen der »Spiritualität«<sup>265</sup> und neue Impulse für sein Denken findet: »Wenn es eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nichteuropa entstehen.«<sup>266</sup> Verbunden ist damit ebenso eine Neubestimmung der Philosophie, im Sinne von »Geistigkeit«, welche »jene Suche, Praxis, und Erfahrung [...], durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Verwandlungen voll-

**264** | Foucault 1987b, S. 268.

**265** | Foucault deutet insb. den Zen-Buddhismus als Praxis gegen die moderne Subjektivität. Vgl. Foucault 2003i, S. 745, 779. Siehe zur politischen Bedeutung der »Spiritualität« weiterhin: Foucault 2001h, S. 29, 88, 320, 359f., 452, 802, 810, Foucault 2002i, S. 992, Foucault 2003i, S. 745, 779, 868, 870, 887, 937, 989f, Foucault 2005aa, 38, 99, 365, 505, 772, 893f., 969, 984.

**266** | Foucault 2003h, S. 781.

zieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen«<sup>267</sup>, bezeichnet. Die damit verbundenen spirituellen »Suchverfahren« sind in der Moderne verlorengegangen. In Foucaults heterogenen Aussagen erscheint »Spiritualität« bzw. Geistigkeit als »Ensemble« von »Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderung usw.«, welche Quelle von Widerstand gegen die erzwungene moderne Subjektivierung sein können.<sup>268</sup> Als positiver Kontrast für in die Krise geratene Gesellschaften des Westens dient Foucault u.a. die »politische Spiritualität« der religiös motivierten Revolution in Iran, die er zunächst sehr positiv beschreibt.<sup>269</sup> Bezogen auf die Problematik des Subjektes wähnt der Autor von »Überwachen und Strafen« in diesem politisch-theologischen Widerstand eine »spirituelle Erfahrung«, die eine »Veränderung ihres subjektiven Daseins« ermöglicht.<sup>270</sup> Bedingung der Möglichkeit der positiven Wahrnehmung »einer Reihe östlicher Gesellschaften« ist die kulturalistische Unterstellung, dass außerhalb des Okzidents die Machtverhältnisse nicht derart hermetisch und limitierend wirken. In diesem Kulturromantizismus zeigen sich nicht zuletzt theologische Restbestände in Foucaults Denken. Pessimistisch bedauert wird hier der »Verlust« an theologischer Orientierung. Die »Spiritualität« ist ideengeschichtlich betrachtet eine vormoderne Form des Wissens, welches durch theologische oder mystische Annahmen begründet wird. Foucaults Dekonstruktion der modernen rationalen Form der Erkenntnis sensibilisiert u.a. dafür, dass die Vernunft nicht eine »objektive« sein kann, sondern dass jedes Wissen immer Teil von Machtkonstellationen ist und umgekehrt. In den Texten zur Iranischen Revolution schlägt diese Relativierung der Erkenntnismöglichkeiten um, in eine affirmative Bejahung der spirituellen Erkenntnis, zum Zweck des politischen Aktionismus.

Zugespitzt auf die Dimension der Sexualität konstatiert Foucault, es handle sich schlicht um den Gegensatz zwischen zwei Gesellschaften, jenen, die einen wissenschaftlichen Diskurs über Sexualität führen, und denen, die Sexualität als Kunst betreiben. Foucault bedauert die westliche »scientia sexualis«, die fortwährend nach der »Wahrheit über das Geschlecht oder die Sexualität des Individuums« fragt, statt wie im Orient »die Lust so weit wie möglich zu intensivieren«.<sup>271</sup> Nach Foucault ist es das Verdienst der nicht-westlichen Gesellschaft (sowie des alten Roms und des antiken Griechenlands), »[...] eine Kunst auszubilden – eine Kunst der Produktion einer Art von Lust, die man innerhalb der sexuellen Beziehungen oder mit den Geschlechtsorganen so in-

**267** | Foucault 2009, S. 32.

**268** | Ebd., S. 32. Vgl. Foucault 2003b, S. 937.

**269** | Foucault 2003k, S. 870. Vgl. zur Kritik an Foucaults Interpretation der Ereignisse in Iran v.a.: Lau 2005.

**270** | Foucault 2003b, S. 937.

**271** | Foucault 2003j, S. 701.

tensiv oder so stark oder so dauerhaft wie möglich machen möchte. [...] Der Diskurs, dem man zumindest seit dem Mittelalter im Westen findet, unterscheidet sich davon völlig. Im Westen haben wir keine erotische Kunst.«<sup>272</sup> Weil dieses künstlerische Wissen über die Sexualität kein rational-wissenschaftliches Wissen ist, sondern ein ästhetisches, so die Unterstellung, ist das Verhältnis von Wissen und Macht ein anderes, ein besseres. Aber mit dieser romantisierenden Parteinahme für die »Intensität der Lust« fällt Foucault selbst der Repressionshypothese anheim.<sup>273</sup> Wie die »politische Spiritualität« oder die »Ästhetik der Existenz« nach antikem Vorbild funktioniert auch die »ars erotica« als positive Alternative, weil diese weitergehend ohne die Implikaturen von freiheitseinschränkenden Machtbeziehungen vorgestellt werden. Die Intensivierung der Lust, die Foucault in nicht-westlichen Gesellschaften wähnt, verweist wiederum auf sein Ideal existenzieller Körper- und Selbsterfahrung.<sup>274</sup>

Neben diesen positiven Anknüpfungen in vor- und außer-modernen Gesellschaften bezieht sich Foucault spätestens seit 1978 – für einige Rezipienten überraschenderweise – ebenso positiv auf die Tradition der Aufklärung. Diese Bezugnahme korrespondiert mit der griechischen »Ästhetik der Existenz« und anti-rationalen »Spiritualität« insofern, als auch hier das zentrale Motiv in der Zurückweisung äußerer Machtansprüche auf das Individuum gründet. Gleichwohl irritiert der Import dieser ideengeschichtlichen Traditionsbestände, wenn man sich Foucaults Kritik an der Aufklärung in vorangegangenen Schriften vergegenwärtigt: Wurde die Aufklärung zuvor als universales und deterministisches Subjektivierungsverfahren und Teil eines Rationalisierungsprozesses, der konstitutiv zu einer ungemeinen Expansion von Normalisierungs- und Disziplinarmacht, einem »Machtexzeß«<sup>275</sup> führt, zurückgewiesen, deutet Foucault die der Aufklärung eigenen »kritische[n] Haltung« nun als Tugend.<sup>276</sup> Die kritische Haltung ist eine spezifisch moderne »Denkungsart« und als solche ko-evolutionäres »Gegenstück zu den Regierungskünsten« des Abendlandes: »Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich

**272** | Ebd., S. 701.

**273** | Ebd., S. 702.

**274** | Weiterhin sind diese Passagen für die Begründung einer historischen Verschlechterung aufschlussreich, weil die Unterscheidung zwischen »scientia sexualis« und »ars erotica« letzteres mit vormodernen und nicht-westlichen Gesellschaften positiv assoziiert. Vgl. ebd., S. 701. Diese Parteinahme gegen die okzidentale »scientia sexualis« findet sich ebenso in »Der Wille zum Wissen«. Vgl. Foucault 1983, S. 73-76. Zu einer negativen Zukunftserwartung wird diese Wertung, wenn sie auf Foucaults Prognose – »[...] in Wirklichkeit ist die gesamte Welt dabei, sich zu verwestlichen« – bezogen wird. Foucault 1974b, S. 11.

**275** | Foucault 1992, S. 20.

**276** | Ebd., S. 9.

als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozeß der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht.«<sup>277</sup> In dieser Darstellung reflektiert Foucault relativ konventionell, aber für ihn bemerkenswert, dass Kritik, Widerstand und Freiheit konstitutive Teile der Ideengeschichte des Projektes der Moderne sind. Diese Verlagerung und rhetorische Entschärfung deutet bereits die Umstellungen an, die in den folgenden Jahren die Schriften bestimmen werden. Foucault bringt dies auf die Formel: »[D]ie Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden.«<sup>278</sup> Ziel der kritischen Haltung ist eine Entsubjektivierung, im Sinne einer »Entunterwerfung«.<sup>279</sup> Die Hoffnung, nicht »dermaßen regiert zu werden«, bedeutet, »nicht dermaßen« auf eine Identität festgelegt zu werden. Foucault plädiert für eine »historisch-philosophische Praktik«<sup>280</sup>, die es ermöglicht, sich durch die »Befragung der Machteffekte« von diesen in gewissem Maße loszulösen. Ziel sei es, den »[...] Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems – sei es das System der Geisteskrankheiten, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. – erfassen läßt.«<sup>281</sup> Damit umfasst Foucault sinngemäß seine bisherigen Untersuchungen und deutet sie retrospektiv als kritische Praktik gegen den hegemonialen Macht-Wissen-Komplex und plädiert für eine »kritische Ontologie unserer selbst«:

»Die kritische Ontologie unserer selbst darf beileibe nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierender Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist ein Experiment der Möglichkeiten ihrer Überschreitung.«<sup>282</sup>

Gegen die Einschränkungen und Unterwerfungen durch subjektivierende oder totalisierende Machttechniken wird die Forderung auf ein Mehr an menschlich-individuellen Möglichkeiten des Selbst erhoben:

---

**277** | Ebd., S. 16f.

**278** | Ebd., S. 12.

**279** | Ebd., S. 15. »Ich bezog mich nicht auf eine Art fundamentalen Anarchismus, nicht auf eine ursprüngliche Freiheit, die sich schlechterdings und grundlegend jeder Regierungsentfaltung widersetzt. Ich habe davon nicht gesprochen – aber ich will es nicht absolut ausschließen.« Ebd., S. 52f.

**280** | Ebd., S. 27.

**281** | Ebd., S. 33.

**282** | Foucault 1990, S. 53.

»Dieses philosophische Ethos kann als *Grenzhaltung* charakterisiert werden. [...] Und diese Kritik wird insofern genealogisch sein, als sich nicht aus der Form unseres Seins das ableitet, was wir unmöglich tun und wissen können; sondern sie wird in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.«<sup>283</sup>

Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft bedingt demnach eine permanente Kritik des gegenwärtigen und historischen menschlichen Seins, diese kritische Arbeit soll ermöglichen, unserer Freiheit eine Gestalt zu geben.<sup>284</sup> »Das Hauptinteresse im Leben liegt darin, jemand anders zu werden, als man am Anfang war [...] das Spiel lohnt sich solange wir nicht wissen, wie es ausgeht.«<sup>285</sup> Aus der Angst, eine globale Forderung oder universale Moral aufzustellen, folgt das Ideal des Nicht-Festlegens und der permanenten Destruktion des Selbst bzw. Neu-Konstruktion des Selbst. Denn trotz aller Fehlschläge und Rückfälle in »gefährlichste[n] Traditionen« hält Foucaults Kritik der Moderne den Anspruch, »dem System der gegenwärtigen Realität zu entkommen«, aufrecht. Für den Einzelnen entsteht durch die »Ästhetik der Existenz« die Aufforderung einer permanenten individuellen Veränderung, welche mittels selbstgeschaffener Regeln und Gesetze zu kontrollieren ist. Damit positioniert sich Foucault in Abgrenzung zur abendländischen Vorstellung, das Subjekt sei eine Identität und plädiert mit Überschneidungen zu fernöstlichen Traditionsbeständen für die Prozesshaftigkeit von Individualitäten. Der normative Maßstab kann auch als Non-Konformität bezeichnet werden, als eine prozesshafte Identität, die sich immer wieder von sich selbst entfernen soll. Die Erfahrungen des Menschen sind somit ein Mittel zum Zweck, keine dauerhafte Identität auszubilden. Auf die Frage nach dem perfekten Zustand des Schreibens antwortet Foucault: »Wo alles sehr schnell von einem zum anderen übergeht, eine Art von Fieberhaftigkeit und Chaos herrscht.«<sup>286</sup> Dieses Ideal scheint mir auch auf den Idealzustand/-prozess der Subjektkonstruktion übertragbar. Anormale, Heterotopien, existenzielle Erfahrungsform, antike Selbsttechniken, östliche Spiritualität, Sexualkunst und kritische Haltung verdeutlichen einerseits, wie heterogen die Kontrastfolien in Foucaults Analysen ausfallen. Andererseits verweist diese willkürlich anmutende Reihung auf einen gemeinsamen Nenner: Immer geht es um die Zurückweisung von subjektspezifischen Eigenschaften, um die Kontingenz der eigenen Identität: »Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu

**283** | Ebd., S. 48f.

**284** | Vgl. ebd., S. 53.

**285** | Foucault 2005ah, S. 959-966.

**286** | Foucault 2005q, S. 195.

denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.«<sup>287</sup> Das Ergebnis dieser Haltung ist ein Mensch ohne Eigenschaften. Was das Unspezifische und Fluide, was in älteren Formen von Kulturkritik noch als ein Modernitätsproblem erscheint, ist bei Foucault zu einer »postmodernen Utopie«<sup>288</sup> geworden. Foucault will, dass keine Eigenschaft dauerhaft eine Person bindet, er flirtet immer mit dem Offenen und Undefinierten – was seine Wirkung auf die Queerbewegung erklärt.<sup>289</sup> Jeder soll mehrere unterschiedliche Leben leben können. Implizit hofft Foucault auf die »Selbstverkenntung des Subjektes«, weil jede Festlegung immer schon einer Verkenntung der eigenen Möglichkeiten gleichkommt.<sup>290</sup> Auf eine Formel gebracht: Das Ideal lautet nicht ›Finde dich selbst‹, sondern ›Verändere dich‹.

Carl Schmitt reagierte auf derartiges romantisches Ausweichen mit dem Rekurs auf die politische Einheit, d.h. die staatliche Souveränität. Foucaults politische Theorie zielt gerade darauf, jede Einheit, d.h. im Kontext dieser Theorie das moderne Subjekt, aufzulösen.<sup>291</sup> Erst durch jene Absage an eine eigene Identität und Selbstkonstruktion des Einzelnen wird Freiheit für Foucault greifbar. Es geht ihm um permanente Perspektivverschiebungen, im Sinne des ›immer anders zu sein‹.<sup>292</sup> In Foucaults Texten eine normative Setzung, an der er jede politische Legitimität bemisst. Foucault will unterschiedliche Lebensentwürfe leben und unterschiedliche Rollen innehaben. Wie Schmitts Romantiker weicht er der ›Wirklichkeit‹ aus, um sich nicht festzulegen.<sup>293</sup> Fou-

**287** | Musil 1970, S. 17.

**288** | Vgl. Schroer 1996, S. 136ff.

**289** | Das positive Ideal des Nicht-Festlegens, des Nicht-identisch-Seins mit sich selbst praktizierte Foucault selbst: Einerseits durch seine Selbstinszenierung als Philosoph mit der Maske, also dem Ausweichen und der Negierung der eigenen Autorenschaft. Andererseits findet sich diese Haltung implizit im Werkszusammenhang, als permanentes Neuansetzen, thematische Neuorientierung und darin, vorangegangene theoretische Überzeugungen fallenzulassen.

**290** | Foucault 2003j, S. 697.

**291** | Auch die Einheit einer persönlichen Identität hat Foucault wiederholt abgelehnt: Vgl. Foucault 2005q, S. 189.

**292** | Vgl. hier zu beispielsweise die Aussagen in: Foucault 2008a, S. 29.

**293** | »Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit der Gesinnung der Intrige. Ironie und Intrige sind nicht die Stimmungen eines Menschen auf der Flucht, sondern die Aktivität eines Menschen, der, statt neue Wirklichkeiten zu schaffen, die eine Wirklichkeit gegen eine andere ausspielt, um die jeweilig gegenwärtige, begrenzende Wirklichkeit zu paralysieren. Ironisch entzieht er sich der beengenden Objektivität und schützt sich davor, auf irgendetwas festgelegt zu werden; in der Ironie liegt der Vorbehalt aller unendlichen Möglichkeiten. So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.« Schmitt 1998, S. 82.

caults Ideal ist ein Romantiker im Sinne Schmitts: »So wahrt er sich seine innere, geniale Freiheit, die darin besteht, keine Möglichkeit aufzugeben.«<sup>294</sup> Und weil Ordnung immer schon den Horizont anderer menschlicher Möglichkeit begrenzt und die Geschichte, in Foucaults Darstellung, als eine Geschichte der Ordnung erscheint, werden alle historischen Entscheidungen und Erscheinungen problematisch. Immer setzt sich eine Ordnung durch, welche die Möglichkeit der Möglichkeit für den Einzelnen beendet, und das ist für Foucault ein Problem. Alles ist historisch geworden und damit auch prinzipiell anders denk- und entsprechend modifizierbar. Letztlich ist dies eine sehr individualistische Position des persönlichen Lebensstils.

## 6.5 PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE? – »AUSWEITUNG DER KAMPFZONE«

Der Autor des Buches »Archäologie des Wissens«, erklärt jeder Form einer »globalen Geschichte«, den alten Philosophen der Geschichte und Teleologien eine unmissverständliche Absage.<sup>295</sup> Jede Geschichtsauffassung, die annimmt, dass die Ereignisse auf einen »zentralen Kern« zurückzuführen wären, die einen allgemeinen und kontinuierlichen »Transformationstyp« unterstellt und die Geschichte in »Einheiten« gegliedert, d.h. in »Stadien oder Phasen« denkt, ist erkenntnistheoretisch zweifelhaft und veraltet.<sup>296</sup> Stattdessen möchte die »Archäologie des Wissens« ebenso wie die spätere »Genealogie der Macht« die Diskontinuität, also die Brüche, Unregelmäßigkeiten, Irrtümer, Zufälle, das Überraschende und Unvermutete untersuchen:

»Es handelt sich darum, diese Geschichte in einer Diskontinuität zu analysieren, die keine Teleologie von vornherein reduzieren würde; sie in einer Streuung festzustellen, die kein vorher bestehender Horizont umschließen könnte; sie sich in einer Anonymität entfalten zu lassen, der keine transzendente Konstitution die Form des Subjektes auferlegen würde; sie für eine Zeitlichkeit zu öffnen, die nicht die Wiederkehr einer Morgenröte versprache.«<sup>297</sup>

Gegen die Vorstellung von »linearen Genesen«<sup>298</sup>, »übergreifenden Kontinuitäten«<sup>299</sup> und einer teleologischen »Morgenröte« versucht Foucault zu zeigen,

**294** | Ebd., S. 82.

**295** | Foucault 2013, S. 28.

**296** | Ebd., S. 19.

**297** | Ebd., S. 289.

**298** | Foucault 2002g, S. 166.

**299** | Ebd., S. 172.



dass die Geschichte nicht »einer wohldefinierten Linie von A nach B folgt«, solche Konstruktionen bauen konstitutiv auf einer »trügerischen Evolution (der Mythos der Evolution als Stützpfeiler der Geschichte).«<sup>300</sup> Deshalb sein Appell: »Wir müssen uns vor einer allzu simplen, linearen Auffassung von Geschichte hüten.«<sup>301</sup> Konkret sind damit die »geschlossene Totalität« der »Teleologie der Vernunft und der »Fortschritt des Bewusstseins« als Endziel der Geschichte gemeint.<sup>302</sup> Geschichte, verstanden als Geschichtsphilosophie in Hegelianischer Tradition lehnte Foucault entsprechend ab.<sup>303</sup> Diese Kritik zielt somit direkt auf die aufklärerische Tradition, welche den geschichtlichen Prozess als kontinuierliche Steigerung von Vernunft und Rationalität interpretiert. In Abgrenzung lautet das offizielle Ziel, die Kontingenz der geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen – ein methodischer Ansatz, der sich der Dichotomie von Geschichtsoptimismus und -pessimismus entziehen könnte.<sup>304</sup>

Allerdings wird Foucault diesem Selbstanspruch in vielen Texten nicht gerecht und entwickelt konträr zur teleologischen Geschichtsphilosophie eine Form von Gegen-Philosophie der Geschichte, die ebenfalls ein Bewegungsgesetz der Geschichte propagiert. Jene Form der Geschichtstheorie ist sicherlich keine Geschichtsteleologie der »Morgenröte«, sondern eine Theorie der Geschichte als endloser Krieg. Anhand der Widersprüche zwischen den methodologisch/erkenntnistheoretischen Postulaten und den faktischen Analysen und Prognosen möchte ich zeigen, wie die Fokussierung der Machtfrage mit einer pessimistischen Philosophie der Geschichte einhergeht. Werkgeschichtlich manifest wird diese Fundierung der Geschichte im Konfliktmodus mit dem methodischen Übergang von der »Archäologie des Wissens« zur »Genealogie der Macht«.<sup>305</sup>

**300** | Foucault 2001j, S. 777.

**301** | Ebd., S. 777.

**302** | Foucault 1974b, S. 79.

**303** | »Es ist wahr, daß ich für diese Art von Geschichte überhaupt keinen Sinn habe!« Foucault 2005q, S. 201. Vgl. hierzu Foucault 2008a, S. 39 und vgl. zur Ablehnung einer teleologischen Geschichtsauffassung auch Foucault 2013, S. 16f, 33.

**304** | Diese Selbstdeutung Foucaults wird auch in der Rezeption zum Teil bestätigt, beispielsweise durch Ulrich Bröckling: Foucault »[...] identifiziert keine allgemeinen Bewegungsgesetze der Geschichte und verzichtet auf große Erzählungen von Fortschritt und Verfall, [...]«. Bröckling 2010, S. 408.

**305** | Bereits in der »Archäologie des Wissens« argumentiert Foucault, dass Diskurse immer in politische Praxis eingebunden sind. Ein Diskurs ist »[e]in Gut, das infolgedessen mit seiner Existenz (und nicht nur in seinen ›praktischen Anwendungen‹) die Frage nach der Macht stellt. Ein Gut, das von Natur aus der Gegenstand eines Kampfes und eines politischen Kampfes ist.« Foucault 2013, S. 175. Den anthropologischen Pessimismus, der mit der archäologischen Methode verbunden ist, habe ich oben herausge-

»Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns bestimmt, ist kriegerisch; sie ist nicht sprachlicher Natur.«<sup>306</sup>

Die Bestimmung der Geschichtlichkeit als kriegerisch führt zu einer pessimistischen Philosophie der Geschichte, die sich exemplarisch ausgehend von der Analyse »In Verteidigung der Gesellschaft« rekonstruieren lässt. Theoretischer Ausgangspunkt dieser Vorlesung über den Kriegsdiskurs ist die Umkehrung der These von Carl von Clausewitz, welcher »den Krieg als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« interpretierte. Dreht man diese Formel um, ist Politik »die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln«.<sup>307</sup> Foucaults Forschungsfrage lautet deshalb: »Wie, seit wann und auf welche Weise hat man begonnen, sich vorzustellen, dass der Krieg in Machtbeziehungen funktioniert, dass ein ununterbrochener Kampf den Frieden aushöhlt und dass zivile Ordnung grundsätzlich eine Schlachtordnung ist?«<sup>308</sup> Der französische Philosoph beantwortet diese Frage ausgehend vom sogenannten »historisch-politischen Diskurs«<sup>309</sup>, d.h. anhand des Gegendiskurses des englischen Bürgertums gegen die souveräne Macht und des Aufbegehrens des französischen Adels gegen den absolutistischen König – also jeweils mit der »Infragestellung der königlichen Macht« durch ein bestimmtes historisches Wissen von Kämpfen und kriegerischen Auseinandersetzungen.<sup>310</sup> Die Untersuchung startet wiederum mit dem Ende des Mittelalters und den europäischen Religionskriegen. Ideengeschichtlich dient Thomas Hobbes als prominenter Antipode, welcher das »Gewaltmonopol des Staates« gegen den »Naturzustand« vertrat und den »Leviathan« durch Vertragsschluss begründete.<sup>311</sup> Die Anti-Hobbes'sche »Gegen-Geschichte«<sup>312</sup> betont, dass die Entstehung des europäischen Staates

arbeitet, sicherlich finden sich ebenso pessimistisch-geschichtsphilosophische Aussagen in den Texten vor 1970. Da Foucault aber seine Theorie radikalisiert, indem er dem Diskursbegriff die Machttheorie voraussetzt, werde ich mich hier auf diese Texte konzentrieren, um die pessimistische Theorie der Geschichte zu klären. Zu Foucaults Selbstbegründung des Methodenumbaus und den zeitgeschichtlichen Zusammenhang mit 1968 siehe: Foucault 2005p, S. 85-90.

**306** | Ebd., S. 88.

**307** | Foucault 2001f, S. 32.

**308** | Foucault 2003g, S. 167.

**309** | Foucault 2001f, S. 65.

**310** | Ebd., S. 77.

**311** | Vgl. ebd., S. 107ff.

**312** | Ebd., S. 98. Foucaults Sympathien gelten dem Gegendiskurs, der »Infragestellung der königlichen Macht« (S. 77). Im Gegensatz zu Schmitt, der sich klar auf Hobbes

nicht auf dem vertraglichen Konsens über die Herrschaft des Gesetzes gründet und ebenso wenig den Beginn einer befriedeten Ordnung bedeutet. Im Gegenteil: »[D]as Gesetz ergibt sich aus wirklichen Schlachten, Siegen, Massakern, Eroberungen, die ihr genaues Datum und ihre Schreckensfiguren haben; es geht aus angezündeten Städten und verwüsteten Landschaften hervor und wird mit jenen berühmten Unschuldigen geboren, die im heraufziehenden Tag im Todeskampf liegen.«<sup>313</sup> Entscheidend ist nun, dass mit dem Gesetz der »Lärm der Waffen« nicht verstummt ist.<sup>314</sup> Der Krieg setzt sich – jener vom Grauen faszinierten Darstellung folgend – innerhalb der rechtlichen Ordnung des Staates fort.

An dieser Stelle zeigt sich ebenfalls ein Unterschied zu Carl Schmitt, der Hobbes und das Zeitalter der absolutistischen europäischen Staaten wegen der kriegshegenden Fähigkeit bewundert. Stilistisch verbindet Schmitt und Foucault sicherlich ein düsteres Pathos, aber das Gewaltmonopol des Staates, das Schmitt mit Hobbes als eine Verbesserung begreift, erscheint in Foucaults Darstellung als eine Lüge.<sup>315</sup> Foucault zitiert Autoren wie Edward Coke, John Lilburne, Henri de Boulainvilliers, Louis-Gabriel Du Buat-Nançay, um zu zeigen, dass das Gewaltmonopol den Krieg mitnichten zu einem ausschließlichen Phänomen der Außenpolitik erhebt.<sup>316</sup> Stattdessen lässt sich ab ca. 1650 zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte eine antirömische Geschichts-

bezieht und weiterhin die Autoren der Gegenrevolution und Restauration wie Donoso Cortés als positive Referenz nennt. Schmitt und Foucault trennt somit die politische Verortung, ersterer steht auf der Seite der staatlichen Macht, des Souveräns, letzterer auf der Seite der Gegenmacht, der Revolution und der Unterlegenen im Kampf gegen die Souveränität.

**313** | Ebd., S. 67.

**314** | Ebd., S. 67. Diese These hatte Foucault bereit 1973 in seiner Vorlesung »Die Strafgesellschaft« vertreten. Foucault 2015, S. 40ff.

**315** | Foucault und Schmitt treffen sich in der Ambition oder Geste, stets die verborgenen Gewaltverhältnisse unter der Oberfläche der Normalität aufzeigen zu wollen. Die Prämissen beider Theorien schließen eine friedliche Normalität konstitutiv aus: »Die Geschichte stößt immer auf Krieg, aber die Geschichte kann über diesen Krieg nie endgültig hinauskommen, [...]« Foucault 2001f, S. 206. Foucault beansprucht mit jener Prämisse von Macht/Herrschaft und Kampf/Krieg eine »ewige Wahrheit«, eine erkenntnistheoretische Position, die es nach ihm eigentlich nicht geben kann. Vgl. Foucault 2002g, S. 178.

**316** | »Tatsächlich braucht Foucault, anders als sein bekanntes Preislied auf das »Gewimmel der Ursprünge« und die »Vielfalt der Herkunft« erwarten lässt, immer starke Gründerfiguren, Diskursbegründer, in denen sich der Autor selbst bespiegelt. Es gibt einen starken heroischen und monumentalischen Zug in dieser Geschichte, die durchaus kritisch, ja subversiv sein will.« Raulff 1999.

schreibung rekonstruieren; eine Geschichtsdeutung, die nicht die herrschende Macht verklärt und legitimiert, sondern die Geschichte, d.h. das Wissen um die Geschichte, selbst als Mittel des Kampfes gegen die bestehende Herrschaft instrumentalisiert.<sup>317</sup> Es ist die Vorstellung eines ›Rassenkampfes‹, der die europäischen Gesellschaften in zwei entgegengesetzte Lager spaltet – allerdings wird die Kategorie ›Rasse‹ hier noch nicht in dem biologischen Sinne verwendet, der ihr im 19. Jahrhundert zukommen wird. Der Begriff ›Rassen‹, im Plural, bedeutet im Kontext des 16. und 17. Jahrhundert den Antagonismus rivalisierender Gruppen, die Sprache, Religion, Privilegien und/oder Lokalität trennen.

Unter der Oberfläche des philosophisch-juridischen Diskurses, welcher die souveräne Macht und das Gesetz legitimiert, offenbart sich an der Basis der historisch-politische Diskurs. Die mannigfachen kriegerischen Auseinandersetzungen, von denen der historisch-politische Diskurs erzählt, widersprechen den offiziellen Deutungen einer befriedeten Gesellschaft und belegen die »[...] fundamentalen und andauernden Irrationalität an der Basis, einer nackten Irrationalität [...]«. <sup>318</sup> Der philosophisch-juridische Diskurs ist der der Herrschenden, und deren Motivation ist es, den Glauben zu verbreiten, dass sich »[a]n die Stelle einer ganz und gar von kriegerischen Beziehungen durchzogenen Gesellschaft [...] nach und nach ein mit militärischen Institutionen ausgestatteter Staat gesetzt« hat.<sup>319</sup> Gegen diese Legitimierung von Herrschaftsverhältnissen richtet sich der historisch-politische Diskurs; diese Gegenrede stellt den fortdauernden Konflikt heraus und erklärt »den Krieg zum dauerhaften Grund für sämtliche Machtinstitutionen.«<sup>320</sup> Tief in den Gesellschaftskörper eingeschrieben ist demnach die Asymmetrie zwischen Herrschern und Beherrschten, und auch in den kommenden Jahrhunderten wird dieser Krieg fortbestehen, weil die Machthaber permanent um ihre Vorrangstellung fürchten müssen und die Unterworfenen gleichzeitig hoffen, ihre Position zu verbessern. Der Krieg ist laut diesem Diskurs der »heimliche Mo-

**317** | Vgl. Foucault 2001f, S. 92. Umgekehrt legt diese Rekonstruktion Foucaults den Schluss nahe, dass die Geschichte des Mittelalters und der Antike von den Herrschenden geschrieben wurde, um mit jenem Wissen sich selbst zu legitimieren und konkurrierende Herrschaftsansprüche zu delegitimieren oder ganz zu verschweigen.

**318** | Ebd., S. 73. »Alles in allem ist im Gegensatz zum philosophischen-juristischen Diskurs, der sich am Problem von Souveränität und Gesetz ausrichtet, dieser Diskurs, der das Fortdauern des Krieges in der Gesellschaft entschlüsselt, ein wesentlich historisch-politischer Diskurs, ein Diskurs, bei dem die Wahrheit als Waffe für einen Partisanensieg funktioniert, ein düster kritischer und zugleich intensivmythischer Diskurs.« Foucault 2003g, S. 170.

**319** | Ebd., S. 167.

**320** | Ebd., S. 167f. Vgl. hierzu auch Foucault 2001f, S. 67.

tor für die Institutionen, die Gesetze und die Ordnung.«<sup>321</sup> Staat und Rechtsordnung erscheinen jener Perspektive folgend immer nur als oktroyiert von der herrschenden Gruppe und nur solange gesichert, bis der nächste Gegenangriff folgt.

Der argumentative Kniff in Foucaults Darstellung ist, dass allein die ›real-historische‹ Existenz des »historisch-politischen Diskurses« belegt, dass das Gewaltmonopol und die Rechtsordnung keine völlig harmonische Gesellschaftsordnung geschaffen haben. Auch die im Weiteren (re-)konstruierte Geschichte zeigt, dass der konfliktäre Antagonismus des ›Rassenkriegs‹ nicht zur Ruhe kommt. Im 19. Jahrhundert teilt sich der historisch-politische Diskurs in die Varianten Klassenkampf und moderner Rassismus und gipfelt im 20. Jahrhundert im Stalinismus und Nationalsozialismus. Wichtig ist, dass mit den Vorstellungen von ›Klasse‹ und ›Rasse‹ die Bio-Politik an der Schwelle zur Moderne entsteht. Der Plot der entsprechenden Vorlesung Foucaults lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der ›Rassenkrieg‹ schlägt in den »rassistischen Diskurs« um, zuvor funktionierte der ›Rassenkrieg‹ als Gegen-Geschichte, ab jetzt verfolgt der rassistische Diskurs eine »globale Strategie sozialer Konservatismen« und wird zum »Staatsrassismus«.<sup>322</sup> Der Diskurs über die ›Rassen‹ und deren kriegerischer Antagonismus wird somit zu einem Mittel zur Verteidigung der Gesellschaft gegen Feinde. Die herrschende Macht, d.h. die Staatssouveränität, instrumentalisiert nun den historisch-politischen Diskurs zur Einheitsstiftung und nutzt die modernen Mittel der Bio-Politik, um das Leben der Bevölkerung qualitativ und quantitativ zu steigern, um wiederum gegen neue Feinde, »andere Rassen, Unter- oder Gegen-Rassen« im Dauerzustand des Bürgerkrieges bestehen zu können. Losgetreten wird damit ein Prozess, »ein innerer Rassismus permanenter Reinigung [sic!], der zu einer der grundlegenden Dimensionen der gesellschaftlichen Normalisierung wird.«<sup>323</sup> Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch die Bedeutung des Staates, welcher in Foucaults Machttheorie bisher eine sekundäre Rolle spielte. »In Verteidigung der Gesellschaft« konstatiert Foucault die »Verstaatlichung des Biologischen« und rückt den Staat stärker in den Fokus seiner Machtanalyse.<sup>324</sup> Ziel der staatlichen Nutzung biopolitischer Techniken ist vordergründig die biologische »Reinheit der Rasse«<sup>325</sup>, aber letztlich erlaubt die biopolitische

**321** | Foucault 2003g, S. 168.

**322** | Vgl. Foucault 2001f, S. 81f und 281f.

**323** | Ebd., S. 81.

**324** | Ebd., S. 282. »Der Staat und die Universalität des Staates sind zugleich der Einsatz und das Schlachtfeld des Kampfes.« Ebd., S. 266.

**325** | Vgl. ebd., S. 101.

»Vereinnahmung des Lebens«<sup>326</sup> eine Steigerung der Kraft des Staates, d.h. der »zentrierten, zentralisierten und zentralisierenden Macht«.<sup>327</sup>

Ulrich Raulff schrieb über diese Geschichts(re-)konstruktion: »Martialisch, monumentalisch, mythisch: Michel Foucault erfand die Historie, von der Friedrich Nietzsche träumte.«<sup>328</sup> In der Tat ist der Text von einem rhetorisch verschärften Ton geprägt, der die Dramatik der Entwicklung unterstreicht. Gleichzeitig lässt Foucault eine Historie entstehen, die der Erzählung einer positiven Verbesserung in der Geschichte der europäischen Moderne diametral entgegensteht. Entscheidend ist die Frage, ob Foucault eine pessimistische Geschichtstheorie vertritt, indem er selbst »die Geschichte« als fortwährenden Kampf und Krieg begreift?

»Gesetz bedeutet nicht Befriedung, denn unterhalb des Gesetzes wütet der Krieg in allen Machtmechanismen, selbst den geregeltsten weiter. Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung, und selbst der Friede erzeugt in seinen kleinsten Räderwerken stillschweigend den Krieg. Anders gesagt: man muß aus dem Frieden den Krieg herauslesen: Der Krieg ist nichts anderes als die Chiffre des Friedens. Wir stehen miteinander im Krieg; eine Schlachtlinie zieht sich durchgängig und dauerhaft durch die gesamte Gesellschaft, und diese Schlachtlinie ordnet jeden von uns dem einen oder anderen Lager zu. Es gibt kein neutrales Subjekt. Man ist zwangsläufig immer jemandes Gegner.«<sup>329</sup>

Wer spricht hier? Sind es Foucaults Gründerautoren des geschichtlich-politischen Diskurses oder ist es Foucault selbst? Wenn es seine eigene Position ist, lässt sich eine pessimistische Perspektive schwer anzweifeln. Allerdings beschränkt sich Foucault teilweise darauf, lediglich den Kriegsdiskurs zu zitieren, ohne sich selbst zu positionieren. In diesen Passagen erweckt die Darstellung den Eindruck, es handle sich nur um eine positivistische Geschichtsschreibung, die berichtet, wie sich die Auseinandersetzung zugetragen hat. Dem obigen Zitat folgend heißt es auf der nächsten Seite: »Soweit eine erste, wenn auch sehr unscharfe Charakterisierung dieser Art von Diskurs.«<sup>330</sup> Foucault bemüht sich hier um Distanz, und auch bei den einleitenden Überlegungen zur Vorlesung differenziert er zwischen zwei Modellen der Machtanalyse: 1. »Vertrag-Oppression« (juridisches Modell)« und 2. »Krieg-Repression oder Herrschaft-Repression«, und er bekennt: »Es ist klar, daß alles, was ich

**326** | Ebd., S. 282.

**327** | Ebd., S. 80.

**328** | Raulff 1999.

**329** | Foucault 2001f, S. 67. Vgl. hierzu ähnliche Formulierungen: Ebd., S. 324f und Foucault 2003g, S. 168.

**330** | Foucault 2001f, S. 68.

im Laufe der vergangenen Jahre gesagt habe, vom Modell Kampf-Repression geprägt war.«<sup>331</sup> Dann folgt eine Selbstrelativierung mit dem Bekenntnis zur Notwendigkeit, die »beiden Begriffe ›Unterdrückung‹ und ›Krieg‹ beträchtlich [zu, Anm. d. A.] modifizieren, wenn nicht vielleicht sogar fallenzulassen«.<sup>332</sup> Diese Modifikation der Machtanalyse wäre insofern konsequent, als der produktive Charakter der Macht sich schwer aus den Analysekategorien »Unterdrückung« und »Krieg«, gefangen in der simplen Dichotomie von Herrscher und Beherrschten, herauslesen lässt. Somit könnte gegen die Unterstellung einer pessimistischen Philosophie der Geschichte eingewendet werden, dass Foucault in »In Verteidigung der Gesellschaft« wissenschaftliche Distanz und Neutralität wahrt, lediglich die Beobachtungen von anderen beobachtet, ohne selbst Partei zu ergreifen, und die martialischen Formulierungen dem untersuchten Gegenstand geschuldet sind.

Aber gelingt diese Beobachtung zweiter Ordnung ohne Positionierung? Entspricht jene neutrale Position überhaupt Foucaults Selbst- und Wissenschaftsverständnis? Teilt Foucaults Machttheorie nicht die Logik eines konfliktären Antagonismus, und ist der Zusammenhang von Macht und Wissen nicht unhintergebar? Foucaults Rekonstruktion in »In Verteidigung der Gesellschaft« sensibilisiert für die Kontinuität von Kämpfen innerhalb der Staats- und Rechtsordnung, und gleichzeitig kann sich die »Genealogie der Macht« nicht auf eine neutrale Position zurückziehen. Im theoretischen Kosmos der Foucault'schen Genealogie erfüllt Wissen immer eine Legitimierungs- oder Delegitimierungsfunktion von Macht bzw. innerhalb von Herrschaftsverhältnissen – zwei Kategorien, die in vielen Texten synonym verwendet werden. Jedes Wissen ist »perspektivische und strategische Wahrheit«<sup>333</sup>, was insbesondere für wissenschaftliches Wissen gilt. Die Diskurse der Wissenschaft gehorchen nicht einer autonomen Logik, sondern sind immer eingebunden in politische Prozesse, d.h. Wissen erschafft und stabilisiert bestimmte Machtverhältnisse. Es gibt kein Wissen ohne Macht und keine Macht ohne Wissen – es handelt sich um einen zirkulären Verweisungszusammenhang.<sup>334</sup> Weiterhin versteht Foucault das durch seine Forschung generierte Wissen als Teil eines politischen Kampfes gegen den hegemonialen Diskurs, repräsentiert durch die Philosophie und das Recht, entsprechend seines Selbstverständnisses: »Die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften.« Sie richten sich gegen die etablierte Wissenschaft:

**331** | Ebd., S. 34.

**332** | Ebd., S. 34.

**333** | Foucault 2003g, S. 169.

**334** | Vgl. Foucault 2010, S. 39.

»[G]egen die zentralisierenden Machtwirkungen, die mit der Institution und dem Funktionieren eines im Innern einer Gesellschaft wie der unsrigen organisierten wissenschaftlichen Diskurses verbunden sind. [...] Den Machtwirkungen, wie sie einem als wissenschaftlich betrachteten Diskurs eigen sind, muß die Genealogie den Kampf ansagen.«<sup>335</sup>

In Foucaults zugespitzten Formulierungen erscheinen Erkenntnis als »Schlacht« und der Diskussionspartner als der »Gegner«.<sup>336</sup> Diesem Wissenschaftsverständnis entsprechend operiert die Geschichtsanalyse selbst in Kriegsvokabular und Kategorien physischer Auseinandersetzung.<sup>337</sup> Das militärische Vokabular wird in der Zeitdiagnostik fortgeschrieben, indem die Gegenwart als »Schlacht« und gemäß der »Logik der Schlacht« gefasst wird. Gemessen an diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt kann die genealogische Analyse keine Neutralität beanspruchen. Dass Foucault wiederum nicht auf der Seite des philosophischen-juridischen Diskurs stehen möchte, ist unmissverständlich: »Um die konkrete Analyse von Machtverhältnissen zu betreiben, muss man das juristische Modell der Souveränität aufgeben.«<sup>338</sup> Das juristische Modell ist bekanntlich die Beschreibungsform des herrschenden Diskurses, der seine Machtstellung zu verteidigen versucht und deshalb immer Partei im Gesellschaftskrieg ist.<sup>339</sup> Bezüglich der Legitimierung des Gesetzes und der Souveränität kritisiert Foucault, dass es in der Geschichte des Okzidents einen historisch-politischen Gegendiskurs gibt, und mit letzterem teilt er die Überzeugung, dass jedes Wissen, jede Wahrheit, eine Waffe im Krieg um Macht sei.<sup>340</sup>

**335** | Foucault 2001f, S. 23f.

**336** | Ebd., S. 27f.

**337** | So setzt sich Foucault selbst das Ziel: »Anschließend werde ich die Geschichte dessen schreiben müssen, was sich im 19. Jahrhundert zugetragen hat, und werde zeigen müssen, wie man durch eine Reihe von Offensiven und Gegenoffensiven, von Wirkungen und Gegenwirkungen zu dem sehr komplexen aktuellen Stand der Kräfte und dem derzeitigen Profil der Schlacht kommen konnte. Der Zusammenhang ergibt sich nicht aus der Aufdeckung eines Vorhabens, sondern aus der Logik der Strategien, die einander gegenüberstehen.« Foucault 2005s, S. 80.

**338** | Foucault 2003g, S. 165.

**339** | »Die Hegelsche Dialektik und all jene Diskurse, denke ich, die ihr gefolgt sind, müssen – das werde ich zu zeigen versuchen – als von Philosophie und Recht betriebene Kolonisierung und autoritäre Befriedung eines historisch-politischen Diskurses verstanden werden, der zugleich Feststellung, Ausrufung und Praxis des Gesellschaftskrieges war.« Foucault 2001f, S. 77.

**340** | Vgl. ebd., S. 28 und Foucault 2002g, S. 188ff. Deshalb ist von der Vermehrung des Wissens auch nicht die endgültige Emanzipation, die »universelle[n] Wahrheit« zu



»Die Geschichte stößt immer auf Krieg, aber die Geschichte kann über diesen Krieg nie endgültig hinauskommen; sie kann den Krieg weder jemals eindämmen noch seine Grundgesetze finden, noch ihm Grenzen auferlegen, ganz einfach, weil der Krieg selbst dieses Wissen stützt, durch dieses Wissen hindurchgeht, es durchzieht und bestimmt. Dieses Wissen ist immer nur eine Waffe in diesem Krieg oder allenfalls ein taktisches Dispositiv innerhalb dieses Krieges. Der Krieg wird durch die Geschichte, durch die ihn erzählende Geschichte hindurch geführt. Und die Geschichte kann ihrerseits immer nur den Krieg, den sie selbst führt oder der durch sie hindurchgeht, entziffern.«<sup>341</sup>

Diese Position in »In Verteidigung der Gesellschaft« deckt sich mit der genealogischen Methode und wird durch den Verweis auf bloße Zitation nicht relativiert.<sup>342</sup> Wissen ist demnach gefangen in der Logik des Krieges. Die menschliche Geschichte kann über jenen Zusammenhang »nie endgültig hinauskommen«, was die Absage an jede positive Teleologie bedeutet. Foucault prognostiziert damit auch die Kontinuität kriegerischer Auseinandersetzungen. Krieg bewegt die Geschichte und ist für diese Theorie das dynamische Element, welches geschichtlichen Wandel erklärt. Im Juni 1975, also im Vorfeld der Vorlesung, bekennt Foucault sich sehr explizit zur erkenntnistheoretischen Fundierung seiner Theorie in der Logik des Krieges.<sup>343</sup>

»Ich glaube, im Anschluß an Nietzsche, daß die Wahrheit in Begriffen des Kriegs verstanden werden muß. Die Wahrheit der Wahrheit ist der Krieg. Die Gesamtheit der Mechanismen, durch die die Wahrheit sich durchsetzt, sind Machtmechanismen, die ihr ihre Herrschaft (pouvoir) sichern.«<sup>344</sup>

Und auf die Nachfrage »Ist es ein permanenter Krieg?« antwortet Foucault: »Ich denke ja.«<sup>345</sup> Foucault fundiert seine Geschichtstheorie damit in existenziellen Auseinandersetzungen des »permanenten Krieges« und des »ständigen, universellen Krieges innerhalb der Gesellschaft«.<sup>346</sup> Das Sein ist ent-

erhoffen oder »die heitere Herrschaft über die Natur; im Gegenteil, es vermehrt ständig Risiken, so dass die Gefahren zunehmen«. Ebd., S. 189.

**341** | Foucault 2001f, S. 206.

**342** | »Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe, aller Machtstrategien und folglich auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht.« Foucault 2015, S. 29.

**343** | Vgl. hier beispielsweise auch: »Wenn man sich tatsächlich darauf einlässt, sieht man, dass das Grundelement der Krieg ist.« Ebd., S. 44.

**344** | Foucault 2005q, S. 202.

**345** | Ebd., S. 202f.

**346** | Vgl. Foucault 2015, S. 43. »Ich glaube, dass das, worauf man sich beziehen muss, nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht ist. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns bestimmt, ist kriegerisch;

sprechend immer an Macht gebunden, womit eine (historische) Ontologie der Macht behauptet wird. Macht ist die nicht negierbare Kategorie in dieser Theorie, soziale Verhältnisse ohne Macht kann es nicht geben, und so werden Geschichte, Gegenwart und Zukunft zur »immerwährenden Schlacht«. <sup>347</sup> Eine solche ontologische Setzung der Macht als Wahrheit des Krieges beansprucht darüber hinaus, zeitlose und jederzeit gültige Wahrheit zu sein, so dass mit dieser Total-Konstruktion der Frieden als andere Seite jener Unterscheidung dauerhaft unerreichbar ist. Vor diesem Aussagezusammenhang erscheint Foucaults Geschichtsdenken in weiten Teilen kompatibel mit dem des historisch-politischen Diskurses. Auch innerhalb der Rechtsordnung müssen »in allen Machtmechanismen« die Zeichen des Krieges herausgelesen werden, und die »Schlachtlinie ordnet jeden von uns dem einen oder anderen Lager zu.« »Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung«, d.h. die faktische Auseinandersetzung treibt die Geschichte an, und diese »Schlachtverläufe« erklären die geschichtlichen Veränderungen. <sup>348</sup> Anders formuliert: Krieg ist der endlose Bewegter der Geschichte. <sup>349</sup> In den Schriften, die diese Botschaft transportieren, ist Foucaults Weltansicht pessimistisch: Es ist immer mit dem Schlimmsten zu rechnen, mit der existenziellen Vernichtung durch

---

sie ist nicht sprachlicher Natur. Machtbeziehungen, nicht Sinnbeziehungen.« Foucault 2003e, S. 192. Foucault geht unmissverständlich davon aus, dass »der Bürgerkrieg der Macht innewohnt, sie durchdringt, sie belebt, sich überall in ihr ausbreitet. Zeichen dafür hat man eben in Form der Überwachung, der Drohung, im Besitz einer Armee, kurz in all den Zwangsinstrumenten, die die etablierte Macht sich zu ihrer Ausübung zulegt. Die tagtägliche Machtausübung muss man als einen Bürgerkrieg betrachten können: Macht auszuüben ist eine bestimmte Art, Bürgerkrieg zu führen, und all die Instrumente, die Taktiken, die man hier ausmachen kann, müssen in den Begriffen des Bürgerkriegs zu analysieren sein.« Foucault 2015, S. 53. »Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe, aller Machtstrategien und folglich auch die Matrix aller Kämpfe um und gegen die Macht.« Ebd., S. 29. Vgl. hierzu auch Foucault 2003a, S. 407.

**347** | Foucault 2010, S. 38. »In diesem Modell ist ein Ende des Kampfes ebenso wie ein Ausstieg aus gesellschaftlichen Machtverhältnissen nicht vorgesehen. Das »Andere« der Schlacht existiert nicht – aus diesem Grunde muß auch jeder politische Akt, der einen Friedenszustand proklamiert, als eine bestimmte Strategie einer aktuell stattfindenden Schlacht begriffen werden (vgl. auch Deleuze 1987: 46).« Kneer 1996, S. 243.

**348** | Foucault 2001f, S. 67.

**349** | Vgl. hierzu ebenfalls: »Es wäre falsch, wenn man der überkommenen Vorstellung anhänge, wonach der allgemeine Krieg sich am Ende in seinen Widersprüchen erschöpft, auf die Gewalt verzichtet und darin einwilligt, sich selbst durch die Gesetze des Landfriedens zu unterdrücken. Die Regel ist vielmehr die kalkulierbare Lust am Gemetzel und die Hoffnung auf Blut. Sie gestattet es, das Herrschaftsspiel ständig von neuem zu beginnen; sie setzt eine peinlich genaue Wiederholung in Szene.« Foucault 2002g, S. 177.

den Feind. Eine zukünftige Entwicklung zum ›Guten‹ ist ausgeschlossen, weil die menschliche Geschichte in Kriegsverhältnissen gefangen bleibt.<sup>350</sup>

Auffällig ist in diesem Zusammenhang die verkürzte Vorstellung der geschichtlichen Kontingenz. Wieso aber sind Macht, Gewalt und Herrschaft nicht ebenfalls kontingent zu denken? Wieso ruft Kontingenz überhaupt Konflikte hervor? Auch die Aufhebung von Macht kann in jenem Theoriekosmos nur durch Machtausübung erfolgen – gewissermaßen wie jede Beobachtung nur mittels einer neuen Beobachtung ersetzt werden kann. Aus dem Wissens-Macht-Komplex schließt Foucault offiziell, dass metahistorische ebenso wie objektiv wahre Aussagen unmöglich sind – womit sich die Argumentation auf die Paradoxie einlässt, dass die These nur wahr ist, wenn sie unwahr ist. Allerdings wird dieses Kontingenzbewusstsein auf einer zweiten Ebene von der Notwendigkeit der Macht überlagert. Kontingenz verstanden als Nicht-Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung müsste prinzipiell alles offen lassen, d.h. die Option für die beste wie die schlechteste aller möglichen Welten. Aber diese Ungewissheit über künftige Entwicklungen der Geschichte lassen viele Aussagen Foucaults nicht zu.<sup>351</sup> Die Methode Genealogie schließt diese Ungewissheit aus und flüchtet in negative Gewissheit. Geschichte, Gegenwart und Zukunft werden durch diese Theorie immer als konfliktär-kriegerisch vorgestellt. Wo der Geschichtsoptimismus Kontingenz durch positive Notwendigkeit auszuschalten sucht, unterläuft Foucault sein eigenes Postulat der Diskontinuität durch negative Kontinuität. Ausgehend von der »Archäologie des Wissens« müsste diese Theorie der Geschichte, wenn sie keine Philosophie der Geschichte sein will, jedoch jeweils beide Optionen anerkennen, Kooperation und Konflikt, Konsens und Dissens, Frieden und Krieg. Aber die Grundstellung der genealogischen Methode schließt eine solche Perspektive aus, indem sie sich auf den Universalismus des Krieges festlegt:

»Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf voran, bis sie zu einer universellen Gegenseitigkeit fände, in der Regeln für immer an die Stelle des Krieges träten; sie fasst jede Gewalttätigkeit in ein Regelsystem und bewegt sich so von einer Herrschaft zur anderen. [...] Das große Spiel der Geschichte dreht sich um die Frage, wer sich der Regeln bemächtigt; wer an die Stelle derer tritt, die sie für sich nutzen; wer sie am Ende pervertiert, in ihr Gegenteil verkehrt und gegen jene wendet, die sie einst durchsetzten, wer in den komplizierten Apparat eindringt und ihn so funktionieren lässt, dass die bisherigen Herrscher nun von ihnen beherrscht werden.«<sup>352</sup>

**350** | Auf den sich hier aufdrängenden Vergleich zu Schmitt werde ich weiter unten eingehen.

**351** | Foucault 2001f, S. 206.

**352** | Foucault 2002g, S. 177.

In solchen Aussagen zeigt sich das pessimistische Moment dieser Theorie: Auf Grundlage der eigenen kriegerischen Machttheorie prognostiziert Foucault einen nicht endenden Kreislauf von Gewalttätigkeiten, die in Regelsysteme überführt werden, dann notwendigerweise pervertieren und zu neuen Gewalttätigkeiten führen, auf die quasi gesetzmäßig neue Regelungsversuche folgen, die dann scheitern werden usw. Diese pessimistische Prognose wurde zwei Jahre nach der »Archäologie des Wissens« und fünf Jahre vor »In Verteidigung der Gesellschaft« veröffentlicht und verspricht keine »Morgenröte«, aber statt die Kontingenz des geschichtlichen Prozesses retrospektiv zu untersuchen und sich »trügerischen« Zukunftsspekulationen zu enthalten, führt Foucault hier die Gegenrede – gegen jeden Geschichtsoptimismus. Konsequenter ist der Einwand gegen die Hoffnung einer »universellen Gegenseitigkeit« als Schlusspunkt der Geschichte. Gleiches gilt für die Absage an die Geschichtsphilosophie von Ursprung und Ende sowie jede Metaphysik.<sup>353</sup> Mit diesem Zweifel am Telos könnte es die Argumentation belassen, aber Foucault verzichtet auf den Rückzug in eine skeptische Position und stellt allen geschichtsphilosophischen Hoffnungen eine ebenfalls geschichtsphilosophische, aber negative Zukunftserwartung entgegen. Würde die Genealogie zu dem Ergebnis gelangen, dass Kriege die bisherige Menschheitsgeschichte mitbestimmt haben, und dass auch für die Zukunft kriegerische Auseinandersetzungen nicht auszuschließen sind – mit welchem Argument könnte dem widersprochen werden? Aber, wenn die geschichtliche Entwicklung nicht determiniert ist, wenn es keinen Sinn macht, das Ende oder den Anfang der Menschheit zu suchen, wie kann Foucault dann die pessimistische Prognose vom ewigen Zusammenhang von Gewalttätigkeit und Herrschaft stellen? Er konstruiert mit dieser Festlegung eine verborgene Kontinuitätslinie der geschichtlichen Entwicklung, die meta-historische Kontinuität des Konfliktes, Kampfes und Krieges. Die Festlegung auf einen Sinn bzw. Unsinn »der Geschichte« als ewiges Wechselverhältnis von Herrschaft und Kampf irritiert gerade bei einem Autor, der sich immer wieder die Aufgabe stellt, eine nicht deterministische Form von Historie zu schreiben:

»Wenn es weder in eine Geschichtsphilosophie noch in eine historische Analyse umkippen will, muß es sich im Immanenzfeld der reinen Singularität halten. Also Bruch, Diskontinuität, Singularität, reine Beschreibung, unbewegliches Tableau, keine Erklärung, kein Übergang – Sie kennen all das.«<sup>354</sup>

Erklärtes Ziel ist es, sich vor Kausalitätsbehauptungen, die »Unausweichlichkeit oder Notwendigkeit«<sup>355</sup> implizieren, zu hüten. Offensichtlich besteht aber

**353** | Ebd., S. 168-171.

**354** | Foucault 1992, S. 36.

**355** | Ebd., S. 36.

zwischen den zitierten Stellen ein Widerspruch, d.h. zwischen diesen methodologischen Postulaten und den Ergebnissen und abgeleiteten Prognosen der historischen Analysen. Jenes Paradox reicht bis in die Erkenntnistheorie: »Erkenntnis kann den zu erkennenden Dingen nur Gewalt antun; sie kann sie nicht wahrnehmen, akzeptieren, sich mit ihnen oder sie mit sich identifizieren.«<sup>356</sup> Erkenntnis ist ein Verhältnis zu den Dingen gekennzeichnet durch »Gewalt, Herrschaft und Macht«<sup>357</sup>, d.h. Erkenntnis ist in dieser Theorie immer ein Gewaltakt im Kampf um Deutungshoheit.<sup>358</sup> Entsprechend ist gerade die Erkenntnis der Geschichte bestimmt durch Gewalt, Herrschaft und Macht und nur verstehbar durch die Analyse der »Kämpfe, der Strategien und der Taktiken«:

»Die Geschichte hat keinen Sinn, was nicht heißt, dass sie absurd oder ohne Zusammenhang wäre. Sie ist im Gegenteil verstehbar, und sie muss bis in ihre kleinste Einzelheit analysiert werden können: doch gemäß der Verstehbarkeit der Kämpfe, der Strategien und der Taktiken.«<sup>359</sup>

So nutzt beispielsweise die »etablierte Macht« das Strafwesen als eine »Strategie«, um die eigene Machtposition im permanenten Bürgerkrieg zu sichern.<sup>360</sup> Offenbar assoziiert und verwendet Foucault die Vorstellung von geschichtlichem Sinn hier aber als die Hoffnung auf einen positiven Telos oder den Fortschritt des Wissens usw. Diese verkürzte Auffassung übersieht wiederum, dass es auch einen negativen geschichtlichen Sinn gibt: die »Verstehbarkeit der Kämpfe, der Strategien und der Taktiken«. Jene Zuschreibung von Sinnlosigkeit beansprucht somit genauso, »Sinn« aus der Beobachtung der Geschichte ableiten zu können, andernfalls wäre die Kategorie der Verstehbarkeit sinnlos.<sup>361</sup>

**356** | Foucault 2002c, S. 679.

**357** | Ebd., S. 679.

**358** | »Wenn wir Erkenntnis wirklich begreifen wollen, wenn wir wirklich wissen wollen, was ist, wenn wir ihre Wurzel und Fabrikation erfassen wollen, müssen wir uns vielmehr an den Politiker halten und uns klarmachen, dass es sich um Verhältnisse des Kampfes und der Macht handelt.« Ebd., S. 682f. »[D]er perspektivische Charakter der Erkenntnis resultiert nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus dem polemischen und strategischen Charakter der Erkenntnis. Man kann von einem perspektivischen Charakter der Erkenntnis sprechen, weil hier ein Kampf stattfindet und weil Erkenntnis das Ergebnis dieses Kampfes ist.« Ebd., S. 684.

**359** | Foucault 2005p, S. 88.

**360** | Vgl. Foucault 2015

**361** | Foucault radikalisiert damit seine bereits in den 1960er Jahren artikulierte geschichtsphilosophische Deutung: »Verstehen Sie, was ich sagen will? Die Möglichkeit

Die Genealogie rekonstruiert weiterhin, wie Strategien und Taktiken gezielt eingesetzt werden, womit die Fragen aufgeworfen sind, *wie* und *warum* die Macht Strategien oder Taktiken verfolgt bzw. als Strategie beobachtbar ist.<sup>362</sup> 1982 schreibt Foucault hierzu, dass er der Wie-Frage »vorläufig den Vorzug« gibt und die Fragen des »Was« und »Warum« nicht vermeiden oder negieren, sondern »nur anders stellen« möchte.<sup>363</sup> In weiten Teilen argumentiert Foucault funktionalistisch entlang der Wie-Fragen und zeigt wie die Macht bzw. in Machtverhältnissen verschiedene Techniken verwendet werden, und dass sich Dispositive der Macht wandeln.<sup>364</sup> Ausgangspunkt des strategischen Modells der Macht ist die These, dass »es einer der grundlegendsten Züge der abendländischen Gesellschaften ist, daß die Kraftverhältnisse, die lange Zeit im Krieg, in allen Formen des Krieges, ihren Hauptausdruck gefunden haben, sich nach und nach in der Ordnung der politischen Macht eingerichtet haben.«<sup>365</sup> Die Macht ist »ein Kräfteverhältnis in sich selbst«.<sup>366</sup> Die naturwissenschaftliche Metapher des »Kräfteverhältnisses«, welches Selbstreferenz auszeichnet, kann als eine Art Autopoiesis der Macht vorgestellt werden.

Der Frage, wie und warum ein Kräfteverhältnis Strategien verfolgt, weicht Foucault aber aus, zumal die Antwort erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt. Wenn Foucault nicht auf die Handlungen einzelner Subjekte verweisen möchte – was er erst in Texten der 1980er Jahre explizit tut –, bleibt der ent-subjektivierten Theorie nur, auf die Eigendynamik, »ein anonymes Denken; ein Wissen, das kein Subjekt hat, Theoretisches, das keine Identität besitzt [...]«, zu rekurren.<sup>367</sup> Die Macht ist folglich kein menschliches Subjekt, sie ist auch nicht auf die Intentionen einzelner Handelnder zurückrechenbar, sondern als »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und or-

---

der Kontrolle führt zur Idee des Zwecks. Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigungen für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.« Foucault 1974b, S. 30.

**362** | »Wo die Soziologen nur das stumme oder unbewusste System der Regeln sehen, wo die Epistemologen nur schlecht kontrollierte ideologische Wirkungen sehen, glaube ich, dass man Strategien der Macht sehen kann, die vollkommen kalkuliert, beherrscht sind.« Foucault 2005ac, S. 251. Foucault schreibt hierzu über die Macht, »sie ist eine permanente Strategie, die man auf der Grundlage des Bürgerkrieges denken muss«. Foucault 2015, S. 311f. Vgl. zum Strategie/Macht-Verhältnis auch Foucault 2007a, S. 25.

**363** | Foucault 2005ac, S. 251.

**364** | Vgl. Breitenstein 2012, S. 258.

**365** | Foucault 1983, S. 102.

**366** | Foucault 2001f, S. 31. Vgl. zu dieser Metapher auch Foucault 2003g, S. 166.

**367** | Foucault 2005o, S. 20.

ganisieren« konstruiert.<sup>368</sup> Unterstellt ist aber, dass bestehende Macht-/Herrschaftsverhältnisse nach Selbsterhaltung und Ausdehnung streben. Anders formuliert: Es muss eine Art ›Wille‹ zur Selbsterhaltung des Macht-Systems vorausgesetzt werden, warum sonst sollte die Macht ›aus sich heraus‹ Strategien und Taktiken verfolgen?<sup>369</sup> So sieht Foucault beispielsweise im Rassismus die Funktion, dass »der Tod der Anderen die biologische Selbst-Stärkung bedeutet.«<sup>370</sup> Ausgehend vom zweiten Band des »Kapitals« und in Übereinstimmung mit Karl Marx und Friedrich Engels operiert die Genealogie der Macht vor diesem theoretischen Hintergrund mit der funktionalistischen Annahme:

»Die ursprüngliche, wesentliche und dauerhafte Funktion dieser lokalen und regionalen Mächte liegt in Wirklichkeit in der Herstellung von Effizienz, von Fähigkeiten von Produzenten eines Produktes. [...] Diese Machtmechanismen und Machtverfahren müssen wir als Techniken verstehen, also als Verfahren, die erfunden und verbessert und ständig weiterentwickelt werden.«<sup>371</sup>

Das Streben nach Effizienz, Optimierung und Selbststeigerung der Mächte ist nur durch die Unterstellung eines Willens zur Selbsterhaltung zu erklären. Strategien und Techniken kann aber nur ein Subjekt entsinnen, das irgendeine Form von Bewusstsein besitzt. Muss Foucault Machtverhältnissen deshalb nicht implizit Intentionen und Bewusstsein zurechnen, mittels derer sie die Diskurse und Subjekte steuern? An einigen Stellen formuliert Foucault im Sinne einer solchen Übertragung von vormalen subjektiven Eigenschaften auf Machtverhältnisse: »Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv.«<sup>372</sup> Und weiter konstatiert er: Es gibt »[...] keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, daß sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjektes resultiert.«<sup>373</sup> In dieser Konstruktion sind Machtverhältnisse als plural,

**368** | Foucault 1983, S. 93. »Ganz allgemein glaube ich, daß die Macht sich nicht ausgehend von (individuellen oder kollektiven) Willen bildet, auch nicht, daß sie sich von Interessen ableitet. Die Macht bildet sich und funktioniert ausgehend von Mächten, sie errichtet sich auf Vielfältigkeiten von Machtfragen und -wirkungen.« Foucault 1978b, S. 111.

**369** | Hier liegt die Vermutung nahe, dass die Macht so etwas wie einen ›Trieb‹ zu Selbsterhaltung und Selbstoptimierung besitzen muss, um im permanenten Ausnahmezustand, d.h. im permanenten Kriegszustand, als den Foucault Politik interpretiert, im ewigen Kampf gegen innere und äußere Feinde bestehen zu können.

**370** | Foucault 2001f, S. 305.

**371** | Foucault 2005k, S. 229f.

**372** | Foucault 1983, S. 95.

**373** | Ebd., S. 95.

anonym, dezentral, nicht-subjektiv usw. zu denken und dabei gleichzeitig als intentional – nach »bewussten Kalkülen« – zu verstehen.<sup>374</sup> Offensichtlich verfährt sich die Genealogie der Macht damit in der Konstruktion einer großen Erzählung, wenn die auf der Mikroebene agierenden Mächte, vergleichbar zur »unsichtbaren Hand«, durch ihre Strategien und Taktiken die Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft erschaffen bzw. von dieser gesteuert werden. Über alle kriegerischen Auseinandersetzungen hinweg hat sich eine bestimmte Form von Macht durchgesetzt und gesteigert und die »feinsten und entlegensten Elemente[n]« der Gesellschaft festgesetzt und durchdrungen.<sup>375</sup> Um dieses Verhängnis zu erklären, überträgt Foucault Attribute, Eigenschaften und Begriffe, die mit der Subjektphilosophie verbunden sind, auf die Macht; in der Folge unterstellen die Formulierungen Foucaults der Macht quasi subjektive Motive und Handlungsoptionen.<sup>376</sup> Durch diese doppelte Überfrachtung der Machtverhältnisse, als Bürgerkriegsverhältnis und strategisch/taktische Quasi-Akteure, entsteht subkultant eine pessimistische Philosophie der Geschichte.

Foucaults Rekurs auf den Krieg als Analysekategorie politischer Macht und deren Wesen erinnert stark an die Argumentation Schmitts, so dass zu eruieren ist, was jenes antagonistische Verständnis der Politik bzw. des Politischen mit Schmitts Begriff des Politischen verbindet. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Foucault sich in den Notizen zur Vorlesung »Sicherheit,

**374** | Ebd., S. 138.

**375** | Foucault 2010, S. 277. Habermas hat im »Philosophischen Diskurs der Moderne« bereits darauf hingewiesen, dass Foucaults Kritik des empirisch/transzendentalen Doppels der humanistischen Subjektphilosophie gleichermaßen seine Analyse trifft. »Kurzum, Foucaults Genealogie der Humanwissenschaften tritt in einer irritierenden Doppelgestalt auf. Einerseits spielt sie die empirische Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang der Wissenschaft vom Menschen erklären sollen; dabei interessieren Machtverhältnisse als Entstehungsbedingungen und als soziale Effekte wissenschaftlichen Wissens. Dieselbe Genealogie spielt andererseits die transzendente Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die erklären sollen, wie wissenschaftliche Diskurse über den Menschen überhaupt möglich sind; dabei interessieren Machtverhältnisse als Konstitutionsbedingungen für wissenschaftliches Wissen.« Habermas 1985, S. 322.

**376** | »Die Macht selbst avanciert bei Foucault zu einem Subjekt im Großformat.« Kneer 1996, S. 271. Diese These hatte Manfred Frank bereits 1984 mit Blick auf die Diskurs-Theorie vertreten: »Erreicht wurde aber durch die eben gegebene Formulierung, daß das, was bislang als Leistung des konstitutiven Subjekts angesehen wurde, nunmehr der Struktur selbst zugeschrieben werden muß: nämlich die Fähigkeit der Selbstreflexion und die Fähigkeit der praktischen Veränderung.« Frank 1984, S. 127f.



Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität« an einer Stelle explizit auf Schmitt bezieht.<sup>377</sup>

»Die Analyse der Gouvernamentalität als singuläre Allgemeingültigkeit impliziert, daß ›alles politisch‹ ist. Traditionellerweise hat dieser Ausdruck zwei Bedeutungen:

- das Politische ist definiert durch die gesamte Interventionssphäre des Staates [...]. Zu sagen, daß alles politisch ist, heißt, daß der Staat überall ist, direkt oder indirekt.
- das Politische ist definiert durch die Allgegenwart eines Kampfes zwischen zwei Feinden [...] Diese weite Definition ist diejenige von K. [sic!] Schmitt.

Die Theorie des Freundes.

Kurz gesagt, zwei Formulierungen: Alles ist politisch aus der Natur der Dinge heraus; alles ist politisch durch die Existenz der Feinde.

Es geht jedoch eher darum, zu sagen: Nichts ist politisch, alles ist politisierbar, alles kann politisch werden. Die Politik ist nicht mehr und nicht weniger als das, was mit dem Widerstand gegen die Gouvernamentalität entsteht, die erste Erhebung, die erste Konfrontation.<sup>378</sup>

Zur Interpretation dieser Aussage ist zunächst die Anmerkung wichtig, dass die Definition aus dem Jahr 1978 stammt, und damit genau aus der Umbruchphase in Foucaults Konzeption der Macht, nach welcher der französische Philosoph dazu übergeht, Macht bzw. politische Macht verstärkt entlang der Begriffe Regierung und Gouvernamentalität zu analysieren und nicht länger mittels der Kategorien Schlacht, Krieg usw. Weiterhin zeigt sich an der Belegstelle – und darüber hinaus in anderen Schriften – das systematische Problem, dass keine definitorische Unterscheidung von der Politik und dem Politischen vorgenommen wird, sondern die Begriffe synonym Verwendung finden, um Machtverhältnisse in allen gesellschaftlichen Sphären zu bezeichnen. Dass nach Foucault alles politisierbar ist bzw. mit politischer Macht in Verbindung stehen kann, also ein Ereignis in einem Kraftfeld von Machtverhältnissen ist, erklärt sich bereits aus der erkenntnistheoretischen Verbindung von Macht und Wissen, nach der »[...] hinter jedem Wissen, jeder Erkenntnis letztlich ein Machtkampf steckt. Wissen ist nicht frei von politischer Macht, sondern eng

**377** | »[...] (dies ist nach unserer Kenntnis übrigens der einzige Text, in dem Foucault auf Carl Schmitt anspielt)«. Foucault 2014, S. 568.

**378** | Foucault 2014, S. 568.

mit ihr verwoben.«<sup>379</sup> Die Verwendung der Termini Machtkampf und politische Macht zeigt weiterhin die nicht vorhandene systematische Trennung zwischen der politischen Sphäre bzw. dem politischen System und anderen Bereichen, in denen Macht ausgeübt wird. Gemäß seiner Mikrophysik der Macht wäre eine solche Trennung auch unhaltbar, weil Macht eben nicht auf die Funktionslogik der Politik im Sinne eines autopoetischen Systems beschränkt ist. Das Politische bzw. die politische Macht findet ihren Ausgang nicht nur im Staat oder dem politischen System, sondern geht diesem voraus und über ihn hinaus.<sup>380</sup>

Das Politische bzw. die politische Macht erscheint in Foucaults Notiz im Jahr 1978 als der Widerstand gegen die Regierungstechnik der Gouvernamentalität.<sup>381</sup> Entscheidend ist nun, dass jene Definition des Politischen Widerstand voraussetzt. Wenn alles potenziell politisierbar ist, bedeutet dies, dass jeder Lenkungs- oder Steuerungsversuch von Menschen bzw. Subjekten verweigert werden kann. Erst aus solchen Konfrontationen entsteht das, was Foucault als das Politische bzw. die Politik, im Sinne eines konfrontativ-dynamischen Wechselverhältnisses versteht. In einer Gesellschaft der totalen Unterwerfung der Subjekte durch eine totale Disziplin könnte es demnach gar keine Politik bzw. keine Politisierung geben, weil es keinen Widerstand geben könnte. Um dies theoretisch-stringent zeigen zu können, entfernt sich Foucaults Machtkonzeption in ihrer genealogischen Entwicklung von Aussagen, die eine totale Unterwerfung und Passivität des Subjektes behaupten oder nahelegen.<sup>382</sup> Da-

**379** | Foucault 2002c, S. 706.

**380** | Der Staat ist nach Foucault wiederum eine heterogene Struktur von Regierungspraxen oder Regierungsweisen. Vgl. Foucault 2006, S. 19. »Es besteht mithin eine Gleichsetzung von Machtform und politischen Strukturen. Ich glaube jedoch nicht, dass die Macht angemessen als etwas beschrieben werden kann, das in den Staatsapparaten lokalisiert wäre.« Foucault 2015, S. 312. Ein aufschlussreicher Satz, denn politische Struktur meint hier den Staat, wobei auch Schmitt betont: »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.« Schmitt 2002, S. 20.

**381** | Als Regierung bezeichnet er »die Gesamtheit von Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung.« Foucault 2008a, S. 116. Siehe hierzu das Kapitel »Fluchtpunkt Subjekt«.

**382** | Vgl. zu solchen Aussagen insb.: Foucault 2010, S. 39f. In diesem Buch wird nur an wenigen Stellen auf die Möglichkeit von Widerstand hingewiesen, stattdessen erscheint Macht primär als Disziplinarmacht, der die Subjekte nichts entgegensetzen können. Vgl. Foucault 2005k, S. 233. Die einschlägigen Ausführungen zur Macht in »Der Wille zum Wissen« gehen dann detailliert auf den Aspekt des Widerstands ein: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.« Foucault 1983, S. 96. Aus dieser Einsicht resultiert 1982 die Bestimmung von Machtverhältnissen als Spiel, in welchem die »Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht« erscheint. Foucault 1987a, S. 256 – worauf ich im folgenden Kapitel noch eingehe.

mit alles politisiert werden kann, muss sich jemand widersetzen. Wenn das Subjekt als vollkommen unterworfen, als bloßer Machteffekt, vorgestellt wird, scheint dies nicht möglich.

Widerstand ist wiederum gekoppelt an die Erwartung der »Allgegenwart eines Kampfes zwischen zwei Feinden«. Politische Macht impliziert somit die Feindschaft. Warum Foucault Schmitts Theoretisierung des Politischen als »Die Theorie des Freundes« auffasst, ist an dieser Stelle unverständlich, zumal er mit »K. [sic!] Schmitt« das Politische nicht aus der Freundschaft, sondern primär auf der Seite der Feindschaft entfaltet.<sup>383</sup> Dies beweist insbesondere seine (Re-)Konstruktion in »In Verteidigung der Gesellschaft«, entlang der These, dass der Krieg und damit die Feindschaft gerade nicht aufgrund der Ordnung des absolutistischen Staates enden, sondern innerhalb des okzidentalen Staates als Bürgerkrieg fortgesetzt werden. Nach Foucault ist die politische Macht nun gerade nicht auf die »gesamte Interventionssphäre des Staates« zu reduzieren, wie es der philosophisch-juridische Diskurs vorschlägt. Die dezentralen Machtrelationen entziehen sich der direkten Kontrolle eines »souveränen Staates«. Schmitt betont nun – wie Foucault anmerkt – zwar, dass das Politische als Allgegenwart eines Kampfes zwischen Feinden zu verstehen sei, aber daraus zieht er den gegenteiligen Schluss und positioniert sich normativ im Lager des philosophischen-juridischen Diskurses. Schmitt stilisiert das okzidentale Staatssystem des 17. und 18. Jahrhunderts zum Garanten des inneren Friedens und der gehegten Feindschaft bzw. Kriegsführung. Die beiden Autoren trennt damit eine normative Positionierung: Foucault kritisiert mit dem politisch-historischen Diskurs die Verhärtung von Machtverhältnissen zu Herrschaftsverhältnissen und den Fortbestand des Krieges, wohingegen Schmitt die verlorengegangene staatliche Souveränität und damit die »vollständige Befriedung«<sup>384</sup> innerhalb des Staates zurücksehnt und entsprechend für ein staatliches Entscheidungsmonopol über die Feindschaft votiert.

Das Verhältnis der beiden Annäherungen an das Politische zeigt sich wiederum, wenn wir uns der Definition des Politischen im Wortlaut nach Schmitt entsinnen, als »Unterscheidung von *Freund* und *Feind*«, welche »den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation bezeichnet; [...]«. <sup>385</sup> Das Politische ist demnach nicht die Unterscheidung von Krieg und Frieden – worauf ich gleich noch eingehen werde –, sondern von Freund und Feind, ein Verhältnis allerdings, das den äußersten

**383** | »Foucault löst das Politische zur Seite des Konfliktes hin auf und unterschlägt damit das Moment des Konsenses, in dem er nur einen vorübergehenden Waffenstillstand oder taktischen Spielzug im Rahmen des fortwährenden Kampfes erkennen kann.« Bröckling 2010, S. 416.

**384** | Schmitt 2002, S. 46.

**385** | Ebd., S. 26f.

Intensitätsgrad der Dissoziation im kriegerischen Kampf mit dem Feind erreicht. Eine Möglichkeit, die auch Foucaults Genealogie der Macht als Kriegsverhältnis immer mitdenkt. Beide sind sich einig, dass auch innerhalb der modernen Gesellschaft das Politische in eine Auseinandersetzung mit kriegerischen Mittel gesteigert werden kann, und dass es vielleicht möglich ist, einen Feind zu besiegen, aber nie endgültig die Feindschaft zu überwinden. Auch Foucaults Annahme, dass alles politisiert werden kann, ist ein Weckruf an eine Moderne, die hofft, der politischen Feindschaft oder der Macht entkommen zu können, wofür entsprechend die Umkehrung der These von Clausewitz sensibilisiert, wonach die Politik bzw. das Politische »die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln«<sup>386</sup> ist.

Das Politische im Sinne Schmitts und seine Überlegungen zum Ausnahmezustand und Bürgerkrieg zeigen wiederum, dass das Bedrohungsszenario der Ordnungszersetzung durch physische Kämpfe und Krieg ebenfalls für ihn omnipräsent ist. Bürgerkrieg entsteht bei Schmitt aus Mangel an Souveränität, d.h. souveränen Entscheidungen bzw. Entscheidungsmöglichkeiten, bei Foucault als Begleiterscheinung jeder scheinbaren Souveränität. Dabei reflektiert Foucault, dass politische Macht nie so umfassend sein kann, dass eine politische Einheit vollumfängliche Kontrolle ausübt.<sup>387</sup> Entscheidend ist nach Foucault, dass Macht potenziell von überall kommt, und in den 1970er Jahren bedeutet diese Schlussfolgerung für ihn: »Im Herzen der Macht herrscht mithin ein kriegerisches Verhältnis und keines der Aneignung.«<sup>388</sup> Foucault betont, dass politische Macht bzw. Politik auf einem »Ungleichgewicht der Kräfte, wie es sich im Krieg manifestiert«<sup>389</sup>, gründet, wodurch sich die antagonistische Dynamik der Feindschaft erklärt, die sich in den nur scheinbar friedlichen Bereichen des Sozialen fortsetzt. Der Vergleich von Foucault und Schmitt offenbart die Gemeinsamkeit, dass das Politische bzw. politische Macht in der Konsequenz beharrlich auf den Krieg und damit auf eine physische Auseinandersetzung gerichtet ist. In letzter Konsequenz ist Sozialität für beide Denker immer antagonistisch, im Sinne von kriegerisch, woraus in beiden Theorien eine pessimistische Philosophie der Geschichte resultiert. Macht bzw. das Politische wird immer als das Bewegungsgesetz der menschlichen Geschichte identifiziert und damit zur Voraussetzung von Sozialität.

**386** | Foucault 2001f, S. 32.

**387** | Damit wird die Position revidiert, die Macht vornehmlich über die Disziplin erklärt: »Disziplin ist im Grunde der Machtmechanismus, über den wir den Gesellschaftskörper bis hin zum kleinsten Element, bis hin zu den sozialen Atomen, also den Individuen, zu kontrollieren vermögen.« Foucault 2005k, S. 233.

**388** | Foucault 2015, S. 310f.

**389** | Foucault 2001f, S. 32.

Der Vergleich offenbart aber auch einen ausschlaggebenden Unterschied: Foucault analysiert die politische Macht als Krieg, genauer als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.<sup>390</sup> Politik ist Krieg, der in unterschiedlichen Formen in der Gesellschaft stattfindet, nicht immer als physische Auseinandersetzung, aber immer im Sinne der Logik des Krieges als Konfrontation und Schlacht, innerhalb derer Strategien und Taktiken verfolgt werden. Dies entspricht jedoch nur bedingt dem politischen Antagonismus von Freund und Feind in der Version Schmitts. Die Feindschaft kann nach Schmitt im Extremfall bis zum Krieg gesteigert werden, muss aber nicht. Nach Schmitt ist das Politische nicht gleich dem Krieg. Zwar denkt der politische Pessimismus Schmitts den Krieg immer als Worst-Case-Option mit, aber er analysiert das Politische nicht als Krieg: »[...] das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat [...]«. <sup>391</sup> In Foucaults Schriften der 1970er Jahre funktioniert politische Macht nach denselben Gesetzen wie der Krieg. So gesehen ist Foucaults Theorie jener Zeit radikaler und damit pessimistischer als Schmitts Begriffsbestimmung des Politischen, zumal letzterer die Chance für eine Hegung des Krieges durch den Staat grundsätzlich offen lässt.

Gleichwohl ist hier (wiederum) anzumerken, dass Foucault sich Ende der 1970er Jahre von dem Modell des Krieges als der primären Analysekategorie der Macht verabschiedet<sup>392</sup> und Gewalt und kriegesischen Kampf nur noch als Extremfall von Macht definiert.<sup>393</sup> Foucaults Machtanalyse im Spätwerk erkennt die Performanz der politischen Macht: »Es geht jedoch eher darum, zu sagen: Nichts ist politisch, alles ist politisierbar, alles kann politisch werden.«<sup>394</sup> Soziale Verhältnisse können ins Politische gesteigert werden, aber Macht muss – jetzt auch bei Foucault – nicht die Form von Krieg und Herrschaft annehmen. Damit beziehen Schmitt und Foucault in diesem Punkt schließlich sehr ähnliche Positionen. Wenn Foucault Macht 1982 schließlich als »Spiel« defi-

**390** | Ebd., S. 32.

**391** | Schmitt 2002, S. 37.

**392** | Irritierend ist dann Foucaults Einsicht: »Das Modell des Krieges sitzt wie ein Parasit auf den Diskussionen über politische Themen. [...] Wer lange genug proklamiert: ›Ich kämpfe gegen einen Feind‹, wird der diesen ›Feind‹ dann nicht auch als solchen behandeln, wenn es – was jederzeit geschehen kann – tatsächlich zu einer kriegesischen Situation kommt? [...] Man sollte lieber annehmen, daß diejenigen, mit denen man uneinig ist, sich getäuscht haben oder daß man selbst nicht verstanden hat, worauf sie hinaus wollten.« Foucault 2008a, S. 121f. Darauf wird im nächsten Kapitel Bezug genommen.

**393** | Vgl. Foucault 1987a, S. 255 und 259.

**394** | »Die Politik ist nicht mehr und nicht weniger als das, was mit dem Widerstand gegen die Gouvernamentalität entsteht, die erste Erhebung, die erste Konfrontation.« Foucault 2014, S. 568.

niert, scheint sie nicht einmal mehr zwingend die Form einer politischen Auseinandersetzung annehmen zu müssen.

Die pessimistische Perspektive erhält Foucaults Theorie bis zum Ende der 1970er Jahre dadurch aufrecht, dass die Machtverhältnisse generell aus Kriegs- und Kampfverhältnissen abgeleitet werden.<sup>395</sup> »Die Kräfte, die in der Geschichte am Werk sind gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern nur den Zufällen des Kampfes.«<sup>396</sup> Durch diese geschichtsphilosophische Festlegung verengt Foucault seinen Machtbegriff auf Konflikt und Krieg, demgemäß verliert er den Blick für die Herstellung von Konsens und Legitimitätsglauben als positive Kategorien von Sozialität und Anerkennung. Intensitätsgrade zwischen Krieg und Frieden, Unterwerfung und Behauptung, Normalität und Ausnahme, sind nicht mehr erkennbar. Politische Verfahren zu Konsens- und Entscheidungsfindungen, Werte, Normen usw. entstehen in dieser Perspektive nicht, weil sie für ein friedliches Miteinander nützlich, ja konstitutiv sind, sondern weil sie der herrschenden Macht dienlich sind, sich selbst zu erhalten. Der Staat, demokratische Prozesse, nackte Gewalt, hierarchische Ordnungsmuster, Parlamentsdebatten, Verfahren in der öffentlichen Verwaltung – alles wird undifferenziert unter Strategien und Taktiken in kriegesischen Machtkämpfen subsumiert.

»Man muß die universelle Schlacht neu denken und dabei der Perspektive der Apokalypse entkommen.«<sup>397</sup> Die Vorstellung, jede alltägliche Praxis sei Teil eines fortwährenden kriegesischen Machtkampfes, ist nicht apokalyptisch im Sinne der christlichen Theologie der Geschichte.<sup>398</sup> Der Apokalypse als Telos der Geschichte ist Foucault entkommen, denn die Geschichte steuert nicht auf die letzte Entscheidungsschlacht zu, sondern ist immer schon und immer fort die Kontinuität von Schlachten. Ein Happy End kann es in dieser Perspektive nicht geben, weil »eine rationale, beherrschbare Geschichte« dezidiert ausgeschlossen wird.<sup>399</sup> Foucaults Geschichtsbild ist eine eigenwillige Kombination: Einerseits denkt er Geschichte als linearen Verlauf ins Unendliche: Es gibt keinen Telos, weil Diskontinuitäten unaufhörlich aneinander anschließen. Andererseits verabschiedet sich die Theorie nur vordergründig von einer Vorstellung von Kontinuität: Es gibt keine natürlichen Verläufe und keine Wiederkehr nach bestimmten Mustern, mit der Ausnahme des Krieges. Zwar

**395** | »In gewisser Weise wird auf dieser Bühne immer dasselbe Stück gespielt, jenes Stück nämlich, das Herrscher und Beherrschte unablässig aufführen.« Foucault 2002g, S. 176.

**396** | Ebd., S. 180.

**397** | Foucault 2005q, S. 200.

**398** | »Die Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern dem Zufall des Kampfes.« Foucault 2002g, S. 180.

**399** | Foucault 2005w, S. 176.

ist Foucaults Geschichts- und Zeitvorstellung linear und zukunfts offen, ein nahender Untergang wird nicht prognostiziert; gleichzeitig jedoch dominiert innerhalb des linearen Zeithorizontes die Beständigkeit des Antagonismus des Krieges, der zur existentiellen Auseinandersetzung gesteigerten Feindschaft. Der Krieg und damit der Antagonismus kehren unabwendbar in der Menschheitsgeschichte wieder. Es ist die lineare Zeitvorstellung einer kontinuierlichen, unendlich verstreichenden Zeit ohne Ziel, die aber dominiert ist vom kriegerischen Antagonismus.

Ein so idealtypischer Pessimist, wie es bis hierher scheint, ist Foucault letztlich nicht. Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre findet eine Modifikation der Machttheorie statt, die auch die pessimistische Grundstellung berührt. Das nächste Kapitel wird sich mit den expliziten und impliziten Selbstkorrekturen Foucaults befassen, um zu klären, inwiefern hierdurch die pessimistische Perspektive abgeschwächt, revidiert oder in ihr Gegenteil verkehrt wird. Bis hierhin lässt sich aber zusammenfassen: Die menschliche Geschichte kennt keine Aufhebung. Vergleichbar zu Schopenhauers Empfehlung erblickt Foucaults Genealogie des Krieges »in aller Geschichte stets dasselbe [...], wie ein Kaleidoskop, bei jeder Drehung, stets dieselbe Dinge unter anderen Konfigurationen [...]«. <sup>400</sup> Sozialität ist unauflöslich konfliktär als ewige Fortsetzung des Krieges.

## 6.6 FLUCHTPUNKT SUBJEKT

Die theoriestrategischen und thematischen Neuausrichtungen in Foucaults Texten der 1980er Jahre wurden mit unterschiedlichen Begriffen überschrieben, als »bedeutsame Verschiebungen«<sup>401</sup> und »Wende«<sup>402</sup>, oder noch stärker als »radikale theoretische und konzeptionelle Brüche«<sup>403</sup> und »subjekttheoretische Kehre«<sup>404</sup> interpretiert – je nachdem, ob die Kontinuität oder Diskontinuität der Schriften bezeugt werden soll.<sup>405</sup> Foucault selbst hat die Veränderung im zweiten Band von »Sexualität und Wahrheit« lediglich als »theoretische

**400** | Schopenhauer 1988, S. 474, § 233.

**401** | Ferry und Renaut 1987, S. 83.

**402** | Kohler 1992, S. 171f.

**403** | Fink-Eitel 1990, S. 373.

**404** | Vgl. Visker 1991, S. 104f.

**405** | Thomas Lemke lokalisiert die Modifikation der Theorie bereits 1976 ausgehend von den Studien »Wille zum Wissen« und »In Verteidigung der Gesellschaft«. Vgl. Lemke 1997.

Verschiebung« charakterisiert.<sup>406</sup> Der Rezeption gaben diese Veränderungen Rätsel auf und entfachen bis heute andauernde Diskussionen über die werkgeschichtliche Stringenz. Nach der Publikation von »Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen« 1976 folgte jedenfalls acht Jahre keine weitere Monographie; im Todesjahr Foucaults 1984 erschienen dann plötzlich zwei Folgebände von »Sexualität und Wahrheit«, die sich entgegen der ursprünglichen Planung den antiken Selbst- und Sexualpraktiken widmen.<sup>407</sup> Dass sich in diesen Studien etwas verändert hat, zeigen insbesondere die inzwischen inflationär zitierten subjektphilosophischen Formeln: »Ästhetik der Existenz«, »Leben als Kunstwerk«, »Ethik der Selbstsorge«, »Sorge um sich« »Techniken des Selbststilisierung«. Irritierenderweise fordert Foucault nun eine permanente Kritik, als Arbeit an der Freiheit des Menschen, d.h. eine »[...] Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte [...]«. <sup>408</sup> Damit zeigt Foucault einen Fluchtweg auf, den seine Machttheorie der 1970er Jahre fast ganz verstellt hatte. In Foucaults theoretischem Kosmos war es jetzt möglich und wünschenswert, dass jeder Einzelne sein Leben durch Selbstsorge autonom gestaltet.

Auffallend ist, dass der Autor, der nicht gefragt werden wollte, »wer er ist«, und »auch nicht der Gleiche bleiben« wollte<sup>409</sup>, nun in Interviews retrospektive Sinnstiftungen seiner Autorenschaft vornimmt, indem er sich um die Systematisierung seines Werkes sorgt.<sup>410</sup> Der damit korrespondierenden hegemonialen »Werksphasen-Lesart« folgend liegt der Fokus im Spätwerk auf den Kategorien Subjekt bzw. der Ethik des Selbst. Ob die damit verbundene »Modifikation« Auswirkungen auf den oben konstatierten politischen Pessimismus hat, wird in diesem Kapitel diskutiert. Ich vertrete die These, dass

**406** | Foucault 2008c, S. 12. Siehe zu weiteren Selbstdeutungen Foucaults, beispielsweise: Foucault 2005r, S. 854 oder Foucault 2005l, S. 859f. Glaubt man Foucaults Biographen, ist die Veränderung der Theorie und der Analysen mit einer persönlichen Krise bzw. neuen Erfahrungen in den Jahren 1976 und 1977 zu erklären. Vgl. Eribon 1999, S. 395. Die Modifikation wird u.a. auf Foucaults Drogenerfahrung und SM-Sex in Kalifornien zurückgeführt. Vgl. Miller 1995, S. 370ff.

**407** | Vgl. Foucault 2008c und Foucault 2007b. Ein vierter Band »Die Geständnisse des Fleisches« wurde ebenfalls angekündigt, die Publikation dann aber testamentarisch untersagt.

**408** | Foucault 1990, S. 46.

**409** | Foucault 2013, S. 30.

**410** | Die retrospektive Sinnstiftung relativiert auch die Bedeutung der Machtanalyse: »Zunächst möchte ich darlegen, was das Ziel meiner Arbeit während der letzten 20 Jahre war. Es war nicht die Analyse der Machtphänomene und auch nicht die Ausarbeitung der Grundlagen einer solchen Analyse. [...] Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich.« Foucault 1987a, S. 243.



Foucault einen Umbau der Theorie und Zeitdiagnostik vornimmt, wodurch die oben konstatierte pessimistische Philosophie der Geschichte sukzessive verschwindet und in den 1980er Jahren durch eine optimistische Subjekttheorie ersetzt wird. Somit können einige Erklärungs- und Begründungsprobleme der Theorie ausgeräumt werden, allerdings entstehen ebenso – gemessen an den vorangegangenen Texten – neue Widersprüche und Inkonsistenzen. Dass die krieglerische Genealogie erklärungsbedürftig erscheint, zeigt ein exemplarisches Eingeständnis Foucaults aus dem Juli 1977. Auf die Frage: »Wer kämpft? Und gegen wen?« stellt sich notwendig. Du kannst hier nicht Fragen nach dem Subjekt oder eher nach den Subjekten entgehen.« Antwortet Foucault: »Richtig, und das beschäftigt mich auch. Ich weiß nicht so recht, wie ich da herauskommen kann.«<sup>411</sup> Eine Lösung hierfür sucht Foucault zunächst in einer Umstellung und Erweiterung der Machtanalyse.<sup>412</sup> »Überwachen und Strafen« provoziert durch die Zeitdiagnose, dass die Disziplinarmacht die für die Moderne hegemoniale Form der Machtausübung darstellt. Bereits die komplementär entstandene Vorlesung »In Verteidigung der Gesellschaft« und die Schrift »Der Wille zum Wissen« bessern hier nach, so werden in diesen Texten die Mikro-Dimension der Disziplinarmacht um die Makro-Dimension der normalisierenden Bio-Macht erweitert, die Produktivität von Machtverhältnissen betont und Widerstand als Element von Macht thematisiert. Allerdings werden die Machtbeziehungen hier immer noch als omnipräsent beschrieben und gleichzeitig undifferenziert mit Gewalt und Herrschaft gleichgesetzt und zum ewigen krieglerischen Antagonismus erklärt. Von der Freiheit des autonomen Subjektes handeln die Analysen entsprechend (noch) nicht. Am Ende der 1970er Jahre hält Foucault zwei Vorlesungen zur »Geschichte der Gouvernementalität«<sup>413</sup> und korrigiert bzw. erweitert dadurch seine bisherige Konzeption der Analytik der Macht nochmals.<sup>414</sup> Foucault beschreibt Macht

**411** | Foucault 2003a, S. 407.

**412** | »Foucault erkennt, dass weder die juristische noch die von ihm zunächst favorisierte krieglerische Konzeption der Macht der ›Besonderheit der Machtverhältnisse‹ (S. 255) gerecht wird.« Lemke 2005, S. 336.

**413** | Die Vorlesungen zur Gouvernementalität wurden in die deutschsprachige Foucault-Rezeption der 1980er und frühen 1990er Jahre nicht systematisch mit einbezogen. Das Gouvernementalitäts-Konzept ist fragmentarisch geblieben, lässt sich aus den beiden Vorlesungen rekonstruieren und wurde von Foucault nicht weiter verfolgt, sondern zugunsten des Ethik-Projektes zurückgestellt, welches ebenfalls mit dem Konzept von Regierung/Führung arbeitet, d.h. der Selbstregierung und -Führung. Vgl. zur Bedeutung der Gouvernementalität insb.: Lemke 1997.

**414** | Der Begriff »Gouvernementalität« ist ein Kunstwort, zusammengesetzt aus Regieren (»gouverner«) und Denkweise (»mentalité«) und kann ganz allgemein als »Regierungsdenken« übersetzt werden. Lemke 2009, S. 470. Gegen diese Übersetzung betont

hier entlang der Kategorien Regierung und Führung, welche eine (theorieimmanente) Relativierung der totalitären Disziplinarmacht erlauben und in den folgenden Schriften die Handlungsmöglichkeiten des Subjektes vergrößern. Konkret zielen die Gouvernamentalitäts-Vorlesungen auf die Beantwortung von zwei Fragen, erstens, wie ist der europäische Staat entstanden und wie hat er sich entwickelt?<sup>415</sup> Zweitens, und dies ist das Entscheidende, gilt es die Verbindung von Staat und modernem Subjekt aufzuklären? »Gouvernamentalität« bezeichnet einen Komplex von Taktiken und Strategien des Regierens; eine neue ökonomische Form der Machtausübung, deren Hauptziel die Bevölkerung ist.<sup>416</sup> »Unter Regierung verstehe ich die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels derer man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung.«<sup>417</sup> Das Adjektiv »lenkt« zeigt an, dass die Menschen bzw. das Subjekt hier noch weitestgehend als Effekt einer externen Steuerung gedacht wird.<sup>418</sup> Der Regierungsbegriff wird in der Vorlesung entlang der Genese des europäischen Staates rekonstruiert, d.h. es geht um die Rekonstruktion des Prozesses, durch den das Wissen über die Führung von Menschen Teil der staatlichen Kalküle geworden ist. Der Regierungsbegriff ist aber weiter gefasst und bezeichnet die ökonomisch motivierte Lenkung/Führung von Menschen durch den Staat bzw. andere Menschen in allen sozialen Sphären sowie eine Autoregierung der Subjekte, die sich von (externer) Disziplinierung unterscheidet.<sup>419</sup> Verkürzt gesagt geht es um den ökonomischen Einsatz von Macht. Der Regierungsbegriff erklärt zunächst, wie die Etablierung des Staates mit Sub-

der Herausgeber der Vorlesungen, Michel Sennelart, dass »Regierungsmentalität« nicht zutrifft, weil der Begriff aus dem französischen Wort »gouvernemental« abgeleitet ist, was »die Regierung betreffend« meint. »Unter Gouvernamentalität verstehe ich die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter »Gouvernamentalität« die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als »Regierung« bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat.« Foucault 2005e, S. 171. Vgl. hierzu auch: Foucault 2014, S. 162f.

**415** | Vgl. zu Foucaults Staatsverständnisses: Heidenreich 2011.

**416** | Vgl. Foucault 2014, S. 162.

**417** | Foucault 2008a, S. 118.

**418** | Vgl. Foucault 2014, S. 269.

**419** | Vgl. Foucault 1993a, S. 40-44.

jektivierungsprozessen korrespondiert, womit sich die Zeitdiagnose ändert, denn die Bedeutung der sogenannten »Disziplinargesellschaft« wird relativiert, indem Foucault nun vom »Zeitalter der Gouvernamentalität« und der »Absicherungsgesellschaft« spricht.<sup>420</sup> Diese ist nach der Einschätzung des französischen Philosophen gegenwärtig – d.h. in den 1970er Jahren – im Entstehen und »toleriert dagegen eine Reihe unterschiedlicher, abweichender und sogar gegensätzlicher Verhaltensweisen«, insofern diese nicht gefährlich für die bestehenden Macht- bzw. Herrschaftsverhältnisse sind.<sup>421</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass eine »Gesellschaft der Disziplin durch eine, sagen wir, Regierungsgesellschaft« ersetzt wird; Foucault gibt die Disziplin als einen Machttypus nicht auf, sondern Disziplin ist nur noch eine mögliche Variante von Macht: »In Wirklichkeit hat man ein Dreieck: Souveränität – Disziplin – gouvernementale Führung«.<sup>422</sup> D.h. die Souveränität bezeichnet Macht als Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Die Disziplin bezeichnet eine Machtausübung mittels Überwachung und Bestrafung, und gouvernementale Führung eine Machtausübung durch die (Selbst-)Regierung der Menschen. Wichtig ist, dass sich die Machttypen nicht in einer historischen Folge ablösen, sondern in ein und derselben Gesellschaft ergänzen. Dadurch wird der zuvor verworfene souverän-juridische Machttypus rehabilitiert und gleichzeitig die Neuentdeckung »Gouvernamentalität« auf Augenhöhe etabliert. Im Umkehrschluss relativiert Foucault die Relevanz der Disziplinarpraktiken in modernen Gesellschaften, diese sind nunmehr nur eine Variante der Machtausübung. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass in den Gouvernamentalitäts-Vorlesungen den Zentralkategorien Krieg und Schlacht eine marginale Bedeutung zukommt und das kriegerische Modell der Macht und damit der geschichtsphilosophische Pessimismus nur an sehr wenigen Stellen durchscheinen, beispielsweise hier:

---

**420** | »Wir leben im Zeitalter der Gouvernamentalität, [...]« Foucault 2005e, S. 172. »Die Disziplin, die so effizient war, um die Macht aufrechtzuerhalten, verlor einen Teil ihrer Wirksamkeit. In den industrialisierten Ländern gerät die Disziplin in die Krise.« Foucault 2003c, S. 672. »Es gibt mehr und mehr Kategorien von Leuten, die nicht unter dem Zwang der Disziplin stehen, so dass wir die Entwicklung einer Gesellschaft ohne Disziplin denken müssen. Die herrschende Klasse ist stets durchdrungen von der alten Technik. Es ist jedoch evident, dass wir uns in der Zukunft von der Disziplinargesellschaft von heute trennen müssen.« Foucault 2005f, S. 145. Später korrigiert er sich selbst: »Wenn ich von der ›Disziplinargesellschaft‹ spreche, dann darf man dies nicht im Sinne einer ›disziplinierten Gesellschaft‹ verstehen.« Foucault 2005c, S. 20.

**421** | Foucault 2005v, S. 141.

**422** | Foucault 2005e, S. 171.

»Man kann sogar sagen, daß sich diese pastorale Macht, ihre Bedeutung, ihre Stärke, sogar die Tiefe ihrer Verwurzelung an der Intensität und Vielzahl der Unruhen, Revolutionen, Unzufriedenheiten, Kämpfen, Schlachten, Kriege, blutigen Kriege bemessen, die um sie herum, für sie und gegen sie geführt wurden.«<sup>423</sup>

Alle diese kriegesischen Auseinandersetzungen in der abendländischen Geschichte waren bis ins 18. Jahrhundert Kämpfe, »[...] um zu wissen, wer tatsächlich das Recht haben soll, die Menschen zu regieren, die Menschen in ihrem täglichen Leben zu regieren, sogar im Detail und in der Materialität, die ihre Existenz bildet [...]«. <sup>424</sup> Entscheidend ist, dass das Pastorat, »das Präludium der Gouvernamentalität«<sup>425</sup>, zunächst im Krieg erobert werden musste, um überhaupt über andere Menschen ausgeübt zu werden, entsprechend ist dieser Typus von Macht noch eingebettet in die Genealogie des Krieges. Voraussetzung jeder Regierungskunst ist der Sieg in einer existenziellen Auseinandersetzung und damit die (temporäre) Unterwerfung der verfeindeten Gruppe. Ebenfalls in Übereinstimmung mit der Subjekttheorie der Genealogie durchdringt die Macht das Subjekt, das Subjekt entsteht überhaupt erst durch Unterwerfung. Das Pastorat ist eine »Individualisierung durch Unterwerfung«:

»Das Pastorat ist also von daher das Präludium der Gouvernamentalität. Es ist ebenso durch die so spezifische Konstituierung eines Subjektes das Präludium der Gouvernamentalität, eines Subjekts, dessen Verdienste auf analytische Weise identifiziert werden, eines Subjekts, das kontinuierlichen Gehorsams-Geflechten unterworfen ist – eines durch die Gewinnung der Wahrheit, die ihm auferlegt wird, subjektivierten Subjektes. Nun gut, ich denke, es ist diese typische Konstituierung des modernen abendländischen Subjektes, die bewirkt, daß das Pastorat zweifellos einer der entscheidenden Momente in der Geschichte der Macht in den abendländischen Gesellschaften ist.«<sup>426</sup>

Die Subjektivierung »durch ein ganzes Geflecht von Knechtschaften«<sup>427</sup> verbleibt innerhalb des Pessimismus der genealogischen Subjekttheorie. Wenn in der Moderne die Gouvernamentalität dem Pastorat folgt und somit »Freiheit oder bestimmte Formen der Freiheit« möglich werden, sind diese durch die Marktmechanismen bestimmt und werden nur solange gewährleistet, wie die »Freiheiten« nützlich bzw. »nicht gefährlich sind«. <sup>428</sup> Die Freiheit ist nach Fou-

**423** | Foucault 2014, S. 219. Was der Unterschied zwischen »Kriege« und »blutigen Kriege« ist, bleibt dahingestellt.

**424** | Foucault 2014, S. 219.

**425** | Foucault 2014, S. 268.

**426** | Foucault 2014, S. 269.

**427** | Foucault 2014, S. 268.

**428** | Foucault 2005v, S. 141.

cault »zugleich Ideologie und Technologie der Regierung«. <sup>429</sup> Demgemäß stellt sich die Frage, ob die »geschickter und subtiler« agierende Macht der Gouvernamentalität nicht noch perfider und tiefer auf das Subjekt wirkt? <sup>430</sup> Zumal die Selbstregierungstechniken immer noch extern aus vorausgehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen oktroiert werden, denen das Subjekt unterworfen ist. Die »freiwillige« Übernahme von Regierungstechniken schafft noch kein »freies Subjekt«. Freiheit ist in diesem Kontext nur eine Strategie der Herrschaft, um bestimmte Ziele zu erreichen. Flankiert wird jene Annahme durch die Diagnose, dass auch heute noch die Regierung der Menschen umkämpft ist; »Probleme der Gouvernamentalität und die Techniken des Regierens« sind in unserer Gegenwart »zum einzigen realen Raum des politischen Kampfes und der politischen Gefechte geworden«. <sup>431</sup> In diesen Formulierungen klingt der Antagonismus durch, der Foucault zu seiner oben skizzierten deterministisch-pessimistischen Position führte. Wenn um die Ausübung dieser oder jener Regierungstechniken gekämpft werden muss, sie also nur eine kontingente Möglichkeit im immerwährenden »Gefecht« um die Macht darstellen, bleibt es bei einem geschichtsphilosophischen Modell, das sich letztlich auf die Unaufhebbarkeit von Kämpfen und Kriegen festlegt.

Erstaunlicherweise beruft sich Foucault aber in seinen gesamten schriftlichen und mündlichen Wortmeldungen von 1980 bis zu seinem Tod kein einziges Mal mehr auf das Modell des Krieges als Analyseinstrument der Macht. <sup>432</sup> Vielmehr moniert er nun sogar: »Das Modell des Krieges sitzt wie ein Parasit auf den Diskussionen über politische Themen. [...] Man sollte lieber annehmen, daß diejenigen, mit denen man uneinig ist, sich getäuscht haben oder daß man selbst nicht verstanden hat, worauf sie hinaus wollten.« <sup>433</sup> Diese Kritik erscheint zwiespältig, verschweigt sie doch völlig, dass er selbst hierzu beigetragen hat. Milde ausgedrückt: eine Inkonsistenz, gemessen an

**429** | Foucault 2014, S. 78.

**430** | Foucault 2005v, S. 141.

**431** | Foucault 2005e, S. 172.

**432** | Wenn der Krieg genannt wird, dann um historische Kriege zu bezeichnen, vor allem den Zweiten Weltkrieg oder den Kalten Krieg. Vgl. Foucault 2005aa, S. 48, 61, 64, 73-75, 88, 118, 128, 138, 160, 163, 170, 205, 208, 245, 250, 291, 319f., 323, 328, 405, 413, 418-420, 428, 442, 454, 459, 563, 573, 633, 645, 658, 717, 726, 845, 907, 923, 943, 944, 1001f. 1024. Lediglich im Zuge der Auseinandersetzung des polnischen Staats mit der Gewerkschaft Solidarność spricht er von Krieg bzw. Bürgerkrieg und koppelt diesen Zustand an die Tötung von Menschen, d.h. Krieg ist hier nicht mehr der Normalzustand einer Gesellschaft, sondern ein Ausnahmezustand, der durch systematische Tötung definiert ist. Vgl. Foucault 2005u, S. 405.

**433** | Foucault 2008a, S. 121f.

der Aussage von 1975, dass »die Wahrheit der Wahrheit der Krieg ist.«<sup>434</sup> Unter der Hand wird dadurch die fatalistische Perspektive auf die Gegenwartsgesellschaft konzeptionell und rhetorisch abgeschwächt<sup>435</sup>, bis kaum noch etwas von der kriegesischen Hermetik der Macht bleibt. Für die Frage des politischen Pessimismus entscheidend ist die stille Revision des kriegesischen Modells der Macht, welches nicht länger das Prinzip der Macht darstellt. In scheinbar beiläufigen Bemerkungen konstatiert der französische Philosoph nun: Macht ist nicht konstitutiv »auf der Seite der Gewalt und des Kampfes«, und Macht ist nicht durch die »kriegerische [...] Weise des Handelns« bestimmt.<sup>436</sup> Jene Äußerung interpretiere ich so, dass Foucault den Pessimismus des kriegesischen Antagonismus als theorie-immanentes Problem der produktiv-schaffenden Machtkonzeption erkannt hat und versucht, diesen Determinismus durch Relativierung zu lösen. Flankiert und ergänzt wird dieses theoriestrategische Manöver durch die normative Bejahung eines kreativen, subversiven und autonomen Selbst. Kürzer: Die Totalität der Macht wird relativiert und das Subjekt gestärkt. In den Texten der 1980er Jahre ist es irritierenderweise möglich, dass Subjekte eigenständig Regierungstechniken auf sich anwenden, ohne dass ein direkter Zwang von außen wirkt. So kann Foucault deutlich besser erklären, wie Subjektivierungsprozesse erfolgen, wie Subjekte Regierungstechniken anwenden und die Herstellung von Konsens und Legitimität ansatzweise denken.<sup>437</sup> Um Differenzierung bemüht, definiert Foucault viele Begriffe seiner Analytik neu. Bisher wurden die Begriffe Herrschaft und Macht in Foucaults Texten weitestgehend synonym verwendet, ein Defizit, welches er durch klare

**434** | Vgl. Foucault 2005q, S. 202f.

**435** | Foucault lobt beispielsweise die Verbesserung des Umgangs der Gesellschaft mit Senioren (Vgl. Foucault 2005m, S. 459.) ebenso wie soziale Bewegungen als den Garanten von positiven politischen Veränderungen, (Foucault 2005t, S. 923f.) und wendet sich sogar gegen die eigene These des total unterworfenen Menschen: »Das unterscheidende Merkmal der Macht besteht darin, dass bestimmte Menschen mehr oder weniger umfassend die Führung anderer Menschen völlig bestimmen können – jedoch nie erschöpfend oder zwingend. [...] Es gibt keine Macht ohne potenzielle Weigerung oder Auflehnung.« Foucault 2005x, S. 218. Auch die hier vertretene Lesart von »Überwachen und Strafen« lehnt der Autor Foucault ab: »Ich weiß nicht, wie Sie auf den Gedanken kommen, ich hielte Veränderungen für unmöglich, denn was ich untersucht habe, war immer mit politischem Handeln verbunden. *Überwachen und Strafen* ist ein einziger Versuch, diese Frage zu beantworten und zu ermitteln, wie sich neue Denkweisen bilden.« Foucault 2005ah, S. 964.

**436** | Foucault 1987a, S. 254.

**437** | Foucault befürwortet in dem Gespräch »Politik und Ethik« ein Konsensmodell der Politik als »regulatives Prinzip«, jede Machtbeziehung zu befragen. Vgl. Foucault 2005y, S. 722f.

Definitionen auszuräumen versucht.<sup>438</sup> »In meiner Machtanalyse gibt es drei Ebenen: strategische Beziehungen, Regierungstechniken, und Herrschaftszustände.«<sup>439</sup> Worauf diese Unterscheidung zielt, ist nicht nur definitorische Trennschärfe, sondern ein Intensitätsmodell von Machtverhältnissen, das vorab fehlte. Nach diesem dreiteiligen Modell differenziert Foucault zunächst »Machtbeziehungen als strategische Spiele zwischen Freiheiten«, »Macht heißt: strategische Spiele.«<sup>440</sup> Machtbeziehungen sind demnach Spiele, bei denen Akteur A die Handlungen von Akteur B bestimmen möchte und B die Möglichkeit hat, zuzustimmen oder abzulehnen oder wiederum versuchen kann, das Verhalten von A zu bestimmen.<sup>441</sup> Auffallend ist auch die begriffliche Verschiebung von Machtverhältnis als Krieg zu Machtverhältnisse als Spiel. Bei strategischen Spielen steht etwas »auf dem Spiel, aber nicht unmittelbar das Leben der Handelnden. Es geht darum, die Wahrscheinlichkeiten von Handlungen durch Handlungen zu beeinflussen. Die Strategien und Taktiken werden somit ausgehend von den Akteuren erklärt, und in »strategischen Spielen« gibt es immer die Möglichkeit für den Einzelnen, »Nein« zu sagen. Damit hält ein klassisches subjektzentriertes Handlungsmodell Einzug, welches sich deutlich von der Darstellung der Macht als anonymem Kräfteverhältnis unterscheidet.<sup>442</sup> Strategische Spiele bzw. Beziehungen bilden sozusagen die Basis von Sozialität, d.h. ein konstitutiver Bestandteil von menschlichen Interaktionen. Somit bleibt Macht die nicht-negierbare Kategorie dieser Sozialtheorie<sup>443</sup>,

**438** | Vgl. hier auch: Lemke 2005, S. 338.

**439** | Foucault 2005g, S. 900.

**440** | Ebd., S. 899.

**441** | Vgl. ebd., S. 900.

**442** | Wobei Foucault nicht zwischen Handlungen und Verhalten differenziert, wobei sich generell die Frage stellt: Der Machtbegriff wird bei Foucault so ausgeweitet, dass Macht bereits ausgeübt wird, wenn Alter in irgendeiner Weise die Handlungsoptionen von Ego verändert, d.h. sowohl beschränkt als auch erweitert. Womit allerdings die Frage im Raum steht, was mit diesem Machtbegriff analytisch gewonnen ist oder ob man nicht klassisch-soziologisch mit Max Weber von Handlung sprechen kann. »Es gibt also nicht etwas wie die Macht oder einen Stoff der Macht, der in globaler, massiver oder diffuser, konzentrierter oder verteilter Form existierte; es gibt Macht nur als von den »einen« auf den »anderen« ausgeübte. Macht existiert nur *in actu*, auch wenn sie sich, um sich in ein zerstreutes Möglichkeitsfeld einzuschreiben, auf permanente Strukturen stützt.« Foucault 1987a, S. 254.

**443** | »In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft »ohne Machtbeziehungen« wäre nur eine Abstraktion. [...] Denn dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, bedeutet keineswegs, dass die bestehenden Machtbeziehungen notwendig sind oder

jedoch unterscheidet sich die Umschreibung von strategischen Spielen signifikant von einer totalen Unterwerfung unter Herrschaftsverhältnisse.

Der andere Pol dieses Intensitätsmodells der Macht sind Herrschaftszustände, die institutionalisierte Machtverhältnisse darstellen, quasi erstarrte Ungleichheitsverhältnisse. »Herrschaft ist eine globale Machtstruktur, [...]«, die sich »[...] über lange geschichtliche Zeiträume zwischen Gegnern herausgebildet und verfestigt hat.«<sup>444</sup> Es sind blockierte Machtbeziehungen, in denen der jeweilige Gegner seiner Widerstandsmöglichkeiten beraubt ist. Diese Herrschaftszustände reichen »[...] bis in die kleinsten Verästelungen der Gesellschaft [...]« und entsprechen damit dem, was Foucault bisher in den meisten Fällen als Macht bezeichnet hat.<sup>445</sup>

Schließlich existieren zwischen den Spielen der Macht und den Zuständen der Herrschaft »Regierungstechnologien«.<sup>446</sup> Dieser dritte Typus von Macht bezeichnet sowohl die Führung von Untergebenen wie auch komplexen Institutionen. Regierungstechnologien gehen über die situative und ergebnisoffene Form von strategischen Spielen hinaus, sind sozusagen normalisierte Machtverhältnisse, die sich durch ein gewisses Maß an struktureller Etablierung von einfachen Spielen der Macht abheben, ohne unmittelbar die Unbeweglichkeit und Beständigkeit von Herrschaftszuständen anzunehmen. Gleichwohl tendieren Regierungstechnologien dazu, Herrschaftszustände zu werden.<sup>447</sup> Macht ist mithin deshalb »gefährlich«, weil immer die Gefahr besteht, dass strategische Spiele in Herrschaftsverhältnissen erstarren und damit Handlungsmöglichkeiten für den Einzelnen verschwinden bzw. unmöglich werden.<sup>448</sup> Gefährlich bedeutet dann nicht, dass Machtverhältnisse »etwas an sich Schlechtes sind, wovon man sich frei machen müsste.«<sup>449</sup> Stattdessen hofft Foucault darauf, dass es gelingt, sich selbst die »Rechtsregeln, die Führungstechniken und

---

dass Macht innerhalb der Gesellschaft ein unabwendbares Schicksal darstellt, sondern dass es ein ständiger ›Agonismus‹ zwischen ihnen und der intransitiven Freiheit zu analysieren, herauszuarbeiten und in Frage zu stellen, ja dass diese sogar die eigentliche politische Aufgabe jeglicher sozialen Existenz darstellt.« Foucault 2005ad, S. 289.

**444** | Ebd., S. 293.

**445** | Ebd., S. 293.

**446** | Foucaults Revision des Machtbegriffes verdankt viel der Theorie von Hannah Arendt, die ebenfalls zwischen Macht und Herrschaft unterscheidet. Foucault 2005y, S. 721f.

**447** | Vgl. Foucault 2005ac, S. 298.

**448** | Vgl. Foucault 2005aj, S. 465. »Macht ist folglich an sich weder gut noch schlecht. Sie ist etwas Gefährliches. Wenn man Macht ausübt, rührt man nicht an das Böse, sondern an eine gefährliche Materie, deren Missbrauch also stets möglich ist und mehr oder weniger schwerwiegende negative Folgen haben kann.« Foucault 2005r, S. 855.

**449** | Foucault 2005g, S. 899.



auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen.«<sup>450</sup> Die mit den Gouvernamentalitäts-Vorlesungen eingeführten Kategorien Regierung und Führung werden in diesem Zusammenhang weiterentwickelt und vermitteln nicht nur zwischen strategischen Spielen und Herrschaftszuständen, zwischen Macht und Wissen, sondern insbesondere zwischen externen Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen und dem Subjekt. Durch Selbst-Führung soll sich das Subjekt regieren und von Fremdzwängen befreien. Weiterhin wertet Foucault – gegen die eigene Beteuerung – Machtspiele normativ positiv und Herrschaftsverhältnisse negativ. Der Regierungsbegriff fungiert als Vermittlungsinstanz zwischen der Makroebene (Herrschaftsverhältnis) und der Mikroebene (strategische Spiele), womit es Foucault möglich wird, verschiedene Grade von Machtverhältnissen zu reflektieren. Nicht nur gibt es ausgehend vom neu geschaffenen Intensitätsmodell unterschiedliche Grade von Macht (Spiel, Regierung, Herrschaft), gleichzeitig fügt Foucault seinem Modell die Komponente des Widerstandes als mögliche Option und dynamische Komponente hinzu, d.h. Macht soll nicht mehr ausschließlich als »Beherrschung oder Herrschaft« verstanden werden, sondern es ist nun notwendig, »[...] sie stets als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, daß man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrungen sieht.«<sup>451</sup>

»Denn wenn es stimmt, daß es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es kein Machtverhältnis ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung.«<sup>452</sup>

Foucaults Theorie benötigt das Moment des Widerstandes innerhalb von Machtverhältnissen, um Wandel und Veränderung im historischen Prozess überhaupt erklären zu können.<sup>453</sup> Gerade, weil Macht mindestens zwei Parteien voraussetzt, die einen Konflikt austragen, muss es die Option von Widerstand geben, was in der total kontrollierten und gelähmten Gesellschaft der Disziplin unmöglich erscheint.<sup>454</sup> Diese positive Hervorhebung des Wider-

**450** | Ebd., S. 899.

**451** | Foucault 1992, S. 40.

**452** | Foucault 1987a, S. 259.

**453** | Expliziter Teil der Machtkonzeption wird Widerstand spätestens mit der Schrift »Der Wille zum Wissen«: Vgl. Foucault 1983, S. 96f.

**454** | Die Inkonsistenz dieser Argumentation zeigt sich, wenn man in Rechnung stellt, dass jeder Widerstand »eigentlich« nur Machteffekt sein kann, weil er sich doch nur im

standes ergänzt darüber hinaus die journalistische Begleitung der Iranischen Revolution:

»Wenn Gesellschaften durchhalten und lebendig bleiben, das heißt, wenn die Mächte darin nicht ›absolut absolut‹ sind, so weil hinter der Akzeptanz und dem Zwang, jenseits der Drohung, der Gewalt und der Überredung jener Augenblick möglich bleibt, in dem das Leben keinen Handel mehr zulässt, die Mächte alle Macht verlieren und die Menschen sich trotz Galgen und Maschinengewehren erheben.«<sup>455</sup>

Davon ausgehend erscheinen dem ›pessimistischen Hyper-Aktionismus‹ des Spätwerks kein Ausweg und keine Umkehrung prinzipiell ausgeschlossen. Bevor wir uns abschließend dem Fluchtpunkt der Theorie »Ethik des Selbst« zuwenden, ist es wichtig, die vollzogene Distanznahme und Umstellung der Machttheorie herauszustellen. Foucault verabschiedet sich – zwar weitestgehend implizit – vom kriegerischen Antagonismus und dem mit seiner Machtkonzeption einhergehenden Determinismus.<sup>456</sup> Macht wird jetzt als ein Mittel, um Handlungsmöglichkeiten anderer Individuen zu beeinflussen, vorgestellt, welches zwar »Kampfstrategie« bleibt, sich aber nicht auf Gewalt- oder Zwangsverhältnisse reduzieren lässt.<sup>457</sup> Gewalt genauso wie Konsens können Teil von Macht sein, aber niemals der erschöpfenden Analyse von Macht dienen. Entsprechend ist Macht nur im absoluten Extremfall nackte Gewalt oder Krieg und kann durchaus auch die Form eines Konsenses besitzen.<sup>458</sup> Die Trennung von Macht und Herrschaft gründet in der neuentdeckten Freiheit der Subjekte:

Rahmen der herrschenden Verhältnisse entwickeln kann und immer in Machtkonstellationen zurückführen muss.

**455** | Foucault 2005w, S. 175.

**456** | »Dort wo die Determinierungen gesättigt sind, existiert kein Machtverhältnis, wenn der Mensch in Eisen gekettet ist (da handelt es sich um ein physisches Zwangsverhältnis), sondern nur dann, wenn er sich bewegen und im Grenzfall entweichen kann. Macht und Freiheit stehen also nicht in einem Ausschließungsverhältnis gegenüber (wo immer Macht ausgeübt wird, verschwindet die Freiheit), sondern innerhalb eines sehr viel komplexeren Spiels: in diesem Spiel erscheint die Freiheit sehr wohl als die Existenzbedingung von Macht (sowohl als ihre Voraussetzung, da es der Freiheit bedarf, damit Macht ausgeübt werden kann, wie auch als ihr ständiger Träger, denn wenn sie sich völlig der Macht, die auf sie ausgeübt wird, entzöge, würde auch diese verschwinden und dem schlichten und einfachen Zwang der Gewalt weichen), aber sie erscheint auch als das, was sich nur einer Ausübung von Macht entgegenstellen kann, die letztendlich darauf ausgeht, sie vollkommen zu bestimmen.« Foucault 1987a, S. 255f.

**457** | Vgl. ebd., S. 259 u. 254f.

**458** | »Die der Macht eigene Verhältnisse wäre somit weder auf der Seite der Gewalt und des Kampfes, noch auf Seiten des Vertrages und der Willensbande (die allen-

Freiheit ist die Voraussetzung von Macht, also funktioniert Macht nicht über (direkte) Repression: »Macht kann nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden, insofern sie ›frei‹ sind [...].«<sup>459</sup> Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit von strategischen Spielen und unterscheidet Macht von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen. Das ›freie Subjekt‹ in Anführungszeichen kann so gedeutet werden, dass es eine Freiheit in Grenzen ist: in den Grenzen, die in jeder Gesellschaft existieren und die von den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen bestimmt sind. Gleichwohl – und hier schwenkt Foucaults Analyseperspektive um 180 Grad – kann sich das Subjekt immer widersetzen.<sup>460</sup> Die Kehrtwende, die Foucault jetzt vornimmt, stellt ein autonomes Subjekt vor, welches sich selbst durch eigene Praktiken wie die »Sorge um sich« und »Technologien des Selbst« konstituiert und regiert. Auch Widerstand erklärt die Theorie ausgehend vom Subjekt, demnach ist ›Subjektivierung durch Unterwerfung‹ keine endgültige Unterwerfung: »Die Individuen, die versuchen, die Freiheit der anderen zu kontrollieren, zu bestimmen und zu begrenzen, sind selbst frei, und sie verfügen über bestimmte Instrumente, um die anderen regieren zu können. All dies beruht also auf der Freiheit, auf der Beziehung des Selbst auf sich selbst und auf der Beziehung zu anderen.«<sup>461</sup> Bisher postulierte Foucault Macht und Wissen ausschließlich als dem Menschen vorausgesetzte Strukturen, die sich der Kontrolle und Steuerung des subjektiven wie kollektiven Willens nicht nur entzogen, sondern das Subjekt und damit dessen Wille wurde erst durch die Unterwerfung unter die Strukturen erschaffen und geformt. Entsprechend konnte sich der Einzelne auch nicht widersetzen, und folgerichtig war eine Gestaltung der Geschichte ausgeschlossen.<sup>462</sup>

In diesem Zusammenhang argumentiert Foucault, dass der Mensch zwar in einer durch-machteten Welt lebt, deshalb aber nicht aus der Verantwortung

---

falls ihre Instrumente sein können) zu suchen, vielmehr auf Seiten dieser einzigartigen, weder kriegesischen noch juristischen Weise des Handelns: des *Gouvernement*.« Ebd., S. 254. Würde man auf theoretische Stringenz bestehen, könnte man kritisch nachfragen, ob nicht Konsens und Legitimität bereits Effekte und Wirkungen der Macht sind.

**459** | Foucault 2005ac, S. 257.

**460** | »Wenn man die Genealogie des Subjektes in der abendländischen Kultur untersuchen will, muss man nicht nur die Herrschaftstechniken, sondern auch die Selbsttechniken berücksichtigen.« Foucault 2005ab, S. 210.

**461** | Foucault 2005g, S. 901.

**462** | Die in den 1980er Jahren vorgenommenen Modifikationen zeigen sich – wie oben bereits angesprochen – auch in der Zeitdiagnose u.a. zeichnet sich die Gegenwart nun durch eine »schwere Krise im westlichen Verständnis der Subjektivität« aus. Foucault 2005ac, S. 246.

für seine eigene Existenz entlassen ist.<sup>463</sup> Unterstellt ist damit eine Kraft, eine Art Wille, in jedem Einzelnen, wodurch es möglich ist, sich dem Zugriff der Macht bis zu einem bestimmten Punkt zu entziehen. Hiermit erfolgt schließlich eine Umgestaltung, die in der handlungstheoretischen Umstellung bereits angelegt war: die Einführung der Perspektive des Subjektes. Das Subjekt war bisher passive und willige ›Knetmasse‹ der Macht, und die gesamte Argumentation betonte daher die Unsinnigkeit, das Subjekt zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Analyse zu erklären. Mit den neuen Begriffen Regierung und Führung ist es zunächst möglich zu beschreiben, wie Subjekte von der Macht geführt werden, wie Subjekte andere Subjekte führen und schließlich wie sich das Subjekt selbst führt und aufführt.<sup>464</sup> Daraus erwächst letztlich der normative Auftrag, sich selbst eigenverantwortlich zu führen. Mit der Fokussierung auf neue Subjektivierungspraxis und Eigenverantwortung soll sozusagen der Befreiungsschlag aus der Hermetik der genealogischen Weltkonstruktion gelingen: »Wir müssen nach neuen Formen der Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten

**463** | »Man muß die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muß die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muß man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden. Der Kontaktpunkt, an dem die Form der Lenkung der Individuen durch andere mit der Weise ihrer Selbstführung verknüpft ist, kann nach meiner Auffassung Regierung genannt werden. In der weiten Bedeutung des Wortes ist Regierung nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird« (Foucault, Michel (1993): *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*. In: *Political Theory* 21, S. 188-227, 203f; Übersetzung T.L, zit.n. Bröckling et al. 2000, S. 29.

**464** | »Der Ausdruck Führung« (conduite) vermag in seiner Mehrdeutigkeit das Spezifische an den Machtbeziehungen vielleicht noch am besten zu fassen. ›Führung‹ heißt einerseits, andere (durch mehr oder weniger strengen Zwang) zu lenken, und andererseits, sich (gut oder schlecht) aufzuführen, also sich in einem mehr oder weniger offenen Handlungsfeld zu verhalten. Machtausübung besteht darin, ›Führung zu lenken‹, also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten zu nehmen. Macht gehört letztlich weniger in den Bereich der Auseinandersetzung zwischen Gegnern oder der Vereinnahmung des einen durch den anderen, sondern in den Bereich der ›Regierung‹ in dem weiten Sinne, den das Wort im 16. Jahrhundert besaß.« Foucault 2005ad, S. 286.

aufzwingt.«<sup>465</sup> Mit dieser Forderung wird explizit, was bereits zuvor implizit in seinem Menschenbild und den daraus abgeleiteten Idealen angelegt war.<sup>466</sup>

Das Projekt »neue Formen der Subjektivität zustande bringen« verfolgen die Bände zwei und drei von »Sexualität und Wahrheit«, entlang der Frage, inwiefern »bessere« Formen von Subjektivierung in der griechischen Antike durch eine »Praxis des Selbst«<sup>467</sup> und eine »Ästhetik der Existenz« geglückt sind.<sup>468</sup> Im Zentrum der Untersuchungen steht, wie sich Individuen in der Antike durch »Wahrheitsspiele« als Subjekte (selbst-)konstituieren, und an-zu-erkennen.<sup>469</sup> Dabei ist anzufügen, dass eine Eins-zu-Eins-Kopie der antiken Praxen in die Gegenwart keine Lösung verspricht, dennoch glaubt Foucault, von den Griechen lernen zu können. Von einem souveränen, stiftenden Subjekt möchte Foucault zwar nicht ausgehen, fügt seiner bisherigen Subjektivierungstheorie (»[...] aus der Perspektive von Zwangspraktiken [...]«<sup>470</sup>, wie er selbst einräumt) aber eine zweite Option hinzu: Subjektivierung erfolgt nämlich auch durch »Praxis des Selbst«<sup>471</sup>, wie sie die griechisch-römische Antike gekannt hat:

»Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen.«<sup>472</sup>

**465** | Foucault 2005ac, S. 250f.

**466** | Allerdings kann man Foucault mit Agamben fragen, wie unter den herrschenden Bedingungen (der Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft, »[...] die heute überall den politischen Raum verwandelt, überhaupt noch legitim oder auch nur möglich [ist, Anm. d. A.], subjektive Technologien und politische Techniken auseinanderzuhalten?« Agamben 2002, S. 16.

**467** | Foucault 2005h, S. 275.

**468** | Foucault 2008c, S. 19f. »Was die Griechen interessierte, was ihr Thema war, das war die Konstitution einer Ethik als eine Ästhetik der Existenz. Nun frage ich mich also, ob unser heutiges Problem gewissermaßen nicht ähnlich ist, angenommen, daß die meisten von uns nicht mehr glauben, daß die Ethik auf die Religion gegründet ist, und daß wir kein Gesetzssystem wollen, das in unser Privatleben, in unser moralisches und persönliches Leben eingreift.« Foucault 1984, S. 71.

**469** | Vgl. Foucault 2008c, S. 10-13.

**470** | Foucault 2005h, S. 274.

**471** | Ebd., S. 275.

**472** | Ebd., S. 275.

In diesem gedanklichen Zusammenhang definiert Foucault das Projekt »Sexualität und Wahrheit« als »philosophische Übung: es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, sein eigenen Gedanken zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt und inwieweit es ihm ermöglichen kann, anders zu denken.«<sup>473</sup> Die Bezugnahme auf die Antike ist geleitet von der Annahme, dass es hier Praktiken des Selbst gab, von deren Rekonstruktion moderne Subjekte profitieren können. Zwar erfolgte die Subjektivierung auch in der Antike »ausgehend von einer Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen«<sup>474</sup>, aber sicherlich nicht durch eine völlige Unterwerfung. Damit unterstellt Foucault, dass im geschichtlichen Prozess autonomere Subjektivierungsformen verloren gegangen sind, welche heute zur Bewältigung aktueller Problematiken nützlich wären. Ideengeschichtlich betritt er damit ausgetretene Pfade, bereits Nietzsche, vor ihm der vom Hellenismus begeisterte deutsche Wissenschaftsdiskurs des 19. Jahrhunderts und davor die Renaissance hatten sich positiv auf die griechische Kultur bezogen und hier eine Alternative zur Gegenwart gewährt. Am Ende seines Schaffens will Foucault jedenfalls weit in die Vergangenheit zurück, um »ein geschichtliches Bewusstsein unserer gegenwärtigen Situation« zu gewinnen und aufzuklären, »kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unseren eigenen Geschichte geworden sind.«<sup>475</sup>

»Mir fällt auf, daß Kunst in unserer Gesellschaft zu etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. [...] Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden? [...] Wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen.«<sup>476</sup>

Eine Lebenskunst wird damit zum Ideal und utopischen Fluchtpunkt der Theorie, so dass Foucault damit immer noch eine negative historische Entwicklung konstatiert und eine kritische Zeitdiagnose vertritt, die Situation

**473** | Foucault 2008c, S. 16.

**474** | Foucault 2005n, S. 906.

**475** | Foucault 1987a, S. 244f.

**476** | Foucault 1987b, S. 273f. »Warum sollt nicht jeder einzelne aus seinem Leben ein Kunstwerk machen können?« Foucault 1984, S. 80. Michael Pauen hat zum Verhältnis von Kunst und Pessimismus Folgendes bemerkt: »Kunst wird zum eigentlichen Fluchtpunkt jener Theorien, die der Wissenschaft den Anspruch auf substantielle Wahrheit, der Wirklichkeit die Fähigkeit einer Wende zum Bessern streitig machen.« Pauen 1992, S. 941. Und weiterhin merkt er über den Pessimismus der zweiten Hälfte des 18. und ersten des 19. Jahrhunderts an: »Wenn eine Rettung vor den zerstörerischen Tendenzen der Gegenwart überhaupt möglich ist, dann – so glauben konservative und linke Kritiker – sind es in erster Linie die Künste, von denen die Erneuerung ausgehen kann.« Pauen 1997a, S. 173.

aber ist nicht länger ausweg- und hoffnungslos. Denn es gab eine historische Situation, in der die Menschen noch nicht oder nicht so sehr durch die eigene Geschichte gefangen waren und ihr Leben als Kunstwerk gestalten konnten: In der griechischen Antike war es den (männlichen und freien) Bewohnern der Polis möglich, »[...] ihrer Existenz die schönste und vollendetste Form [...]« zu geben.<sup>477</sup> Vor diesem romantisierten und gegenüber sozialen Unterschieden unsensiblen historischen Bild soll die Ästhetik der Existenz eine Erweiterung von Freiräumen für das moderne Subjekt erlauben.<sup>478</sup> Nicht eine weitere Zwangspraxis der Subjektivierung erkennt Foucault darin, sondern eine ›Praxis der Selbstformierung des Subjektes‹. Die Ästhetik der Existenz ist ein Ideal von Subjektivität, das nicht von außen gestiftet oder erzwungen werden kann, sondern von jedem selbst geschaffen werden muss.<sup>479</sup> Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Foucault wiederholt mit der Kampfvokabel »neoliberal« kritisiert wurde und zudem mit der Frage konfrontiert, ob diese Selbsttechniken nicht bloß eine neue Machttechnik sind, die er nicht hinreichend kritisch reflektiert?

Die Ästhetik der Existenz hat jedenfalls nichts mit Ausschweifungen und einem hedonistischen Kontrollverlust gemein, vergleichbar zu Nietzsches Postulat des Selbstgesetzgebers geht es um Entsagung, Verzicht und Asketismus. Entsprechend ist das Thema der Folgebände von »Sexualität und Wahrheit« nur vordergründig Sexualität.<sup>480</sup> Die individuellen Praktiken zur Regulierung der Ernährung, der Gesundheit, der Lust usw. sind Formen der Selbstregierung, welche nicht nach der Maßgabe universeller Verbote oder einer totalitären Moral verfolgt werden: »Es geht nicht um die Frage, was unter den Begierden, die man verspürt, oder den Akten, die man begeht, erlaubt oder verboten ist, sondern um die Klugheit, die Reflexion, den Kalkül in der Verteilung und Kontrolle seiner Handlungen.«<sup>481</sup> Der griechische Mann beweist mit seiner Einschränkung Freiheit im Sinne einer reflexiven Freiheit und damit die ästhetische Qualität seines Lebensentwurfes, d.h. »[...] auf eine Stilisierung

**477** | Foucault 2008c, S. 315.

**478** | Wobei Foucault in einem Interview die Defizite der griechischen Gesellschaft klar benennt. Vgl. Foucault 1987b, S. 270.

**479** | Der naheliegende Gedanke, dass auch jede Ästhetik letztlich eine Frage der Macht ist, bleibt dabei seltsam unthematisiert. Was schön und hässlich, etwas oder jemand ist, was ein ästhetische ansprechender Lebensentwurf ist usw., die Entscheidung darüber obliegt, ausgehend von der Machttheorie, der Kontingenz der jeweiligen Herrschaftsordnung. Damit ist die Ästhetik kulturabhängig und in den jeweiligen Bedingungen gefangen.

**480** | Vgl. ebd., S. 265f.

**481** | Foucault 2008c, S. 71f.

der Haltung und eine Ästhetik der Existenz.«<sup>482</sup> Durch die Ethik kann jeder seinem Leben eine Qualität geben, ohne sich zu unterwerfen – so zumindest Foucault. Somit verlagert Foucault sein Denken auf das Selbstverhältnis des Einzelnen bzw. das Subjekt. Wobei das Glück des Einzelnen – wie oben bemerkt – zum Maßstab der Kritik avanciert.

Anzumerken ist, dass Foucaults Rekonstruktion der antiken Selbstpraktiken zwischen ca. 500 v. Chr. bis 500 n. Chr. entlang des Narratives einer negativen Entwicklung erfolgt: Der Vergleich der griechischen Antike mit der frühchristlichen Epoche offenbart Veränderungen im Umgang mit der Moral durch das Christentum, was als historische Verschlechterung gedeutet wird, weil die in der griechischen Antike entwickelten freiheitlichen Praktiken der Selbstsorge verunmöglicht werden.<sup>483</sup> Was sich durch das Christentum ändert, sind weniger die konkrete Moral als deren Begründung und Funktion. Das Christentum reguliert den Sex durch Verbote, im Gegensatz dazu waren es im antiken Griechenland optionale Ratschläge, die für den kontrollierten Umgang mit Sexualität und sich selbst genügten – so zumindest Foucaults Rekonstruktion: »Aber im Grunde wäre man in der griechischen und römischen Antike niemals auf den Gedanken gekommen, von jemanden totalen, absoluten und bedingungslosen Gehorsam gegenüber einem anderen zu verlangen.«<sup>484</sup> Im Wissen um die politisch-rechtliche Situation von Frauen, Kindern, Sklaven und Fremden in der antiken Welt irritiert diese Einschätzung. Entscheidend ist für jene Geschichtskonstruktion, dass Foucault die griechische Variante nicht als Zwang deutet, sondern als freiheitliche, freiwillige und somit positive Praxis der Selbstregulation und Selbstverantwortlichkeit. Die Griechen übten zwar Verzicht und entsagten bestimmten Freiheiten, aber immer vor dem selbstgesetzten Ziel, »[...] sich selbst zum moralischen Subjekt seiner Lebensführung umzuformen.«<sup>485</sup> Mit dem Christentum entsteht eine Machttechnik, die »[...] nicht zum Ziel hat, eine souveräne Selbstbeherrschung zu begründen, was man im Gegenteil erwartet, ist Demut und Erniedrigung, eine Selbstablösung und die Herstellung einer Beziehung zu sich selbst, die auf die Zerstörung der Form des Selbst abzielt.«<sup>486</sup> Das Christentum schafft

**482** | Ebd., S. 122.

**483** | »Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt; seit dem Christentum hingegen wurde die Moral von einer Theorie des Subjektes mit Beschlag belegt.« Foucault 2005f, S. 872.

**484** | Foucault 2003j, S. 709. Die erste Verschlechterung stellt bereits die römische »Kultur des Selbst« dar, deren Gewissensprüfungen den Anfang der Entwicklung zu allgemeinen Verhaltensnormen markieren. In der römischen Gewissensprüfung erscheint der Trieb als eine externe und negativ zu bändigende Kraft.

**485** | Foucault 2008c, S. 38.

**486** | Foucault 2005af, S. 159.



eine externe Autorität, die »pastorale Macht« und damit neue »Machtmechanismen, um diese neuen moralischen Imperative einzutrichtern«. <sup>487</sup> Für Foucault bedeutet das Pastorat, welches den bedingungslosen Gehorsam und die Abhängigkeit des Einzelnen vom Hirten verlangt, den Verlust an Freiheit des Einzelnen und die Unterwerfung unter die Regeln der Herde. <sup>488</sup> Dies lässt sich auf die Formel bringen: In der Antike Selbstbeherrschung, seit dem Christentum Selbstverleugnung. <sup>489</sup>

Insgesamt analysiert Foucault in den Folgebänden »Sexualität und Wahrheit« auffallend unabhängig von externen Machtverhältnissen. Das zeigt sich gerade daran, dass die Selbst-Schaffung und Selbstbeherrschung der Subjekte nicht als passive Unterwerfung unter externe Imperative begriffen wird, sondern als »optionaler Ratschlag« relativ losgelöst von Machtverhältnissen erfolgt. In mehreren Interviews hat Foucault solche Selbstsubjektivierungstechniken als positive politische Alternative für unsere Gegenwart herausgestellt und dadurch seinen politischen Pessimismus der 1970er Jahre relativiert. Weil Subjektivität historisch entstanden und nicht naturgegeben ist, kann sie – dies ist die Neuerung – durch die Subjekte selbst verändert werden. Foucault zieht hier quasi die Konsequenz aus seiner geschichts- und kulturpessimistischen Position: Kulturelle Praxen sind einem permanenten historischen Wandel ausgesetzt und werden auch künftig verändert.

»Ich glaube nicht, dass man in eine Geschichte eingeschlossen ist; im Gegenteil, meine ganze Arbeit besteht darin zu zeigen, dass die Geschichte von strategischen Beziehungen durchzogen ist, die infolgedessen beweglich sind und die man verändern kann.« <sup>490</sup>

Damit verabschiedet sich der späte Foucault vom Determinismus, der seine Positionen zuvor ausgezeichnet hatte. Dass Freiheit und Widerstand in der Spätphase konstitutiver Teil dieser Theorie der Macht sind, zeigt der Rekurs auf die Regierung des Selbst als Kunstwerk seiner selbst. Durch sinngebende Praxen sollen die antiken wie modernen Subjekte die eigene Lebensführung meistern und ihre persönliche Existenz mit einer ästhetischen Qualität ausstatten. Praxis bedeutet in diesem Zusammenhang ein Tun, um seiner selbst willen. Diese Tugend der Praxis ist ein Selbsterziehungsprogramm, das zur Selbstregierung befähigen soll. Somit endet Foucaults Philosophie mit einem Imperativ, den auch viele andere Lehren aufstellen: Man sollte sich um sich

**487** | Foucault 2003j, S. 705f.

**488** | Vgl. Foucault 2005x, S. 192-194. Siehe auch: Marti 1988, S. 143.

**489** | Vgl. zu dieser Veränderung: Foucault 2007b, S. 92-94. Vgl. hierzu: Marti 1988, S. 132 und 135.

**490** | Foucault 2005r, S. 852.

selbst kümmern.<sup>491</sup> Durch Meditation, Bewussterwerden, Askese und andere Techniken dieser Art abstrahiert das Subjekt zunächst von sich und wird sich selbst als Objekt bewusst. Anhand von sorgenden Techniken soll das Subjekt eine gelassene Haltung herstellen, die es erlaubt, sich selbst zu regieren, mit den Zielen, Autonomie, Souveränität und Verantwortlichkeit über sich selbst zu gewinnen.

Notwendige Bedingung dieser Ethik ist subjektive Freiheit, die es ermöglichen soll, eine »[...] Form des Verhältnisses zu sich [auszuarbeiten, Anm. d. A.], die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren.«<sup>492</sup> Foucault entwickelt hierfür keinen Katalog mit festgeschriebenen moralischen Grundsätzen, stattdessen gilt wiederum das Ideal der Selbstverantwortung, d.h. die Gestaltung der eigenen Freiheit, deren konkrete Form im Sinne einer ethischen Ausgestaltung jeder letztlich selbst bestimmen muss. Foucault hofft somit auf eine nicht-normative Ethik des Selbst und erklärt das Subjekt zum letzten Widerstandspunkt gegen die Herrschaftsverhältnisse.

Subjektivierung lässt sich von jetzt an nicht mehr auf behavioristische Konditionierung durch Kontrolle, Dressur, Disziplin und Normalisierung reduzieren und muss entlang von subjektiven Konzepten der Lebensführung analysiert werden. Bis zu diesem werksgeschichtlichen Punkt<sup>493</sup> hatte das Subjekt keine wirkliche Wahl: Entweder unterwarf es sich der Disziplinar- und Normalisierungsmacht oder es verschwand jenseits der Grenze im Reich des Wahnsinns, der Anormalität, der Delinquenz oder des Todes. Gemäß des Foucault'schen Eudämonismus ist nun jeder Einzelne aufgerufen, seines ›Glückes Schmied‹ zu werden und möglichst viele verschiedene Lebensentwürfe selbst zu erschaffen und zu praktizieren. Jedem Subjekt wird somit implizit der Auf-

**491** | Foucault hat diesen Zusammenhang durchaus gesehen: Vgl. Foucault 2007b, S. 62f.

**492** | Foucault 2008c, S. 315.

**493** | Auf die Frage nach der Ethik der Sorge um sich (»Diese Spiele der Wahrheit beziehen sich nicht mehr auf eine Zwangspraxis, sondern auf eine Praxis der Selbstformierung des Subjekts.«) antwortet Foucault: »Richtig. Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen. Ich begreife Askese hier in einem weiteren Sinne als beispielsweise Max Weber, aber es liegt dennoch auf derselben Linie.« Foucault 2005h, S. 275.

trag gegeben, seine Existenz zum selbstgestalteten Gegenentwurf zu den bestehenden gesellschaftlichen Normen zu ästhetisieren.<sup>494</sup>

Spannend ist an dieser Stelle auch der direkte Vergleich zwischen Schmitt und Foucault. Schmitts etatistische Position kritisiert die Romantiker, den Liberalismus und damit die moderne Subjektivität, weil der Einzelne zu viel Freiheit »genießt«. Dem diametral entgegengesetzt richtet Foucault seine anarchistische Kritik gegen die moderne Subjektivierungsform, die viel zu viele freiheitliche Praxen und Möglichkeiten ausschließt.<sup>495</sup> Gleichwohl erscheint eine freie bzw. befreite Existenz des Einzelnen nun möglich, die Macht ist nicht länger allmächtig, und damit ist nicht jeder Widerstand hoffnungslos.<sup>496</sup>

»Ich glaube fest an die menschliche Freiheit. Habe ich nicht bei meiner Befragung der psychiatrischen und Strafinstitutionen vorausgesetzt und bekräftigt, dass man da herauskommen könnte, indem ich zeigte, dass es dabei um ab einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Kontext geschichtlich ausgebildete Formen handelte, ging es nicht darum zu zeigen, dass diese Praktiken in einem anderen Kontext überwunden, weil willkürlich und unwirksam gemacht werden können sollten? [...] Es haut mich um, feststellen zu müssen, dass Leute in meinen historischen Untersuchungen die Behauptung eines Determinismus sehen konnten, aus dem es kein Entrinnen gibt.«<sup>497</sup>

Wie oben erläutert und belegt, erwecken die Texte der 1960er und 1970er Jahre durchaus den hier von Foucault bestrittenen Eindruck von Determinismus und Unfreiheit. Glaubt man Foucault diese retrospektive Selbstdeutung, muss man über einige Inkonsistenzen und Widersprüche hinwegsehen. Soll hingegen der Vorwurf eines deterministischen Pessimismus gegen diese subjektphilosophische Kehrtwende und emphatische Betonung der Freiheit auf-

**494** | Das Subjekt als Fluchtpunkt, im Sinne einer »Selbstermächtigung des Subjektes« ist eine Exit-Strategie in pessimistischen Konstruktionen, die sich beispielsweise auch bei Georg Lukács und Ernst Bloch findet. Vgl. Pauen 1997a, S. 166 und 169.

**495** | Diese neue Perspektivierung erscheint inkonsistent vor dem Hintergrund der Macht- und Subjekttheorie. Weiterhin lebt die Möglichkeit einer emanzipatorischen Selbstsorge von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren kann, weil sie nur in einer Gesellschaft möglich ist, die eben nicht zu starren Herrschaftsverhältnissen geronnen und in der die Disziplin nicht omnipräsent ist.

**496** | »Aber ich bin auch nicht einverstanden, wenn man sagt, es sei unnütz, sich zu erheben, weil doch alles beim Alten bleibe.« Foucault 2005w, S. 178. Als positives Beispiel dienen die alternativen Lebensentwürfe der Schwulen-Gegenkultur, welchen Foucault attestiert, ihre Lebenskunst selbst schaffen zu können, nicht durch die Entdeckung des eigentlichen Selbst, sondern durch kreative Erschaffung einer »schwule[n] Lebensweise«. Siehe hierzu: Foucault 2005t, S. 909ff.

**497** | Foucault 2005r, S. 854f.

rechterhalten werden, wäre die Argumentation schlüssig, dass der Bürgerkrieg der Macht untergründig immer noch die Welt definiert, in der die nunmehr sich selbst regierenden Subjekte leben. Es könnte weiterhin angeführt werden, dass diese Subjekte ausgehend von Foucaults Machttheorie nur als vorausgegangene Unterwerfung denkbar sind und die Selbst-Konstituierung in der von Foucault vorgestellten Welt unmöglich bleibt.<sup>498</sup> Kritisierbar sind dann die theoretische Inkonsistenz und die dürftige Begründung der Foucault'schen Moralphilosophie als »Ästhetik der Existenz«.<sup>499</sup> Weiterhin bleibt es fraglich, wie es dem Selbst überhaupt möglich ist, freiheitliche Selbstregierungstechniken (»Praxis des Selbst«<sup>500</sup>) von extern verordneten Subjektivierungsverfahren (»Zwangspraktiken«) zu unterscheiden. Muss die von Foucault positiv gewertete Selbstsorge nicht in letzter Konsequenz auch als oktroyierte Praxis gedacht werden? Zu kritisieren ist die »Ethik des Selbst« zudem als eine triviale Selbstkunst und unpolitische Flucht ins Private, welche einer kleinen Elite vorbehalten bleibt.<sup>501</sup> Kurz: Soll der Pessimismus im gesamten Werk nachgewiesen werden, besteht entweder die Möglichkeit, das Spätwerk weitestgehend zu ignorieren oder Foucault mitsamt seiner performativen Selbstwidersprüchen zu umzingeln. Ein Werk dieses Umfangs und mit dieser Anzahl an Neuanfängen lässt sich letztlich nur durch einen hermeneutischen Gewaltakt auf einen homogenen Sinn festlegen, so dass auch diese Rekonstruktion des Pessimismus im Ergebnis zwiespältig bleibt: Der deterministische Pessimismus findet sich in den Texten der 1970er Jahre, wird danach aber durch die optimistische Wendung relativiert. Der von Foucault selbst problematisierte und abgestrittene Pessimismus wird zunächst anhand einer Revision der Machttheorie abgeschwächt und durch eine Stärkung der subjektiven Potenz und die Hoffnung auf eine ästhetisch begründete Moral noch weiter geschmälert. Der radikale

**498** | Vgl. beispielsweise: »Ich glaube, die Individualität ist heute vollständig von der Macht kontrolliert, und ich glaube, dass wir im Grunde durch die Macht selbst individualisiert sind.« Foucault 2005ag, S. 71.

**499** | Axel Honneth und Habermas stören sich durchgängig an der mangelnden normativen Fundierung von Foucaults Theorie, die es ihm verunmöglicht, überhaupt zu differenzieren zwischen verschiedenen Machtsystemen und letztlich in einen »heillosen Relativismus« mündet. Vgl. Honneth 2004, S. 24. Siehe zum Dezinismus-Vorwurf insb.: Wolin 1986. Richard Wolin kritisiert Foucault – rhetorisch zugespitzt – aufgrund dessen »Haltung nazistischer Selbstsüchtigkeit« und moniert die »Haltung einer nach außen gerichteten aggressiven Selbstüberhöhung« (Übersetzung Jan-Paul Klünder), Ebd., S. 84f.

**500** | Foucault 2005h, S. 274f.

**501** | Zum Privatismus-Vorwurf an die Ästhetik der Existenz als einen der Ersten: Vgl. Kammler 1986, S. 203f. Vgl. zu einem kurzen Überblick dieser Diskussion: Biebricher 2005, S. 213ff.

Individualismus, den Foucault vorschlägt, wird in seiner Vielschichtigkeit und Heterogenität als politisch völlig unproblematisch vorgestellt; Foucault glaubt offenbar, dass eine »Ästhetik der Existenz« genügt, um ein relativ konfliktfreies Miteinander zu gewährleisten. Somit blickt Foucault optimistisch in eine Zukunft, in der überkommene Moralkodices verschwinden und sich die Subjekte selbst steuern.

Ideengeschichtlich sind theoretische Umstrukturierungen innerhalb einer Philosophie kein Einzelfall, bereits Augustinus gab seine gnostischen Überzeugungen auf; aus zwei Göttern wurde ein allmächtiger Gott und, um das Übel in der Welt zu erklären, wurde der Mensch mit freiem Willen ausgestattet. Auch Foucaults Vorbild Nietzsche wandelte seinen Pessimismus in den 1880er Jahren mit der Hoffnung auf den Übermenschen. Übertragen auf den Fall Foucault wird die Macht nun nicht mehr als allmächtig dargestellt und das Subjekt frei, sich selbst zu schaffen und Widerstand zu leisten. Die gesamte Theorie erscheint weniger hermetisch, deterministisch und fatalistisch, weil das Machtkonzept in der ausdifferenzierten Form die Intensität von Spielen der Macht, Regierung und Herrschaft reflektiert. Wichtig ist weiterhin, dass Foucault versucht, das Subjekt ästhetisch zu rechtfertigen. Technische Rationalisierung ist in dieser Wahrnehmung nicht länger Teil der Lösung, sondern das Problem. Die Lösung sucht Foucault in der Ästhetisierung einer bestimmten Technikvariante, der Technik des Selbst, als Ästhetik der Selbstbestimmung, indem das Leben des Individuums dessen privater Gestaltung anempfohlen wird.

## 6.7 DIE PERFORMANZ DES PESSIMISMUS

Die Prämisse, dass sich eine idealtypische »pessimistische Haltung« durch die drei Charakteristika Verallgemeinerung, Ästhetisierung des Schreckens und Selbstinszenierung des Autors auszeichnet, lässt sich exemplarisch an verschiedenen Stellen in den Schriften Foucaults rekonstruieren. Reizvoll an seinen Texten ist der Bruch mit eingeschliffenen Wahrnehmungsmustern und Denkgewohnheiten, sowie die damit verbundene Argumentationsstrategie, kontra-intuitive Thesen zu verteidigen. Dass diese aber nicht ohne Verallgemeinerungen erfolgen, zeigt sich gerade am Machtbegriff der 1970er Jahre und dessen Verengung auf Konflikt und Krieg. Der Hang zu generalisierenden Aussagen zeigt sich weiterhin in Ausführungen, die Machtverhältnisse als dualen Antagonismus von »Herrscher und Beherrschte«<sup>502</sup> beschreiben,

502 | Foucault 2002g, S. 176.

welche eine Zeitdiagnose von der Herrschaft ›der Bourgeoisie‹ aufwärmen<sup>503</sup> oder das Gefängnis wie die Anstalt als Metapher für die Gegenwartsgesellschaft oder die ganze Welt einsetzen.<sup>504</sup> Mit solchen Zuschreibungen fällt Foucault weit hinter seine eigene Reflexion zurück, die doch gerade dafür votiert, dass Macht nicht von Gruppen okkupiert und dualistisch gefasst werden kann. Solcherlei ›Fauxpas‹ finden sich an vielen Stellen, beispielsweise, wenn Foucault die staatlichen Maßnahmen im Zuge der Ereignisse im Jahr 1968 mit dem Faschismus der 1940er Jahre vergleicht sowie eine Zunahme des Faschismus diagnostiziert<sup>505</sup> und den »äußersten Ernst [proklamiert, Anm. d. A.]: das Aufspüren aller Arten von Faschismus [...], angefangen bei den enormen Faschismen, die uns umringen und zermalmen, bis hin zu den winzigen, die die tyrannische Bitterkeit unserer alltäglichen Leben ausmachen.«<sup>506</sup> Ich lese die Aussage als eine grobe Verallgemeinerung, eine Verdichtung einer komplexen Gegenwart auf wenige negative Aspekte und somit als Ausdruck einer pessimistischen Haltung. Optimismus lässt sich aus verallgemeinerten Charakterisierungen wie »umringen und zermalmen« und »tyrannische Bitterkeit unserer alltäglichen Leben« kaum herauslesen. Wenig differenziert erscheint auch die Begriffsarbeit, so werden die zentralen Kategorien (in den 1970er Jahren) Macht und Herrschaft nicht unterschieden. Die Analysen operieren unreflektiert mit Allfaktoren wie das »Abendland«, die »Mächte des Westens«<sup>507</sup>, die »Macht«, die »Bourgeoisie«<sup>508</sup> usw. Der Preis, den diese deterministische Wirklichkeitskonstruktion zahlt, ist ein politischer Pessimismus, der Konsens und Legitimität nur als Ausdruck eines ›falschen Bewusstseins‹ deuten kann. Dadurch werden alle lebensweltlichen Sinnstiftungen zu Oberflächenphänomenen, die Foucault mit der Geste der Geheimnis-Lüftung ›aufhebt‹, indem die totale Unterwerfung des Menschen unter das »eigentliche Tiefenphänomen«, das »System«, ›aufgeklärt‹ wird.<sup>509</sup> Dabei scheint Foucault bis Anfang der 1970er Jahre die Repressionshypothese selbst fortzuschreiben, deren Re-

**503** | »Keine Herrschaftsform ist je so fruchtbar und folglich auch so gefährlich und so tief verwurzelt gewesen wie die der Bourgeoisie. Es wird nicht reichen, dass man sich über ihre Niedertracht ereifert; sie wird nicht verschwinden wie die Flamme einer Kerze, die man ausbläst: Das rechtfertigt eine gewisse Traurigkeit; gerade deshalb muss man so viel Fröhlichkeit, Hellsicht und Hartnäckigkeit wie möglich in den Kampf hineintragen.« Foucault 2002j, S. 894.

**504** | Vgl. Foucault 2002d, S. 540.

**505** | Vgl. Foucault 1972, S. 129.

**506** | Foucault 1978a, S. 230. Siehe zu diesem Zitat und der Belegstelle: Brieler 1998, S. 343.

**507** | Foucault 2005k, S. 231.

**508** | Foucault 2002a, S. 894.

**509** | Foucault 2001e, S. 665.

vision aber in »Der Wille zum Wissen« nicht reflektiert wird. Weiterhin ist das Gesetz als Instrument der »etablierten Macht« nur die Zurschaustellung der Macht, die »eigentliche« Macht wird hinter dem Rücken der Subjekte quasi im Geheimen durch Disziplinartechniken ausgeübt. Die Verallgemeinerung in »Der Wille zum Wissen« zeigt sich wiederum daran, dass die »Anti-Repressionsthese« – im Gegensatz zu früheren Untersuchungen Foucaults – kaum mit historischen Quellen belegt ist. Volker Gerhardt hat Nietzsches Stil als »verbale Kraftmeierei«<sup>510</sup> bezeichnet, eine Einschätzung, die auch auf manche Texte Foucaults zutrifft – ausgenommen sind hiervon die beiden letzten Bände von »Sexualität und Wahrheit«.<sup>511</sup> Die rhetorischen Zuspitzungen steigern sicherlich das Lesevergnügen, und fraglos sind der radikale Ton und die kämpferischen Provokationen keine beliebigen Zufälligkeiten, sondern Teil der Inszenierung, welche die negativen Aspekte der Moderne und die Abwege der Rationalität kritisieren. Pessimistisch ist der dadurch gesponnene Narrativ, weil die geschichtliche Entwicklung entlang einer Verallgemeinerung des Negativen als einheitliches Prinzip der Macht konstruiert wird. Die Abgrenzung der Mikrophysik der Macht von »großen Erzählungen« glückt nur vordergründig, da Foucaults Studien im Ergebnis ebenfalls eine allgemeine Geschichte, die der Steigerung der Macht, konstatieren. Da sich dieser »kritische Ansatz« mithin selbst der Utopie beraubt, wird die Hoffnung auf eine machtfreie Welt als naiv zurückgewiesen. Pessimistisch wird eine solche Weltkonstruktion spätestens, wenn die Genealogie die Menschheitsgeschichte selbst im kriegerischen Antagonismus gefangen nimmt.

Weiterhin ist das Panoptikum eine Metapher, mittels welcher der technisch-rationale Schrecken der Überwachung nicht nur veranschaulicht, sondern ebenso performativ erzeugt wird durch die Diagnose, das Panoptikum sei der Operationsmodus nicht nur des Gefängnisses, der Schulden, der Kasernen, sondern der gesamten Gesellschaft:

»Wir leben in einer panoptischen Gesellschaft. Sie haben hier Überwachungsstrukturen, die absolut verallgemeinert sind; das Strafvollzugssystem, das System der Rechtsprechung sind ein Teil davon, und die Psychologie, die Psychiatrie, die Kriminologie,

**510** | Gerhardt 1992, S. 153.

**511** | »In seinen letzten Büchern hat sich Foucaults Schreibweise sehr gewandelt: sie ist ruhig geworden, leidenschaftslos, »gedämpft« sagt Maurice Blanchot, nüchterner, Gilles Deleuze.« Eribon 1999, S. 480. Generell lässt sich konstatieren, dass es nicht die theoretischen Konsistenz ist, durch die Foucaults Analysen ihre Wirkmächtigkeit gewannen, sondern aufgrund der besonderen Gegenstände und deren rhetorische Präsentation.

die Soziologie, die Sozialpsychologie sind Wirkungen. Hier, im allgemeinen Panoptismus der Gesellschaft, ist die Geburt des Gefängnisses anzusiedeln.«<sup>512</sup>

Ob dies nun zutrifft oder nicht, bleibt dahingestellt, auf den Leser wirkt dieser generalisierte Anspruch, die »dunkle Kehrseite« der Moderne aufzuzeigen, beunruhigend.<sup>513</sup> Die globale These, die Gegenwartsgesellschaft sei zur panoptischen Gesellschaft verallgemeinert, gründet wiederum auf einer Verallgemeinerung Foucaults, die eine Ästhetisierung des damit verbundenen Schreckens nicht leugnen kann. Die für den Pessimismus charakteristische Ästhetisierung des Schreckens zeigt darüber hinaus die Auswahl der Forschungsthemen, denn Foucault behandelt prinzipiell Themen, die zuvor in der akademischen Auseinandersetzung nur einen marginalisierten Platz hatten und anrüchig waren: Wahnsinn, Verbrechen, Sexualität, Anomalität usw. Damit vertrete ich freilich nicht die Auffassung, dass Anormalität, Sexualität usw. schrecklich oder Ähnliches sind, sondern dass diese Themen durch Normalisierungsprozesse an den Rand gedrängt und somit als obszön stigmatisiert werden bzw. wurden. Ausgehend von solchen Stigmatisierungen schreibt Foucault die »Gegen-Geschichte« der »Opfer« der modernen Geschichte und solidarisiert sich mit seinen Forschungsgegenständen, d.h. den Ausgestoßenen der Geschichte, Wahnsinnigen, Perversen, Kriminellen usw., wobei Foucault im Gegensatz beispielsweise zum Pessimismus Schopenhauers aber keine Mitgefühlsethik propagiert. Der offensive Bezug auf problematische Aspekte der modernen Gesellschaft geht sicherlich mit der politischen Intention einher, eingeschliffene Wahrnehmungen in Frage zu stellen und umzudrehen. Gleichzeitig kann sich aber Foucault bei der Lektüre der historischen Quellen nicht »[...] dem Schock jener Wörter und jener Leben [...]« entziehen, durch die [...] für uns immer noch ein Effekt von Schönheit und Schauer entsteht.«<sup>514</sup> In einem Interview bekennt Foucault diesbezüglich: »Ich habe Ihnen von Grenzerfahrungen erzählt: das ist das Thema, das mich wirklich faszinierte. Wahnsinn, Tod, Sexualität, Verbrechen sind für mich erregende Dinge.«<sup>515</sup> Der Hang zu Themen wie Wahnsinn, Gefangenschaft und Ausschluss usw., in Kombination mit der eingestandenen »Erregung« und »Leidenschaft« des Autors, verstärkt die Wahrnehmung, hier würden Sachverhalte besonders aus- und herausgestellt. Diese Affinität zeigt sich exemplarisch an der Gegenüberstellung der Strafpraxen zu Beginn von »Überwachen und Strafen« und insbesondere an der Foucault'schen Rekonstruktion des Falles »Pierre Rivière«. Gleiches gilt

**512** | Foucault 2002k, S. 545.

**513** | Foucault 2010, S. 285.

**514** | Foucault 2001a, S. 12.

**515** | Foucault 2008a, S. 70.



für die Erotisierung der Machtpraxen der Überwachung, des Zwangs und der Kontrolle:

»Ich sage gerade, wenn man Liebe macht, hat man es mit Machtbeziehungen zu tun. All die Machtbeziehungen sind so sehr mit Erotik beladen. [...] Es macht so sehr Lust, Befehle zu erteilen. Es macht genauso Lust, Befehle zu erhalten. Diese Lust an der Macht gilt es zu untersuchen.«<sup>516</sup>

Auch hier interessiert vor allem die Performanz der Aussage, denn durch diese Zuschreibung gewinnt Macht für Foucault eine pornographische Dimension, im Sinne einer Normüberschreitung und Zurschaustellung.<sup>517</sup> Auffallend ist weiterhin, dass Foucault seine Inszenierung des Schreckens durchaus variiert: In »Überwachen und Strafen« ist es die explizite und intensive Zurschaustellung der Strafpraxen sowie die martialische rhetorische Umschreibung, die auf den Leser wirken. In »Die Ordnung der Dinge« ist es hingegen der nüchterne und teilnahmslose Stil, mit dem Foucault das »Verschwinden des Menschen«, d.h. des humanistischen Menschenbildes prognostiziert, welcher zusätzliche Resonanz erzeugte und die Humanisten um Jean-Paul Sartre provozierte.<sup>518</sup>

Die enge Verbindung von martialischer Rhetorik und Selbstinszenierung – als drittes Charakteristikum der pessimistischen Haltung – illustriert schließlich die folgende Deutung besonders eindringlich:

»Ich möchte, dass meine Bücher Skalpelle, Molotowcocktails oder Minengürtel sind und dass sie nach Gebrauch wie ein Feuerwerk zu Asche zerfallen. [...] ich bin schockiert bei dem Gedanken, dass man mich einen Schriftsteller nennen könnte. Ich bin ein Händler von Instrumenten, ein Verfasser von Rezepten, ein Wegweiser von Zielen, ein Kartograph, ein Verräter von Plänen, ein Waffenfabrikant [...].«<sup>519</sup>

Die Selbstdarstellung ist augenscheinlich eine Reminiszenz an Nietzsche, der bekanntlich Philosophie mit dem Hammer betreiben wollte oder sich selbst als

**516** | Foucault 2002e, S. 997.

**517** | Ein solches pornographisches Interesse am Wahnsinn, Verbrechen und Sexuellen lässt sich wiederum ebenso auf der Seite der Rezipienten – also auch bei mir – vermuten. Vgl. zu einer entsprechenden über die Darstellung von Sexualität hinausgehenden Pornographie-Definition: Hester 2014, S. 181-191.

**518** | »Vor allem seine Haltung einer stoischen, leidenschaftslosen Distanz, mit der er am Ende seiner 1966 veröffentlichten Ordnung der Dinge prognostiziert, ›daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand‹ (Foucault 1974: 462), hat zu einem regelrechten Aufschrei geführt.« Kneer 1996, S. 164.

**519** | Foucault 2002a, S. 894f. »Ich bin ein Sprengmeister. Ich fabriziere etwas, das letztlich einer Belagerung, einem Krieg, einer Zerstörung dient.« Foucault 2005q, S. 187.

Dynamit deutete. Unweigerlich glorifiziert Foucault mit dieser kriegerischen Metaphorik aber auch Gewalt. Der Kontext der Aussage lässt jedenfalls nicht auf Ironie schließen. Mit solchen Ausführungen inszeniert sich der Autor selbst: Als Akteur in einer politischen, d.h. kriegerischen Auseinandersetzung sieht sich Foucault im kämpfenden Lager und schmeichelt seinem eigenen Heroismus: »Mit dem GIP beschäftige ich mich genau deshalb, weil ich eine effektive Arbeit dem universitären Geschwätz und den Büchergekritzel vorziehe.«<sup>520</sup> Die Anklage des Geschwätzes von wissenschaftlichen Diskussionen, parlamentarischen Debatten, bürokratischen Aushandlungsprozessen usw. ist ein Gemeinplatz der Kulturkritik und spielt das Gespräch gegen die (de-zisionistische) Entscheidung und Handlung aus. Flankiert wird dies von der obligatorischen Intellektuellen-Schelte.<sup>521</sup> Gerade die Selbststilisierung in der Pose des politischen Aktivisten ist aufschlussreich, da jener die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Politik sowie die von Theorie und Praxis vorausgeht und klar jeweils letztere positiv konnotiert wird.<sup>522</sup> Diese kriegerische bzw. aktivistische Selbstdeutung erscheint nur konsistent mit Blick auf die Machttheorie der genealogischen Phase, widerspricht jedoch zugleich Foucaults eigenen Postulaten eines fröhlichen Positivismus und wissenschaftlicher Genauigkeit. So inszeniert er sich bisweilen ebenfalls als »glücklicher Positivist«<sup>523</sup>; in »der Aura des positivistischen Historikers«, wenn er »die peinliche Genauigkeit des Wissens«<sup>524</sup> deklariert und auf die »mit bitterer Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit« pocht.<sup>525</sup>

Paradox ist an Foucaults Unterscheidung von Theorie und Praxis freilich zweierlei: Erstens lässt seine geschichtliche Gegenwartstheorie die politischen Handlungsmöglichkeiten, die der Autor praktisch für sich beansprucht, nur sehr bedingt zu. Zweitens zeigt sich damit ein verbreitetes Paradox pessimistischer Positionen, denn den modernen Subjekten werden Handlungsmöglichkeiten, um ihre Gegenwart zu bestimmen, abgesprochen, der Verfasser dieser Botschaft selbst aber ist davon seltsam ausgenommen und steht bereits – trotz der so defätistischen Bedingungen – erfolgreich mitten im Kampf für die »richtige Sache«.

Interessant sind darüber hinaus die beiden widersprüchlichen Verortungen vor dem Hintergrund der These, dass der Autor tot, d.h. nicht in der Form

**520** | Foucault 2002b, S. 374. Siehe auch: Foucault 2015, S. 364.

**521** | Vgl. beispielsweise: Ebd., S. 229f.

**522** | »Was ich mache, ist keineswegs Philosophie. Es ist auch keine Wissenschaft, von der man die Rechtfertigungen oder Beweise verlangen könnte, die man zu Recht von einer Wissenschaft verlangt.« Foucault 2005q, S. 187.

**523** | Foucault 2013, S. 182.

**524** | Foucault 1974b, S. 69.

**525** | Zit. nach Rohbeck 2004, S. 144.

existent ist wie alltagsweltlich angenommen. Sehr verkürzt gesagt, vertritt Foucault die strukturalistische These<sup>526</sup>, dass der ›Autor‹ eine zu vernachlässigende Größe ist, der Sinn entsteht nicht durch den individuellen Schöpfungsakt eines Subjektes und ist nicht anhand einer hermeneutischen Analyse zu rekonstruieren, sondern der Sinn ist lediglich der Effekt oder das Ergebnis von – dem Subjekt vorausgehenden – diskursiven und materiellen Strukturen. Weshalb Foucaults zeitweilige Darstellung als Anonymus, als »Philosoph mit der Maske« konsequent ist.<sup>527</sup> Dazu passt, dass Foucault sich fast nie selbst in seinen Büchern zitiert, so wird der Eindruck von Kontinuität und der Identität einer Autorenschaft implizit negiert. Ungeachtet der guten Gründe, mit denen die Stringenz von Autorenschaften und Werken oder gar die unbeeinflusste Schöpfung durch ein Subjekt angezweifelt werden kann, treibt Foucault ein paradoxes Spiel: Einerseits verneint er, Autor zu sein, möchte schlicht nicht da sein und nur die Texte sprechen lassen. Andererseits gibt er rastlos-obsessiv Interviews, um an den Interpretationen seines Schaffens steuernd beteiligt zu sein. Dabei gesteht er, dass all seine Bücher aus persönlichen Erfahrungen heraus geschrieben wurden<sup>528</sup> und beruft sich auf diese, um als Experte zu gelten.<sup>529</sup> Foucault antwortet in Interviews fortlaufend auf Fragen nach seiner Biographie, seiner intellektuellen Sozialisation, dem Zusammenhang seines Werkes und seiner politischen Weltanschauung – eben genau auf die Fragen, deren Sinnhaftigkeit er erkenntnistheoretisch anzweifelt. Muss er sich bei der Beantwortung der Fragen nicht selbst als Identität voraussetzen, als Ausgangspunkt einer Textproduktion, deren Intention er durch die Interviews zu illustrieren versucht? Dem Grundsatz: »De nobis ipsis silemus: De re autem – Über uns selbst wollen wir schweigen, allein die Sache möge sprechen« wird Foucault somit nicht gerecht. Allerdings erhält die Bezeichnung »Philosoph mit der Maske« somit performativ eine neue Sinndimension. Die Inszenierung als ›Nicht-Autor‹ ist, unabhängig von ihrer erkenntnistheoretischen Begründung betrachtet, eine geschickte Werbestrategie. Der »Autor mit der Maske« ist der Name eines Versteckspiels, denn Foucault beteuert lautstark, nicht da zu sein, um auf jeden Fall gesucht, aber um keinen Preis gefunden zu werden. Nichts fasziniert und interessiert so sehr wie das Unbekannte und Verborgene. Jene Selbstinszenierung funktioniert sinngemäß vergleichbar mit Alfred Hitchcocks dramaturgischem Objekt oder Person »MacGuffin«, der im Film

**526** | Foucault wollte nicht als Strukturalist gelten oder erkannt werden, aber es gibt doch einige wenige Stellen, an denen er diese Orientierung bzw. Herkunft bestätigt. Vgl. Foucault 2013, S. 21.

**527** | Vgl. Foucault 1985, S. 27ff. Oder je nach Übersetzung als »Der maskierte Philosoph«. Foucault 2005b, S. 128ff.

**528** | Vgl. Foucault 2008a, S. 32.

**529** | Vgl. Foucault 2002f, S. 962.

als Begriff dafür steht, Handlungen bzw. Ereignisse in Gang zu bringen, ohne von eigentlichem Nutzen zu sein, denn: Das Geheimnis darf um keinen Preis gelüftet werden, sonst wäre die Spannung dahin.<sup>530</sup>

Schließlich lässt sich Foucaults Selbstbild als Ausdruck einer pessimistischen Haltung deuten, insofern er sich offen zum »Negativismus« bekennt.<sup>531</sup> Dies trifft zu, da sich die Schriften der 1960er und 1970er Jahre auf destruktive Kritik beschränken, d.h. es werden globale Probleme benannt, ohne Lösungsansätze überhaupt zu erwägen: »Aus Gründen, die zutiefst mit einer politischen Wahl – im weiten Sinne des Wortes – zusammenhängen, will ich auf keinen Fall die Rolle von jemandem spielen, der Lösungen vorgibt.«<sup>532</sup> Die Absage an intellektuelle Politikberatung kann als demokratisch und partizipatorisch interpretiert werden oder als Verantwortungslosigkeit. Wichtig sind für die hier fokussierte Fragestellung aber lediglich die Konstruktionsleistung der Theorie und die Selbstverortung des Autors Foucault in ihr. Bis zum Zeitpunkt dieser Aussage zielte Foucaults Theorie nur auf die Problematisierung des Gegebenen, ohne den Anspruch zu erheben, Lösungsstrategien zu kennen bzw. für jene »zuständig« zu sein. Die Antwort auf die Frage, wie die politischen Probleme der Disziplinar- und Normalisierungsgesellschaft zu lösen sind und, ob eine weitere Verschlechterung abgewendet werden kann, bleibt die Theorie zunächst schuldig. Ausgehend von der Hermetik der genealogischen Weltkonstruktion erscheint eine solche politische Lösung – wie im Kapitel »Geschichtsphilosophie« dargelegt – sogar unmöglich. Foucault inszeniert sich derweil als Quertreiber und möchte sich dabei nicht festlegen lassen: »Ich bin Experimentator und kein Theoretiker.«<sup>533</sup> Eine Einschätzung, die unbedingt zutrifft, zumal die Studien immer wieder neu ansetzen und die vorangegangenen Ergebnisse und Positionierungen hinter sich lassen. Konstant erscheinen indessen vor allem die Problematisierung und Kritik an der modernen Subjekt-Konstitution. Dabei erinnert der – oben rekonstruierte – normative Maßstab der Nicht-Identität ironischerweise (oder absichtlich?) an Foucaults eigenen Lebensentwurf, welcher auffällig dem von ihm selbst gewünschten Gegenentwurf einer nonkonformen und inkonsistenten Selbstgestaltung entspricht. Fast süffisant lässt sich folgern, dass der normative Maßstab der Theorie direkt auf die Person des Autors ausgerichtet ist. Foucaults Autorenschaft ist die Genealogie eines Ausweichens, eines Neuansetzens und Nicht-Festlegens. Die Kritik und wütende Entrüstung, die er auf sich gezogen hat, ist so betrachtet weniger Ausdruck eines generellen Antihumanismus als der

**530** | Siehe zum dramaturgischen Kunstgriff des MacGuffin insb.: Wulff 2012.

**531** | Foucault 1976, S. 129.

**532** | Foucault 2008a, S. 105.

**533** | Ebd., S. 24.

situativ-spielerischen Selbstinszenierung, beispielsweise als Nihilist, genealogischer Krieger oder Romantiker der Identitätskonzepte.

Der Autor Foucault wollte sich bei keiner Naivität erwischen lassen<sup>534</sup>, gleichwohl zeigt die Rekonstruktion der Schriften die vielen Verschiebungen, die Foucault selbst rückblickend als »ein ständiges Überprüfen« erklärt.<sup>535</sup> Auf die Frage, was bezüglich seiner älteren Büchern überholt ist, antwortet er selbstreflexiv: »Vieles ist gewiß überholt. Mir ist durchaus bewusst, daß ich sowohl im Verhältnis zu den Dingen, für die ich mich interessiere, als auch zu dem, was ich bisher gedacht habe, meine Position verschiebe.«<sup>536</sup> Foucault, so lässt sich mit Foucault sagen, war Experimentator. Ein Autor, der ein Experiment, einen Essay wagte. Ein Essay ist ein Versuch, sozusagen ein Selbstbehauptungsversuch eines Subjektes. Dort hinein fügt sich schließlich auch Foucaults Plädoyer für einen pessimistischen Aktivismus. Die Passivität, Verzweiflung, Ohnmacht und Resignation des Pessimismus kann und will ein solch kritisches Denken in letzter Konsequenz nicht durchhalten. Diese Ambivalenz illustriert insbesondere folgende Selbstdeutung:

»Es kommt vor, dass die Leute diese Anstrengung einer Reproblematisierung als einen ›Antireformismus‹ nehmen, der auf einem Pessimismus von der Art ›nichts wird sich ändern‹ beruht. Genau das Gegenteil ist der Fall. Es ist die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummsten Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind. Die Arbeit des Denkens besteht nicht darin, das Übel zu entlarven, das allem, was existiert, im Geheimen innewohnen würde, sondern die Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist. Der ›Optimismus‹ des Denkens, wenn man dieses Wort verwenden möchte, ist, dass es kein goldenes Zeitalter gibt.«<sup>537</sup>

Der »Pessimismus von der Art ›nichts wird sich ändern‹« wäre – wie oben dargelegt – die einleuchtende Konsequenz aus der Macht- und Diskurstheorie. Dies möchte Foucault allerdings weder so sehen noch eingestehen. Jener Widerspruch zeigt sich gerade in der zitierten Aussage: Die »Gefahr zu erahnen,

**534** | Diese Formulierung habe ich von Georg Kohler übernommen. Vgl. Kohler 1992, S. 176.

**535** | Foucault 1987a, S. 244.

**536** | Foucault 2008a, S. 23. »Trotzdem sagen die Leute, die mich lesen, und besonders diejenigen, die von meiner Arbeit etwas halten, oft lächelnd: ›Im Grunde weißt du genau, daß alles, was du sagst, nur Fiktion ist.‹ Ich antworte stets: ›Natürlich; daß es etwas anderes wäre, davon kann gar keine Rede sein.‹« Ebd., S. 28.

**537** | Foucault 2005aj, S. 751.

die in allem droht, was gewöhnlich ist« – ein paranoider Gedanke, der kein Innehalten, keine Entspannung erlaubt und in jeder Normalität die Bedrohung und in jeder Ausnahme die Befreiung suchen lässt. Die desillusionäre Überzeugung, dass es weder in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ein »goldenes Zeitalter gibt« bzw. geben wird, erscheint je nach Perspektive realistisch oder als Form eines Pessimismus, der jede Hoffnung auf eine nicht-konfliktäre Welt im Keim erstickt. Dabei ist der Aufruf zur permanenten Problematisierung für Foucaults Schaffen durchaus repräsentativ. Diese »kritische Haltung« des Denkens muss die Art, »wie die Menschen ihr Verhalten (ihre sexuelle Aktivität, ihre Strafpraxis, ihre Haltung gegenüber dem Wahnsinn usw.)« strukturierend »problematisieren«. <sup>538</sup> Wie ich versucht habe zu zeigen, erwächst aus der Kritik der Geschichte der sexuellen Aktivitäten, der Strafpraxis und des Wahnsinns die Erzählung eines negativen Fortschritts. Einerseits verweist die »Reproblematisierung« des Gegebenen und die damit verbundene Geschichtsdeutung auf eine Kontrastfolie, deren Imperativ fordert, »genau das zu problematisieren, was wir selbst« sind. Auf's Engste ist damit eine politische Anthropologie verbunden, deren Grundsatz auf dem Glauben beruht, der Mensch könnte und sollte immer ein anderer sein, der er aber noch nie war, ist oder sein wird. Damit kippt Foucaults »Anstrengung einer Reproblematisierung« in eine Gegenerzählung, die nicht nur die Gefahr, sondern in allem ein Übel erblickt. Dies belegt gerade die Umdeutung der Machtverhältnisse zur pessimistischen Geschichtsphilosophie des »ewigen Kampfes«, die ein »goldenes Zeitalter« für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vehement ausschließen muss. Aus dem Determinismus und der Hermetik jener Konzeption der Macht versucht sich Foucault mittels eines Umbaus, d.h. einer Schwächung der Macht und gleichzeitiger Stärkung der Handlungsmöglichkeiten des Subjektes zu retten. Foucault hat sich in vielen Äußerungen mit der Frage auseinandergesetzt, ob er eine pessimistische Position vertritt und hat dies immer verneint; und selbst das Zugeständnis des pessimistischen Aktivismus muss als eine implizite Verneinung verstanden werden: Der pessimistische Aktivismus gibt die Handlungsmöglichkeit nicht auf und wehrt sich gegen die totale Ohnmacht und Erschöpfung, in die Foucault das moderne Subjekt eingesperrt sieht. Es ist ein Optimismus in Anführungszeichen.

## 6.8 RESÜMEE

Abschließend bleibt ein ambivalentes Fazit: Foucaults Schriften sind weder eindeutig pessimistisch noch optimistisch, gewissermaßen können sie als ein optimistischer Pessimismus bezeichnet werden. Foucault bleibt ein Chamäleon:

---

**538** | Foucault 2005ai, S. 751.

Je nach Betrachtung einzelner Schriften und Passagen werden die politischen (Un-)Möglichkeiten von positiven Veränderungen diametral entgegengesetzt beschrieben. Erschwert wird jene (Re-)Konstruktionsleistung eines argumentativen Zusammenhangs sicherlich dadurch, dass Foucault sein Theorie- und Forschungsdesign wiederholt selbst verworfen hat, um auf Basis von Modifikationen einen neuen Anfang zu wählen. Es ist schon erstaunlich, wie stark sich die Texte dieses Autors unterscheiden, einerseits inhaltlich, wenn beispielsweise »Überwachen und Strafen« – das sicherlich defätistischste Buch – mit den Texten des Spätwerkes verglichen wird. Andererseits zeigt der Vergleich nicht nur die inhaltliche Variation, sondern ebenso die Wandlung des Stils und Tonfalls; so tritt Foucault teilweise als nüchterner Analytiker auf, der Argumente und Begriffe abwägt, dann wieder als pathetisch-prophetischer Ankläger, der keine Zuspitzung auslässt.

Foucault lässt sich weiterhin – und eindeutiger als Schmitt und Agamben – als Kulturpessimist definieren. Die Historizität seines Denkens steht metaphysischen und theologischen Begründungen diametral entgegen. Einschränkend ist anzumerken, dass die Definition der Geschichte und Macht als Kriegsverhältnis teilweise metaphysisch anmutet und der positive Bezug auf die politische Spiritualität der Iranischen Revolution nicht frei von theologischen Restbeständen ist.

Was sich letztlich erschließt, ist die eingangs vorgestellte widersprüchliche Selbstdeutung Foucaults: Wenn er 1982 bekundet, einen »hyper- und pessimistischen Aktivismus«<sup>539</sup> bzw. »pessimistischen Hyperaktivismus« vertreten zu haben, hat der Autor die subjektphilosophische Wende bereits vollzogen. Im theoretischen Kosmos kommt dem Subjekt nun eine ungeahnte Handlungspotenz zu, und die Möglichkeit, die eigenen Geschicke in Grenzen selbst zu steuern. Mehr noch, Foucault vertraut mit der »Ethik der Existenz« relativ optimistisch auf die Friedfertigkeit des Menschen, ein kooperatives Miteinander und somit auf die Konfliktarmut des Politischen. Andernfalls wären die Maxime, das Leben als Kunstwerk zu gestalten, und der Appell, alternative Lebensentwürfe zu praktizieren, unerreichbar. In der zuvor von Foucault beschriebenen Welt der Normierung und Disziplinierung hätte die »Ethik der Existenz« jedenfalls keine Entfaltungschance. Von Krieg und Schlacht als Motor der Geschichte oder Logik der Machtverhältnisse spricht Foucault auffällenderweise seit den 1980er Jahren überhaupt nicht mehr. Stattdessen wandelt sich die düstere Hermetik – Widerstand und freiheitliche Praxen rücken ins Zentrum der Theorie, womit der defätistische Pessimismus einem aktivistischen Optimismus im Spätwerk weicht. Das Bewusstsein sowie der Körper des Einzelnen zeichnen sich durch die Potenz aus, das eigene Leben durch Selbst-

**539** | Foucault 1987b, S. 268. Friedrich Nietzsche spricht von einem aktiven Nihilismus, was deutliche Verbindungen zu Foucaults pessimistischen Aktivismus aufweist.

subjektivierung zu verändern und darüber hinaus das Miteinander positiv zu beeinflussen.

Im auffallenden Kontrast dazu steht die von ihm vorgenommene Weltkonstruktion der 1970er Jahre, welche Foucault 1978 irritierenderweise der ideengeschichtlichen Tradition »eines unbedingten Optimismus«<sup>540</sup> zuschreibt. Bis zu diesem Punkt wurde anhand der Theorie eine menschliche Geschichte und Gegenwart konstruiert, die sich durch eine deterministische Universalität von Machtverhältnissen auszeichnete, welche den Gesetzen des Bürgerkrieges gehorchen. Der einzelne Mensch war als Subjekt solcher Machtverhältnisse nicht nur unterworfen, sondern überhaupt erst durch diese Unterwerfung möglich. Die Geschichte wiederum ist in einer unendlichen Wiederholung von Kämpfen und Kriegen um Macht gefangen, ohne dass es Hoffnung gäbe, jenem fatalen Kreislauf zu entkommen. Kurz: Der Pessimismus war bis in die späten 1970er Jahre in den Texten Foucaults virulent und evident.

Der Widerspruch bzw. die Verschiebung zeigt, wie stark Foucault seine Position verändert, relativiert und neu konstituiert. Von einer politischen Theorie Foucaults, im Sinne einer stringenten Konstruktion, lässt sich somit keineswegs sprechen. Auf die Frage, ob Foucault einen politischen Pessimismus vertritt, lautet die Antwort »Jein«. Sind diese Mehrdeutigkeit und Unsicherheit nicht erträglich, so bleiben zwei Optionen: Erstens, die späten Schriften stärker zu gewichten, dann erscheint Foucault als Autor eines subjektphilosophischen Optimismus. Die Bedingung jener Möglichkeit ist jedoch die Relativierung der Texte der 1960er und 1970er Jahre. Alternativ besteht die Möglichkeit, Foucault auf seine deterministische Machttheorie festzulegen und einen politischen Pessimismus zu diagnostizieren. Dies würde bedeuten, insbesondere die Aussagen, die zeitlich zwischen dem Text »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« und der Vorlesung »In Verteidigung der Gesellschaft« getätigt wurden, stärker zu gewichten und auf einer solchen Basis die Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz der späteren Texte herauszustellen. Beide Optionen können nicht wirklich zufrieden stellen. Eine gewaltsame Synthetisierung des Textkorpus zum »reinen« politischen Pessimismus wird an dieser Stelle somit nicht erzwungen, weil gerade die Verwandlung des Pessimismus in Optimismus zeigt, wie kontingent jede Weltwahrnehmung sein kann. Die Frage des Pessimismus ist im Fall Foucaults eine Frage des Zeitpunktes. So wandelt sich die politische Ohnmacht des totalunterworfenen Subjektes zur Omnipotenz des postmodernen Subjektes. Sozial- und geisteswissenschaftliche Theorien konstruieren Wirklichkeit und unterscheiden sich in der Art und Weise, *wie* sie die Welt beobachten – eine Einsicht, die,



auch Foucault teilt.<sup>541</sup> Er selbst weist mit seinem Gesamtwerk derweil performativ nach, dass das *Wie* seiner Geschichtsschreibung vom »Gewimmel der Diskontinuitäten«<sup>542</sup> bestimmt ist.

---

**541** | Vgl. ebd., S. 28. Auch die Beobachtung der Beobachtung ist kontingent, was Foucault ebenfalls gesehen hat: »Einziges Gesetz sind alle von diesem Buch möglichen Lesarten.« Foucault 1984, S. 140.

**542** | Foucault 2013, S. 13.

