

3 Historisch-kritische Ontologie unserer selbst

Analytik und Verfahren

In einer Diskussion Ende Mai 1973 über den Mythos des Ödipus sieht sich Foucault mit dem Beharren eines Psychoanalytikers konfrontiert, der in dem ödipalen kindlichen Begehrten der Mutter eine »Grundstruktur des menschlichen Daseins« erkennen möchte. Dem widerspricht Foucault entschieden. Der Dialog soll hier knapp wiedergegeben werden, da die Entgegnungen Foucaults zum einen in nuce Grundannahmen seiner historisch-kritischen Ontologie unserer selbst enthalten, auf denen aufbauend ich in diesem Kapitel Analytik und Verfahren einer historisch-relationalen Soziologie des Problems Kind entwickeln und damit der von Althusser skizzierten heuristisch-analytischen Relevanz von Kind und Kindheit für Praktiken der Vergesellschaftung begrifflich nachgehen werde; zum anderen, da das Kind in den Entgegnungen prominentes Thema ist. Foucault widerspricht dem also entschieden und attestiert einer solchen Haltung – unter dem bleibenden Eindruck des nur ein Jahr zuvor erschienenen *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari –, sie sei »[p] ostfreudianisch, aber vordeleuzianisch«.¹ Denn sie verkenne sowohl die

I M. Foucault: »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, S. 770. Deleuze und Guattari hätten gezeigt, dass das ödipale Dreieck weder eine zeitlose noch eine historisch besonders tiefgründige Wahrheit über das menschliche Begehrten sei; vgl. ebd., S. 687. Tatsächlich ist ihre Zurückweisung entschieden, hier beispielsweise im Quasidialog mit Foucault (die Zitate im Zitat stammen aus *Wahnsinn und Gesellschaft*): »In dem Maße nun, wie die Psychoanalyse den Wahnsinn in einen ›elterlichen Komplex‹ einbindet und in den Figuren der Selbstbestrafung, die sich aus Ödipus ergeben, das Geständnis der Schuld wiedererkennt, bringt sie auf keinen Fall Neuerungen hervor, sondern vollendet, was die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts in Angriff genommen hatte: einen familialen und moralisierenden Diskurs der Geisteskrankheiten anzustrengen, den Wahnsinn an ›die halb reale halb imaginäre Dialektik der Familie‹ zu binden, darin ›den ständigen Anschlag auf den Vater,› das stumme Schlagen der Instinkte gegen die Festigkeit der Institution Familie und gegen ihre archaischsten Symbole‹ zu entziffern. Folglich, statt an der wirklichen Befreiung mitzuwirken, ist die Psychoanalyse Teil jenes allgemeinen bürgerlichen Werkes der Repression, das darin besteht, die europäische Menschheit unter dem Joch von Papa-Mama zu belassen und *nie mit diesem Problem zu brechen*.« Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/Main 1974 [1972], S. 63 (Herv. i. O.). Unterdessen geht es Foucault gar nicht um die Tragödie des

Historizität der Szenerie als auch, dass es sich um eine refamiliarisierende, politische Machtbeziehung zur Einhegung des Begehrens handele. Doch damit möchte sich der so Adressierte nicht zufriedengeben, schließlich verfüge das Neugeborene nicht über plurale Begehrensobjekte wie Erwachsene, sondern qua »Grundstruktur des menschlichen Daseins« nur über ein einziges, ganz wesentliches Begehrensobjekt: »Wegen seiner unvermeidlichen Abhängigkeit hat es [das Neugeborene] als erstes Objekt die Mutter, die gleichsam aufgrund eines biologischen Zwangs zum Urobject des Kindes wird.« Die wiederum darauf reagierende, differenzierende Entgegnung Foucaults umfasst zentrale Grundannahmen seiner historisch-kritischen Ontologie unserer selbst, aus welcher sich die Analytik dieser Arbeit speist; Foucault entgegnet also:

»Hier müssen wir genau auf die Worte achten. Wenn Sie sagen, das System des familiären Daseins, der Erziehung, der auf das Kind verwendeten Sorge bringe das Begehen des Kindes dazu, als erstes – als zeitlich erstes – Objekt die Mutter zu wählen, so kann ich Ihnen zustimmen. Denn dann sprechen wir über die geschichtliche Struktur der Familie, der Pädagogik, der auf das Kind verwandten Sorge. Wenn Sie aber sagen, die Mutter sei das Urobject, das wesentliche Objekt, das fundamentale Objekt, das ödipale Dreieck sei charakteristisch für die Grundstruktur des menschlichen Daseins, dann sage ich nein.«²

Die ödipale Szenerie wird hier, erstens, als eine reale begriffen, als Wirklichkeit, jedoch nicht als universale, sondern als historische, das heißt als kontingente und gewordene. Diese historische Wirklichkeit begründet sich, zweitens, weder durch gegebene, vorkulturelle Seinsformen der Subjekte und Objekte noch durch eine Struktur überzeitlicher Gegebenheiten. Nicht eine Essenz des Menschlichen oder eine Natur der Dinge evoziert die Wirklichkeit (in) der Szenerie, sondern, drittens, das Gefüge der beteiligten Elemente und ihre relational-reziproken Beziehungen. Es sind also das historische »System des familiären Daseins«, die Subjekte/Objekte Kind, Vater, Mutter, Erzieher:in und Psychoanalytiker:in, zudem die familialen, erzieherischen und psychologischen Ordnungen

Sophokles in der zum geflügelten Wort gewordenen Interpretation Freuds, sondern um eine historisierende Analyse von Wahrheitspraktiken; vgl. S. 61, Fn. 37. Zur Freundschaft zwischen Foucault und Deleuze vgl. Didier Eribon: *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993, S. 368–375.

2. M. Foucault: »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, S. 772–773. Foucault spricht diese Worte fast zehn Jahre vor der Selbstcharakterisierung seiner Philosophie als *historisch-kritische Ontologie unserer selbst*. Entgegen lange dominanten Deutungen und im Einklang mit der internationalen Foucault-Forschung gehe ich davon aus, dass seine Verschiebungen erkenntnisleitender Begriffe im Rahmen einer erkennbaren gemeinsamen Perspektive erfolgten; so denn nötig, mögen diese Zeilen ein weiterer Beweis dafür sein; vgl. dazu auch S. 58, Fn. 27.

sowie deren körperliche, räumliche, zeitliche und dingliche Materialisierungen, die die Wirklichkeit dieses sorgenden, ängstlichen Beziehungsgefüges hervorbringen.

Die in den folgenden Abschnitten zu entwickelnde und zentralerweise von Foucault ausgehende Analytik versteht sich folglich als eine relationale und historische Soziologie, die weder von gegebenen, vorkulturellen Entitäten ausgeht, etwa Körpern, Räumen und Zeiten, noch von Dualismen wie Natur/Kultur, Subjekt/Objekt, Mensch/Nicht-Mensch, Geist/Materie, Ordnung/Unordnung oder Individuum/Gesellschaft. Stattdessen folgt sie einem philosophischen und kulturtheoretischen Denken der »Mannigfaltigkeit«³ sozialer Immanenz. Auf einer entsprechend nicht-dialektischen, sondern problematisierenden Methodologie fußend, fragt die Analytik danach, wie Subjekte »fortschreitend, real und materiell«⁴ in Beziehungsgefügen hervorgebracht werden. Dazu zielt die Analytik auf die historisch-kulturellen Möglichkeitsbedingungen des Subjekts und von Subjektivität. Sie umfasst sowohl die Frage danach, wie »wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert« werden, als auch nach den »Erfahrung[en], die wir von uns selbst« in Bezug auf uns und auf andere überhaupt machen können und zu machen geführt werden.⁵ Begriffen werden die historisch-kulturellen Möglichkeitsbedingungen, die gegebenen Phänomene und Elemente solcher Beziehungsgefüge, als von und durch Praktiken hervorgebrachte. Dazu folgt die Analytik historischen *Problematisierungen*, »in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss«, sowie den Praktiken, »von denen aus sie sich bilden«.⁶ Um diese Wirklichkeiten erzeugenden Prozesse wiede-

3 Michel Foucault: »Theatrum philosophicum« [1970, Nr. 80], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2002, S. 93–122, hier S. 112; siehe auch ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/Main 2006, S. 28; dort heißt es: »Alles in allem können [...] die Souveränität, die Disziplin wie gewiß auch die Sicherheit nur mit Mannigfaltigkeiten zu tun haben«. Zum fruchtbaren intellektuellen Austausch Foucaults mit Deleuze, von dem das Essay »Theatrum philosophicum« zu den Werken *Différence et Répétition* und *Logique du sens* (beide 1969) zeugt, und den philosophischen und bekannten Klassikerbezügen Nietzsche, Marx, der in den *Schriften* am häufigsten aufgeführte Name, Kant und Heidegger, lässt sich auch der Einfluss von Tardé auf Foucault nachzeichnen; vgl. dazu S. 80, Fn. 133.

4 M. Foucault: »Vorlesung vom 14. Januar 1976«, S. 237.

5 Michel Foucault: »Was ist Aufklärung?« [1984, Nr. 339], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 687–707, hier S. 705–706.

6 Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band*, Frankfurt/Main 1986 [1984], S. 19.

rum zu verstehen, schließt die Analytik Praktiken entlang der drei Achsen Wissen, Macht und Selbstverhältnisse auf, indem sie historisierend, in archäologischer und genealogischer Manier, deren kontingentes Ge-worden-sein nachzeichnet. Dabei werden die drei Achsen, werden »das Problem der Wahrheit, das Problem der Macht und das Problem der individuellen Verhaltensführung«⁷ als Bereiche betrachtet, die »menschliche[] Vielfältigkeiten«⁸ ordnen und in ihrem heterogenen Zusammenspiel »Brennpunkte der Erfahrung«⁹ markieren, die nur im Verhältnis zueinander zu verstehen und analysieren sind (3.1).

Innerhalb der letztlich ›grenzenlosen‹ Immanenz fasst der Begriff des Dispositivs sodann je konkrete Beziehungsgefüge als strategische Ensembles und Kräfteverhältnisse, in denen sich Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst auf je spezifische Weise miteinander verschränken und historisch-gegenwärtige Ordnungen erzeugen; das heißt rhizomatische Linien und Netze, Materialisierungen von Körpern und Dingen, Räumen und Zeiten, Weisen der Subjektivierung und Affizierung, die von konkreten, in der Analyse zu bestimmenden Problematisierungen ausgehen und Wirklichkeiten hervorbringen. In diesem Konzept wird das Verhältnis von Kulturalität und Materialität, also von semiotisch-sinnhaften und räumlich-dinglichen Ordnungen, nicht dualistisch auf einseitige Kausalitäten und Konstitutionsverhältnisse reduziert, vielmehr bestehen Dispositive aus Strukturierungen und Vernetzungen, die von vornherein beides umfassen.¹⁰ Es folgt damit jener Einsicht der neuerlichen Debatten ums Materielle und der Kritik des sozialtheoretischen Anthropozentrismus, denen zufolge Körper, Räume und Dinge weder als gegebene, vorsoziale noch bloß passive, stabile Entitäten zu begreifen sind.¹¹ Diese müssen vielmehr als Dimensionen der Materialität und Materialisierung

7 Michel Foucault: »Die Rückkehr der Moral« [1984, Nr. 354], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 859–873, hier S. 860.

8 M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 279.

9 Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982–1983*, Frankfurt/Main 2009, S. 15; auch ders.: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 10.

10 Vgl. Andreas Reckwitz: »Kultur und Materialität«, in: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2016, S. 83–95, hier S. 93–94.

11 Für bündige Übersichten des Verhältnisses von Soziologie und Materialität(en) und der Bewegung hin zu symmetrischen Ansätzen vgl. Andreas Reckwitz: »Der Ort des Materiellen in den Kulturtheorien. Von sozialen Strukturen zu Artefakten«, in: *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*, Bielefeld 2008, S. 131–156; Anna Henkel: »Soziologie«, in: Stefanie Samida et al. (Hg.), *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, Stuttgart, Weimar 2014, S. 342–349.

von beispielsweise Kindheit und Erwachsenheit verstanden werden, die in einem kontingenten Geflecht relational aufeinander bezogen sind und von diesem fortwährend erzeugt werden.¹² Im Gegensatz aber zum ethnographisch-phänomenologischen Fokus vieler Studien aus dem Bereich des Neuen Materialismus auf »lokale Situationen«¹³, in dessen Folge Strukturen immer nur Strukturen des (»situationistisch«) analysierten Feldes sind und weitergehende Fragen etwa nach Macht- und Herrschaftsverhältnissen aus dem Blick zu geraten drohen,¹⁴ zielt eine dispositivana-

¹² Vgl. z.B. Andreas Folkers: »Was ist neu am neuen Materialismus? – Von der Praxis zum Ereignis«, in: Tobias Goll et al. (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*, Münster 2014, S. 16–33; Thomas Lemke: »Einführung zu ‚Neue Materialismen‘«, in: Susanne Bauer et al. (Hg.), *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*, Berlin 2017, S. 551–573; Heiko Stoff: »Materialität«, in: Aenne Gottschalk et al. (Hg.), *Doing Space while Doing Gender. Vernetzungen von Raum und Geschlecht in Forschung und Politik*, Bielefeld 2018, S. 77–92.

Auch die neuere Kindheitssociologie hat diese Hinwendung vollzogen. So plädiert beispielsweise Prout im Anschluss an Latour dafür, statt von Dualitäten wie Kindheit/Erwachsenheit von materialen Beziehungsgeflechten auszugehen, die verschiedene Kindheiten und Erwachsenheiten erst hervorbringen. Spyrou fragt im Anschluss an Barad nach einem »ontological turn« in den Childhood Studies, welcher das Kind dezentrieren und den Blick auf sein intra-aktives Werden im relationalen Zusammenspiel menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten lenken soll. Und Murris zufolge ist das posthumanistische Kind nicht nur relational und materialisiert sich in Relationen, es sei überdies auch ontologisch wie epistemologisch gleich in Bezug auf andere Arten und auf andere Mitglieder der gleichen Art; vgl. Alan Prout: *The Future of Childhood. Towards the Interdisciplinary Study of Children*, New York 2005, S. 81; Spyros Spyrou: »An Ontological Turn for Childhood Studies?«, in: *Children & Society* 33 (2019), S. 316–323; Karin Murris: »The Posthuman Child: iii«, in: David Kennedy/Brock Bahler (Hg.), *Philosophy of Childhood Today. Exploring the Boundaries*, Lanham 2017, S. 185–197, hier S. 193; eine erste Kanonisierung findet sich bei Nicole Balzer/Christina Huf: »Kindheitsforschung und ›Neuer Materialismus‹«, in: Johannes Drerup/Gottfried Schweiger (Hg.), *Handbuch Philosophie der Kindheit*, Stuttgart 2019, S. 50–58.

¹³ Theodore R. Schatzki: »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016, S. 29–44, hier S. 34.

¹⁴ Vgl. dazu auch die Einschätzung von Anna Henkel/Gesa Lindemann: »Struktur – Institution – Regelmäßigkeit: Welche Konsequenzen hat eine Einbeziehung von Materialität für die Untersuchung »des Sozialen«?«, in: Anna Henkel/Gesa Lindemann (Hg.), *Welche Konsequenzen hat eine Einbeziehung von Materialität für die Untersuchung »des Sozialen«?*, Baden-Baden 2017, S. 131–138, hier S. 131. Neben den Science and Technology Studies,

lytische Perspektive auf die historische Genese von Wirklichkeits- und Möglichkeitsräumen, in denen die Körper, Räume und Dinge überhaupt erst versammelt werden. Überdies ermöglicht sie, solch historische Prozesse der Subjektivierung und Affizierung weder einzig als diskontinuierlich noch als teleologisch oder sonst wie gerichtet zu denken. Dabei wird dem Affektbegriff hier nicht der Vorzug gegenüber anderen Begriffen wie Emotion oder Gefühl gegeben, um ihn strikt von diesen abzugrenzen, er dient eher als »Allgemeinbegriff«¹⁵ für diese. Denn so wird bereits grundbegrifflich markiert, dass Emotionen, Gefühle, Wahrnehmungsweisen und Stimmungen nicht von der Individualpsyche ausgehend zu denken sind, sondern – der relationalen Ontologie folgend – als sich materialisierende Effekte komplexer Affizierungskonstellationen. Die Analyse von Subjektivierungsweisen ist daher um die Dimension der Affizierung zu ergänzen. So umfasst das Dispositiv als historisch-spezifisches, strategisches, heterogenes und

den Ansätzen der Material-Culture-Forschung und den Debatten um (einen) Feministischen Materialismus, Felder sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung und Reflexion, die sich seit geraumer Zeit, empirisch gesättigt und theoretisch informiert Fragen der Materialität zuwenden, hat vor allem Barads »Agentieller Realismus« und ihr Konzept der »Intra-Aktion« die erneute und (meist) fruchtbare wissenschaftliche Diskussion ausgelöst. Dazu beigetragen hat, neben dem Rezeptionsinteresse am eigentlichen Konzept, zum einen ihr scharfer und verkürzender Angriff gegen diskursanalytische Ansätze und namentlich gegen die poststrukturalistischen Theorien von Foucault und Butler, deren vermeintliche oder tatsächliche Versäumnisse Barad als Ausgangspunkt dienen. Zum anderen ist sicherlich auch ihr Gründungsgestus dafür nicht unwesentlich mitverantwortlich, der geistige Vorläufer:innen verschweigt und der über die etablierte wissenschaftliche Praxis des ›Pappkameraden‹ hinausreicht. Dieser Gestus des Neuen, der mit einer fehlerhaften Vergangenheit bricht und ein gänzlich neues Denken verspricht, ist derweil insbesondere Ausdruck davon, wie tief Barad dem linearen Fortschrittsglauben der Moderne verhaftet ist. Diese beiden Aspekte laden zu Entgegnungen ein und provozieren Widerspruch, wie die Diskussion zeigt. Vgl. Karen Barad: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham (NC) 2007, S. 132–185; und beispielhaft die Entgegnungen von Sara Ahmed: »Open Forum Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ›New Materialism‹«, in: *European Journal of Women's Studies* 15 (2008), S. 23–39; Thomas Lemke: »Die Regierung der Dinge. Politik, Diskurs und Materialität«, in: *Zeitschrift für Diskursforschung* 2 (2014), S. 250–267; Reiner Keller: »Neuer Materialismus und Neuer Spiritualismus? Diskursforschung und die Herausforderung der Materialitäten«, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 71 (2017), S. 5–31.

¹⁵ Robert Seyfert: *Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist 2011, S. 69.

materiales Ensemble körperliche, räumliche, zeitliche und dingliche Ordnungen, die die Möglichkeiten wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens bedingen (3.2).

Im Zentrum dieser Arbeit stehen solche soziokulturellen Ordnungen, die von dem Problem Kind ausgehen, also die mannigfaltigen Verflechtungen, Beziehungsgefüge und Materialisierungen, die die fröhneuzeitlichen und modernen Problematisierungen des Subjekts/Objekts als Kind evoziert haben und weiter evozieren. Diese Wahrheitsspiele, Machtbeziehungen und Subjektivierungen/Affizierungen, die am Kind, um das Kind und durch das Kind erzeugt wurden und werden, prägen und strukturieren die Wirklichkeiten der Gesellschaften Europas und Nordamerikas in kaum zu überschätzendem Maße. Wie in der ödipalen Szenerie zu Beginn des Kapitels skizziert und im weiteren Verlauf der Studie zu zeigen sein wird, ist dieses Beziehungsgefüge von Beginn an und zentralerweise ein ängstliches, ein Angst evozierendes: Das vom Problem Kind ausgehende Dispositiv entwirft und strukturiert Subjekte, Objekte, Körper, Räume und Zeiten, die Kind und Gesellschaft als Gefahr und Glücksversprechen zueinander in ängstliche Beziehungen setzen. Da Angst wiederum ein in der Soziologie zwar häufig bemühter Terminus ist, die ihm zugewiesene Erklärungslast sich aber umgekehrt proportional zu seiner weiteren theoretischen Durchdringung verhält, gilt es den Affekt Angst näher zu bestimmen. Dazu werden sechs seiner Charakteristika herausgearbeitet, der komplementäre Affekt Hoffnung hinzugezogen, Angst und Hoffnung als einer dispositiven Ordnung entspringende Erwartungsaffekte ausgewiesen und schließlich, unter Rückgriff auf den Prolog der Studie, Thesen zur Relevanz des Problems Kind für moderne Angst- und Hoffnungsgründe formuliert (3.3).

In der Haltung einer »permanente[n] Kritik unseres geschichtlichen Seins«¹⁶ leitet die Analytik »eine Arbeit der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung«¹⁷ an. In diagnostischer Absicht befragt sie unsere gegenwärtige Aktualität,¹⁸ die Natürlichkeiten, Selbst-

¹⁶ M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 699.

¹⁷ Michel Foucault: »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit« [1984, Nr. 344], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005a, S. 747–776, hier S. 751.

¹⁸ Dies ist weniger im Sinne soziologischer Zeitdiagnostik zu verstehen denn als historisch-kritische Haltung der Genealogie, wie sie Foucault ausgehend von Nietzsche (Philosophie als diagnostische Arbeit) und Kant (Reflexion über unsere Aktualität) entwickelt: »Was sind wir heute? Was ist das für ein Heute, in dem wir leben? Zu dieser diagnostischen Tätigkeit gehörte für ihn [Nietzsche bzw. verallgemeinert den Genealogen] auch, unter seinen Füßen Ausgrabungen vorzunehmen, um zu klären, wie dieses ganze Universum des Denkens, des Diskurses und der Kultur, die sein Universum bildeten,

verständlichkeiten, Gewohnheiten, Handlungs- und Denkweisen, die »für unsere Kultur charakteristischen kulturellen Tatsachen«¹⁹, indem sie ihre verwinkelten Herkünfte, ihre Partikularität und ihr Geworden-sein aufspürt und sie auf diese Weise reproblematisiert.²⁰ Mit dem Ziel, das gegenwärtig Selbstverständliche weniger selbstverständlich zu machen, es zu irritieren und zu erschüttern, ist die Analytik der *historisch-kritischen Ontologie unserer selbst* die Arbeit einer zweifachen Problematisierung: Es ist eine Analyse historischer Problematisierungen zum Zweck der Re-Problematierung der Gegenwart. Sie ist im zweiten Fall dann nicht mehr Gegenstand der Analyse, sondern Absicht der kritischen Arbeit.²¹ Die Analytik folgt dabei in systematischer Lesart Foucaults methodologischer Perspektive und deren Operationalisierung auf den drei Achsen Wissen, Macht, Subjekt in einem dispositiv-analytischen Verfahren. Als empirischen Ausgangspunkt nimmt dieses Verfahren historische Problematisierungen und das Ziel ist eine Reproblematierung gegenwärtiger soziokultureller Selbstverständlichkeiten durch die Analyse historischen sowie die Produktion »sperrigen Wissens«²² – durch das analytisch strenge Nachzeichnen historischer Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung und das experimentelle Schaffen neuer (3.4).

entstanden war.« Michel Foucault: »Wer sind Sie, Professor Foucault?« [1969, Nr. 50], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I. 1954–1969*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2001, S. 770–793, hier S. 784; in Bezug auf Kant vgl. z.B. ders.: »Was ist Aufklärung?«, S. 689.

¹⁹ M. Foucault: »Wer sind Sie, Professor Foucault?«, S. 776.

²⁰ Vgl. auch Michel Foucault: »Die Sorge um die Wahrheit« [1984, Nr. 350], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 823–836, hier S. 834; ders.: »Ist es also wichtig, zu denken?« [1981, Nr. 296], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 219–223, hier S. 221–222.

²¹ Vgl. Thomas Lemke: »Eine andere Vorgehensweise. Erfahrung und Kritik bei Foucault«, in: Oliver Marchart/Renate Martensen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden 2019, S. 23–48, hier S. 33.

²² Vgl. Frieder Vogelmann: »Kritik als Emanzipation. Zur Produktion sperrigen Wissens«, in: Antje Langer et al. (Hg.), *Diskursanalyse und Kritik*, Wiesbaden 2019, S. 45–67, hier S. 60–64.

3.1 Problematisierungen, Praktiken, Wirklichkeiten und drei Achsen der Analyse (Wissen, Macht, Selbst-/Weltverhältnisse)

Der hier verfolgte Ansatz einer relationalen, historischen Soziologie geht nicht von gegebenen Entitäten oder vorkulturellen Dualismen aus, sondern von der Mannigfaltigkeit und Vielfalt sozialer Immanenz, die »kein Außen, keine Transzendenz, keine Essenzen, mithin auch keine Tiefenstruktur jenseits gegebener Phänomene«²³ behauptet. Die konstitutiven Kräfte eines Elements und dessen Ziele, Zwecke und Funktionen respektive Strategien, Taktiken und Technologien befinden sich ebenso wie Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, System und Umwelt auf derselben Immanenzebene.²⁴ Dieses Denken ist entschieden nicht-dialektisch, das heißt, nicht Widerspruch und Negation evozieren Sein und Werden, sondern das Problem und dessen zerstreute Mannigfaltigkeit:

Das Problem »lässt sich nicht durch die klare Unterscheidung der kartesischen Idee lösen, weil es eine unterscheidbar-dunkle Idee ist; es gehorcht nicht dem Ernsthaften der Hegel'schen Negation, weil es manigfaltige Affirmation ist; es ist nicht dem Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein unterworfen, weil es Sein ist. Statt dialektisch zu fragen und zu antworten, müssen wir problematisch denken.«²⁵

²³ Robert Seyfert: *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*, Weilerswist 2019, S. 19; vgl. auch Martin Saar: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013, S. 9–10.

²⁴ Diese Theoriefigur Spinozas (sowie u.a. auch die zuweilen vergleichbare, Leibniz verarbeitende Monadologie von Tarde) hat Deleuze in seiner Philosophie aufgegriffen und zu einer experimentellen Methodologie fortentwickelt, die gegenwärtige sozial- und kulturtheoretische Diskussionen maßgeblich beeinflusst. So sollte Foucault, der bekanntermaßen 1970 die Vermutung formulierte, dass »eines Tages [...] das Jahrhundert vielleicht deleuzianisch sein« wird, sich lediglich im Jahrhundert geirrt haben. Die gegenwärtigen Entwicklungen der Sozial- und Kulturtheorie, die Akteur-Netzwerk-Theorie, der Posthumanismus, der Neue Materialismus, die Soziologie des Affekts und – ggf. die bisher genannten integrerend – die neueren Konzeptionen relationaler Soziologie fußen allesamt zentralerweise auf Deleuzes Philosophie; für das Zitat siehe M. Foucault: »Theatrum philosophicum«, S. 94.

²⁵ Ebd., S. 112. Vgl. auch die knappe Skizze nicht-dialektischen Denkens in Michel Foucault: »Der Philosoph Foucault spricht. Denken Sie« [1973, Nr. 124], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2002, S. 527–529, hier S. 528–529.

In dieser nicht-dialektischen, problematisierenden Methodologie sozialer Immanenz sind Kontingenz und Notwendigkeit, Struktur und Ereignis, Trans-/Formation und Re-/Produktion folglich keine Gegensätze.²⁶ Dies wird im Folgenden noch verständlicher, sobald die weiteren Grundbegriffe der Analytik geklärt sind, welche sich – unter der Prämisse einer erkennbaren gemeinsamen Perspektive²⁷ – an die späten Selbstinterpretationen des französischen Denkens anlehnen.

- ²⁶ Dieses Denken der Problematisierung ist im französischen Kontext dieser Zeit durchaus vertraut, es nimmt seinen Ausgangspunkt, wie Stengers festhält, in der Philosophie Bachelards. Es ist überdies eine zentrale Gemeinsamkeit und in der weiteren Ausarbeitung gemeinsame Errungenschaft von Deleuze und Foucault. Es findet sich beispielsweise auch bei Castoriadis; vgl. Isabelle Stengers: »Putting Problematization to the Test of Our Present«, in: *Theory, Culture & Society* 38 (2021), S. 71–92; insbesondere in Bezug auf die hier ausgesparte Diskussion von Deleuze vgl. Colin Koopman: »Critical Problematization in Foucault and Deleuze: The Force of Critique without Judgment«, in: Nicolae Morar et al. (Hg.), *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh 2016, S. 87–119; in Bezug auf Foucault vgl. z.B. M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 699; ders.: »Gespräch mit Michel Foucault«, S. 192; ders.: »Strukturalismus und Poststrukturalismus« [1983, Nr. 330], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 521–555, hier S. 532 ff; ein Beispiel für die Verbreitung bei Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1984 [1975], S. 230.
- ²⁷ »Ich versuchte von Anfang an, den Prozeß der ‚Problematisierung‘ zu analysieren – was heißt: Wie und warum bestimmte Dinge (Verhalten, Erscheinungen, Prozesse) zum Problem wurden.« Foucault erkennt in den 1980er Jahren in *Problematisierung* den »Grundbegriff« seiner analytischen Arbeit, gleichsam als Schlüssel zu seinem Werk, der »erst zu guter Letzt zum Vorschein« gekommen sei (was im Übrigen nicht im Widerspruch steht zur breit diskutierten Auskunft, das eigentliche Thema sei das Subjekt). Tatsächlich liegt die einheitliche methodologische Perspektive zu Beginn seines Schaffens nicht vollentfaltet vor, sie wird zudem überfrachtet von wechselnder Terminologie ebenso wie von unzähligen empirischen, historischen Stimmen, Bezügen und Andeutungen. Doch sollten das Verschieben und Erweitern der analytisch-kritischen Perspektive sowie die fortwährende Arbeit an erkenntnisleitenden Begriffen und methodischen Verfahrensweisen keinesfalls als Brüche oder »Wenden« verstanden werden denn als »kumulative Korrekturen« (Saar), die allesamt Elemente einer mehrdimensionalen *Genealogie des Subjekts* enthalten; für das erste, längere Zitat siehe Michel Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin 1996, S. 178; für das zweite, kürzere ders.: »Die Sorge um die Wahrheit«, S. 825; und für die Einschätzung Martin Saar: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault* (= Theorie und Gesellschaft, Band 59), Frankfurt/Main, New York 2007, S. 287. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Gesamtschau

tationen und Systematisierungen Foucaults anlehnben. Dieser Perspektive zufolge ist von konkreten, historisch bestimmbaren Praktiken auszugehen und den von ihnen geschaffenen Wirklichkeiten. Beginnend mit Fragen nach Problematisierungen werden diese aufgeschlossen entlang der drei Achsen Wissen, Macht und Selbstverhältnisse.²⁸ Gemein ist diesen drei analytischen Achsen, dass sie, erstens, normative Unterscheidungen unterlaufen, indem sie einen »Wertentzug« vollziehen.²⁹ Sie sind, zweitens, systematisch skeptisch gegenüber Universalien, insbesondere solcher anthropologischer Couleur wie ›Autonomie‹ oder ›Freiheit‹, aber

des Foucault'schen Werks von Raffnsøe, Gumann-Høyér und Thaning, in deren ersten Teil sie ausführlich einen »bekannten« Foucault der Brüche und Perioden mit einem »nicht so bekannten« der Übergänge und Entwicklungen kontrastierend darstellen, wobei Foucaults Rastlosigkeit als Ausdruck einer konsequenten und auch zusammenhängenden Auffassung von Philosophie demonstriert wird; Sverre Raffnsøe/Marius Gudmand-Høyér/Morten S. Thaning: *Foucault. Studienhandbuch*, München 2011, S. 23–84. Die These einer »Wende« in Foucaults Spätwerk hin zu einem freien, autonomen Subjekt bar jeder Machtanalytik vertritt im deutschsprachigen Raum insbesondere Sarasin. Dieser wiederholt vorgetragenen These liegen indes eine arg selektive Auswahl an Belegstellen zugrunde sowie zurückzuweisende Interpretationen; vgl. Philipp Sarasin: »Foucaults Wende«, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden 2019, S. 9–22; auch bereits ders.: »Unternehmer seiner selbst [Buchkritik zu Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. I u. II]«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), S. 473–479; diesen Ausführungen wurde früh widersprochen (insbesondere in Hinblick auf die Interpretation der Gouvernementalitätsvorlesungen im Werkkontext, das vermeintliche ›Bekenntnis‹ Foucaults zum Liberalismus sowie die proklamierte, Foucault untergeschobene ›irreduzible Freiheit des Subjekts‹) von Swen Seebach/Robert Feustel: »Freiheit im Vollzug: Foucaults Vorlesungen von 1978/79. Eine Replik auf Philipp Sarasin«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008), S. 152–154; für eine Kritik am Subjektbegriff bar jeder Machtanalytik vgl. auch M. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 275–286.

²⁸ Vgl. M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 9–21; ders.: »Vorwort zu ›Sexualität und Wahrheit‹« [1984, Nr. 340], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 707–715, hier S. 712–715; ders.: »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit« [1983, Nr. 326], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005b, S. 461–498, hier S. 474–475; ders.: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 15–18, 63–65; in seinem letzten Interview spricht Foucault von drei großen »Problemtypen«, ders.: »Die Rückkehr der Moral«, S. 860.

²⁹ Vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992 [1978/1990], S. 30–34.

auch solcher soziologischer, historischer Analysen wie ›Staat‹ oder ›Akteur‹. Untersucht wird stattdessen das Produzieren und Hervorbringen solcher Universalien in und durch Praktiken,³⁰ wobei, drittens, der historische Wandel von Praktiken und insofern deren Kontingenz betont wird. Diese drei auf begrifflicher Ebene zu operationalisierenden negativen methodologischen Imperative bezeichnet Foucault als Nihilismus, Nominalismus und Historizismus.³¹

Auf der *Analyseachse des Wissens* werden diese methodologischen Imperative zuvorderst zur Anwendung gebracht durch die Unterscheidung von Wissen und Erkenntnis. Angeleitet wird die Analyse nicht von der Frage, ob eine Erkenntnis als wahr oder falsch beurteilt wird oder nach diesen oder jenen Kriterien zu beurteilen ist, gefragt wird vielmehr nach den Bedingungen wahrer Erkenntnisse. Erkenntnisse haben insofern einen Wahrheitswert, wohingegen Wissen die Existenzbedingungen von Erkenntnissen umfasst, die erlauben, Erkenntnissen Wahrheitswerte zu- oder abzusprechen – auf Ebene der Analyse findet ein Wertentzug statt. Wissen bezeichnet demnach die »Menge« von »unerlässlichen Elementen«³² an Konstitutions- und Existenzbedingungen wahrheitsfähiger Erkenntnisse. Wissen meint also nicht die bloße Summe wahrheitsfähiger Aussagen, sondern die vom wahren Diskurs regelmäßig gebildeten Elemente, die bedingen, »wovon man in einer diskursiven Praxis sprechen kann«.³³ Dabei sind Wissen und Erkenntnis/Wahrheit/Diskurs nicht getrennte, dichotome Entitäten, sondern relational aufeinander bezogen: So wie es »kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis« gibt, kann jede Praxis »durch das Wissen bestimmt werden, das sie formiert«.³⁴ Wissen umfasst mithin weder transzendentale noch universale, aber historische Möglichkeitsbedingungen. Sie werden in Praktiken hergestellt beziehungsweise kommen in diesen zum Ausdruck und können durch die Analyse von Praktiken erschlossen werden. Wissen ist nicht bloß ideell, geistig oder mental, auch repräsentieren Wissen und Diskurse nicht ihnen vorausgehende Dinge, Sachverhalte oder Verhaltensweisen. Sie sind

³⁰ Vgl. Michel Foucault: »Foucault« [1984, Nr. 345], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 776–782, hier S. 780; ders.: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt/Main 2006, S. 14–16.

³¹ Vgl. für die Begriffswahl sowie die Charakterisierung als negative Methodologie M. Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 19; sowie für die Passage insgesamt die klare Systematisierung der methodologischen Perspektive Foucaults von Frieder Vogelmann: *Foucault lesen*, Wiesbaden 2017, S. 3–15.

³² M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 259.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., S. 260.

als Praktiken zu begreifen, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«³⁵, sodass sie als Effekt »immer auf der Ebene der Materialität wirksam«³⁶ sind – sie formen das epistemologisch-materiale Feld, welches sowohl den Gegenstand als auch die entsprechende Praktik konstituiert – zum Beispiel den erkenntnisleitenden Blick des Subjekts auf ein ausgemachtes und entsprechend hergestelltes Arrangement aus menschlichen, nichtmenschlichen und materialen Körpern, ob nun Kinderzimmer oder Labor. Es wird also nicht ausgehend von einem mit Bewusstsein ausgestatteten Subjekt nach der Wahrheit von Erkenntnissen gefragt, sondern ausgehend von lokalen Praktiken nach den materialen Existenzbedingungen wahrheitsfähiger Erkenntnisse und entsprechender Erkenntnisobjekte wie -subjekte. Foucault bezeichnet diese als Veridiktionspraktiken, Praktiken des Wahrsprechens³⁷ oder Wahrheitsspiele,³⁸ sie sind stets zu verstehen als »die Gesamtheit der Regeln, die in bezug auf einen gegebenen Diskurs die Bestimmung dessen gestatten, welches die Aussagen sind, die darin als wahr oder falsch charakterisiert werden können«.³⁹ Die Analyse solcher Praktiken zielt demgemäß auf die (auch materialen und materialisierten) Bedingungen, die es Erkenntnissen und letztlich Subjektformen gestatten, »im Wahren«⁴⁰ zu sein. Dieser Ansatz historisiert also Wahrheit, da sich die Existenzbedingungen wahrer Aussagen verändern können. Dies darf jedoch weder damit

³⁵ Ebd., S. 74.

³⁶ Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses. [Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970]*, Frankfurt/Main 2003, S. 37.

³⁷ Anders als die das Kapitel einleitenden Nachfragen des Psychoanalytikers suggerieren, geht es Foucault denn auch keinesfalls um den Mythos des Ödipus als Element einer »Geschichte des Begehrrens« oder als mythischer Ausdruck wesentlicher Grundstrukturen des Begehrrens – von Interesse ist die Tragödie von Sophokles im Zusammenhang einer »Geschichte der Wahrheit«, einer »vollkommen reale[n], historische[n] Geschichte der Wahrheit«, einer Wahrheit nämlich, die durch gerichtliche, prüfende Praktiken erzeugt wird; vgl. M. Foucault: »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, S. 773.

³⁸ Auch in diesem zu Missverständnissen einladenden Begriff findet sich die Frage nach den Bedingungen wahrer Erkenntnisse: »Wenn ich von ‚Spiel‘ spreche, dann spreche ich von einer Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit. Dies bedeutet nicht Spiel im Sinne von Nachahmung oder Schauspiel; es besteht in einer Gesamtheit von Verfahren, die zu einem bestimmten Resultat führen, das nach Maßgabe seiner Prinzipien und Verfahrensregeln als gültig oder ungültig, als erfolgreich oder als erfolglos betrachtet werden kann.« M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 897.

³⁹ M. Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 60.

⁴⁰ M. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 24.

verwechselt werden, diese lapidar als beliebig zu begreifen noch sie als weniger real aufzufassen.⁴¹

Wenn nun einerseits davon ausgegangen wird, dass sich in Praktiken die »fundamentalen Codes einer Kultur« finden, »die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte« beherrschen und die »gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird«, bedingen, gilt es, andererseits zu betonen, dass diese kulturellen Wissensordnungen keinesfalls als homogen, überzeitlich stabil und monolithisch zu begreifen sind.⁴² Sie sind vielmehr heterogen, politisch und umkämpft.⁴³ So lässt sich über die grundsätzliche analytische Unterscheidung zwischen Wissen und Erkenntnis hinausgehend noch die heuristische Annahme formulieren, dass die soziokulturellen, Wissenselemente versammelnden Praktiken zur Produktion wahrheitsfähiger Erkenntnisse und Diskurse »zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert«⁴⁴ werden. Die Existenzbedingungen wahrheitsfähiger Erkenntnisse werden in sozialen und kulturellen, wissenschaftlichen und politischen, mithin alltäglichen Kämpfen hergestellt – und es verbindet sich Wissen mit Macht. So gibt es »unterworfenes Wissen«, lokale, hierarchisch untergeordnete Wissensformen, die als »Wissen unterhalb des Niveaus der Erkenntnis« disqualifiziert werden entsprechend

- ⁴¹ Vgl. M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 898. Dem feuilletonistischen Vorwurf, poststrukturalistische Autor:innen wie Foucault hätten dem postfaktischen Zeitalter den Weg geebnet, ist entschieden zu widersprechen. Dieser ist eine Verballhornung des Konstruktionscharakters von Wahrheit, der im positivistischen Rückfall vom Gegenstand Realität und Konstruktion getragen wird (eine autoritär-positivistische, theorielose Haltung im Übrigen, die auch die ökologischen Bewegungen *Fridays For Future* und *Scientists For Future* bedenklich perpetuieren und die die Wissenschaftstheorie und -geschichte weitgehend ignoriert). Dass im postfaktischen Zeitalter bestehende kritische Theorien auf veränderte Weise herausfordert sind und womöglich ihr epistemologisches Feld erweitern müssen – etwa in Form eines »kritischen Realismus« (Latour) –, sollte nicht mit der Aufgabe der historisch-kritischen Analyse des Zusammenhangs von historischem Erkenntnisfeld, Machtverhältnis und Subjektivitätsform erkauf werden, ja, gerade in Zeiten einer »Wahrheitskrise« ist solch eine Analyse unabdingbar; vgl. dazu auch Matthias Flatscher/Sergej Seitz: »Latour, Foucault und das Postfaktische. Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der ›Wahrheitskrise‹«, in: *Le foucauldien* 4 (2018), S. 1–30; Frieder Vogelmann: »Mit Unwahrheit kämpfen. Zur Aktualität von Vernunftkritik«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 16 (2019), S. 25–46.
- ⁴² Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main 1974 [1966], S. 22 (eigene Herv.).
- ⁴³ Vgl. auch M. Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 62.
- ⁴⁴ M. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11.

den herrschenden spezifischen Kriterien und Elementen.⁴⁵ Dabei kommt den am Lebensbeginn ansetzenden beziehungsweise den »gleich zu Anfang« versammelten Praktiken ein besonderer Stellenwert bei der Re-/Produktion respektive Trans-/Formation einer kulturellen Ordnung und ihrer dominanten Wahrheitsspiele zu, da ein »[j]edes Erziehungssystem [...] eine politische Methode ist, die Aneignung des Diskurses mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern.«⁴⁶

Bei den umkämpften Wahrheitsspielen und den Prozeduren der Aufrechterhaltung von Wahrheit kommt es demgemäß zu komplexen und im Einzelnen zu untersuchenden Verbindungen von Wissen und Macht. Diese schließen sich gerade nicht gegenseitig aus, sondern verschränken sich zu Beziehungsgefügen, welche sich mit Foucault als Macht/Wissen-Komplexe fassen lassen.⁴⁷ Damit soll weder markiert werden, dass jede Form der Wissensproduktion stets status- und standortgebunden ist (was sie ist), noch soll jene Sentenz veredelt werden, der zufolge ›Wissen Macht ist‹, noch die andere, der gemäß Wissen bloß die ›Maske der Macht‹ sei, Sentenzen also, die auf die eine oder andere Art Macht und Wissen in eins fallen lassen.⁴⁸ Macht/Wissen-Komplexe dienen gegenständig als Instrument der Analyse, um ihre komplexen, immanenten Verbindungen in den Blick zu nehmen und damit einerseits dem Umstand Rechnung zu tragen, dass »es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert«⁴⁹, und so andererseits auch die Heterogenität dieser Verschränkungen analytisch einfangen zu können. Denn gleichartige Machtformen können unterschiedliche Wissensarten hervorbringen wie auch gleichartige Wissensarten unterschiedliche Machtformen.⁵⁰

45 Vgl. Michel Foucault: »Vorlesung vom 7. Januar 1976« [1977, Nr. 193], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2003, S. 213–231, hier S. 218.

46 M. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 29.

47 Diese bekannte Analysefigur verwendet Foucault durchgehend seit den frühen 1970er Jahren, vgl. z.B. Michel Foucault: »Theorien und Institutionen des Strafvollzugs« [1972, Nr. 115], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2002, S. 486–490, hier S. 486; ders.: *Überwachen und Strafen*, S. 39; ders.: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*, Frankfurt/Main 1983 [1976], S. 98; ders.: *Was ist Kritik?*, S. 33; ders.: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 887.

48 »Hätte ich gesagt oder hätte ich sagen wollen, dass Wissen Macht wäre, hätte ich es gesagt, und hätte ich es gesagt, hätte ich auch nichts mehr zu sagen gehabt [...]«; M. Foucault: »Die Sorge um die Wahrheit«, S. 833.

49 M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 39.

50 Vgl. M. Foucault: »Die Sorge um die Wahrheit«, S. 833.

Wie bezüglich des Wissens nicht die Frage leitend ist, ob es »wahr oder falsch, begründet oder nicht begründet, wirklich oder illusorisch, wissenschaftlich oder ideologisch« ist, treibt auch die *Analyseachse der Macht* nicht an, ob Macht »legitim oder missbräuchlich« ist.⁵¹ Die historisierende, nihilistische und nominalistische Methodologie zeigt sich hier zentralerweise in der Zurückstellung von Fragen der Legitimität und Illegitimität zugunsten solcher, *wie* Macht ausgeübt wird.⁵² Macht ist weniger eine Essenz, die sich manifestiert, als ein Netz, das funktioniert beziehungsweise Funktionieren ermöglicht. Macht ist *relational*, *strategisch* und *produktiv/hervorbringend*.⁵³ Sie kann weder wie Eigentum besessen noch auf einen Ort, eine Institution oder einen Staatsapparat reduziert werden, sie ist vielmehr aufzulösen in Machtbeziehungen und Machtverhältnisse, die nur in ihrem lokalen, diffusen Vollzug existieren und ihre (Herrschafts-)Wirkungen entfalten.⁵⁴ Machtbeziehungen sind weder bloße Ableitungen eines Überbaus, welche Handlungen hemmen oder aufrechterhalten, noch folgen sie einer globalen, determinierenden oder bilden eine zusätzliche Struktur oberhalb oder unterhalb der Gesellschaft, vielmehr »durchqueren, charakterisieren und konstituieren [sie] [...] den Gesellschaftskörper«.⁵⁵ Machtverhältnisse besitzen einen »strikt relationalen Charakter«⁵⁶ und lassen sich als vielfältige Kräfteverhältnisse verstehen, die allen anderen Arten von Verhältnissen, etwa ökonomischen, sozialen oder sexuellen, nicht äußerlich, sondern immanent sind. Als »Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«,⁵⁷ bezeichnen Machtbeziehungen also ein gleich-

⁵¹ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 31.

⁵² Vgl. M. Foucault: »Vorlesung vom 14. Januar 1976«, S. 232 ff; ders.: »Subjekt und Macht«, S. 281 ff.

⁵³ Empirisch/historisch entwickelt, veranschaulicht und plausibilisiert Foucault seine Machtanalytik zentralerweise (und modernediagnostisch keinesfalls zufällig) am Phänomenbereich Kindheit/Familie, wie ich im 5. Kapitel zeige. Für ein exegetisches Nachvollziehen der theoretischen Genese Foucaults Machtanalytik vgl. Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* (= Argument Sonderband 251), Hamburg 1997, S. 126–150; für eine systematisierende Darstellung entlang der Begriffe Relationalität, Intentionalität und Produktivität vgl. M. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 204–224.

⁵⁴ Lokal meint, dass sie nicht global und monolithisch sind, weshalb Foucault auch zeitweilig und in Bezug auf das Führen und Lenken von Körpern und Gesten von einer *Mikrophysik der Macht* spricht; es meint indes nicht, dass sie an einem Ort lokalisierbar sind; vgl. dazu auch Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt/Main 1992 [1986], S. 41.

⁵⁵ M. Foucault: »Vorlesung vom 14. Januar 1976«, S. 232.

⁵⁶ M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96.

⁵⁷ Ebd., S. 94.

falls strukturierendes wie dynamisches Geschehen, strategische Verketungen, die einem immanenten Netz »ständig gespannte[r] und tätige[r] Beziehungen«⁵⁸ gleich funktionieren. Dass sie einen strategischen Charakter besitzen, verweist darauf, dass Machtverhältnisse stets von einem »Kalkül durchsetzt sind«, sie entfalten sich gemäß einer »Reihe von Absichten und Zielsetzungen«.⁵⁹ Diese Strategien werden jedoch nicht von einzelnen Individuen, der herrschenden Klasse oder der ministeriellen Technokratie und Administration der Staatsapparate entworfen. Es ist vielmehr eine anonyme Strategie, die taktische Praktiken, oder besser, die die Taktik von Praktiken anleitet und koordiniert, die sich dann beispielsweise in einem spezifischen Zusammenspiel »lokalisierter Körper, codierter Tätigkeiten und formierter Fähigkeiten«⁶⁰ zu Gefügen/Apparaten materialisieren. Machtbeziehungen sind folglich »gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv«⁶¹ und es ist sodann Aufgabe der Analyse, ihre Logiken und Absichten zu entschlüsseln.

Darüber hinaus sind Machtverhältnisse weder gewaltförmig noch konsensual noch repressiv, sondern produktiv und hervorbringend (Gewalt, Konsens und Repression können jedoch zu ihren Instrumenten und Effekten gehören). Eine Machtbeziehung »bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert«,⁶² sie evoziert und strukturiert das mögliche Wahrnehmungs-, Verhaltens- und Handlungsfeld anderer. Der Beziehungs-typ von Machtverhältnissen folgt weniger Gewalt oder Kampf denn Regierung und Führung. Gemeint ist damit sowohl die Gesamtheit der »Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung«,⁶³ also sämtliche Praktiken, um jemanden als Individuum oder als Gruppe zu führen, als auch die entsprechend evozierten Praktiken, sich selbst zu führen und sich der kulturellen Ordnung gemäß bar jeder Reflexion angemessen aufzuführen.⁶⁴ So interessieren in der Analyse insbesondere solche Techniken und Verfahren, die eingesetzt werden, um »menschliche[] Vielfältigkeiten«⁶⁵ zu ordnen, um Individuen oder Gruppen hervorzubringen und auf diese einzuwirken, kurzum »um den Modus ihrer Verhaltensführung zu formen, zu lenken und zu verändern«.⁶⁶ Dabei ist das Subjekt keinesfalls als dem Machtverhältnis vorgängig zu begreifen:⁶⁷

⁵⁸ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 38.

⁵⁹ M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

⁶⁰ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 216.

⁶¹ M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

⁶² M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 286.

⁶³ M. Foucault: »Gespräch mit Ducio Trombadori«, S. 116.

⁶⁴ Vgl. M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 286.

⁶⁵ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 279.

⁶⁶ M. Foucault: »Foucault«, S. 781.

⁶⁷ Die aus dem zusammengestückelten und insbesondere in den Sozialwissenschaften beliebten Aufsatz »Subjekt und Macht« stammende eingängige

»Die Macht muss [...] als etwas analysiert werden, das zirkuliert, oder eher noch als etwas, das nur in einer Kette funktioniert; sie ist niemals lokalisiert hier oder da, sie ist niemals in den Händen einiger, sie ist niemals angeeignet wie ein Reichtum oder ein Gut. Die Macht funktioniert, die Macht übt sich als Netz aus, und über dieses Netz zirkulieren die Individuen nicht nur, sondern sind auch stets in der Lage, diese Macht zu erleiden und auch sie auszuüben; sie sind niemals die träge oder zustimmende Zielscheibe der Macht; sie sind stets deren Überträger. Mit anderen Worten, die Macht geht durch die Individuen hindurch, sie wird nicht auf sie angewandt. Man darf [...] nicht das Individuum als eine Art Elementarkern, Uratom, vielfältige und stumme Materie begreifen, worauf alsdann die Macht angewendet bzw. wogegen die Macht zum Schlag ausholen würde, die Macht, welche die Individuen unterwerfen oder zerbrechen würde. In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass ein Körper, dass Gesten, Diskurse und Begierden als Individuen identifiziert und konstituiert werden, genau eine der ersten Wirkungen der Macht; das heißt, dass das Individuum nicht das der Macht Gegenüberstehende ist [...]. Das Individuum ist eine Wirkung der Macht, und es ist zugleich eben in dem Maße, wie es eine Wirkung ist, ein Überträger: Die Macht geht durch das Individuum hindurch, das sie konstituiert hat.«⁶⁸

Der relationalen Ontologie folgend sind Subjekte, Körper, Gesten oder Begierden also nicht Esszenzen, die in sich selbst gründen, sondern Wirkungen der Macht – jener »viele[n] einzelne[n], definierbare[n] und definierte[n] Mechanismen [...], die in der Lage scheinen, Verhalten oder Diskurse zu induzieren«.⁶⁹ Dabei sind hier vor allem drei Bereiche von Relevanz, in denen Machtverhältnisse und -beziehungen »unmittelbar hervorbringend«⁷⁰ wirken: Wissen und Wahrheitsspiele; Körper aller Art, also menschliche (Gesten, Handlungen, Körpertechniken), nicht-menschliche und materiale (Verfahrensweisen, Artefakte, ganze Artefaktarrangements, gebaute Umwelten, »Steine«, die »gelehrt und erkennbar machen«⁷¹); sowie Subjekte/Objekte. Wie Machtbeziehungen konkret produktiv sind, wie sie was hervorbringen, welcher Strategie sie gehorchen und um welche Form der Machtbeziehung es sich handelt, ob juridisch, pastoral, disziplinär, regulierend oder anders, zeigt sich erst in der konkreten Analyse. Schematisch lassen sich Machtbeziehungen etwa

Formulierung von Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln« darf nicht dazu verleiten, den handelnden Akteur als dem Machtverhältnis vorgängig zu begreifen, Foucaults Machtbegriff also handlungstheoretisch zu verkürzen und ihn so seines Analyse- und Kritikpotenzials zu beraubten; für das Zitat siehe M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 286.

⁶⁸ M. Foucault: »Vorlesung vom 14. Januar 1976«, S. 238.

⁶⁹ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 32.

⁷⁰ M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

⁷¹ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 222.

dadurch unterscheiden, auf was sie zielen (Untertan, Individuum, Seele, Körper, Bevölkerung), wie sie ausgeübt werden (kontinuierlich oder diskontinuierlich), welchen Bezug zur Realität sie herstellen (imaginär, komplementär, immanent) und welche Effekte sie zeitigen (kodifzieren, normieren, normalisieren).⁷²

Die begrifflichen Weichenstellungen gemäß der methodologischen Imperative führen die Analyse weg von Fragen nach dem Was der Macht und hin zu solchen nach dem Wie. Nicht nach (Il-)Legitimität von Macht wird gefragt, sondern nach dem konkreten Vollzug der Machtausübung (Wertentzug).⁷³ Durch den relationalen und historisierenden Ansatz bricht die Analytik zudem mit linearen Erzählungen, sei es der Befreiung, Emanzipation oder Versklavung. So sind Widerstände der »eigentlichen Herrschaft« gegenüber keine Negativform, keine nur passive, unterlegene Seite, sondern sind »in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber«.⁷⁴ Und wie Widerstand steht auch Freiheit nicht außerhalb des relationalen Gefüges. Machtbeziehungen werden nicht an einem vermeintlich universellen Begriff der Freiheit gemessen, vielmehr ist Freiheit selbst eine historische Größe, die in einem (agonistischen) Verhältnis zur Macht steht: »Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben.«⁷⁵ Steuernde Machtbeziehungen etwa können »nur durch die Freiheit und auf die Freiheit eines jeden sich stützend sich vollziehen«.⁷⁶ Und so ist schließlich auch Herrschaft nicht außerhalb des relationalen Gefüges zu verorten als das der Macht Gegenüberstehende. Anstatt von einer sich gegenseitig ausschließenden Differenz zwischen Macht und Herrschaft oder von einer determinierenden, pauschalen Herrschaft des einen über andere oder einer Gruppe über andere ist von Herrschaftsverhältnissen auszugehen. In den Analysefokus geraten so die »vielfältigen Herrschaftsformen, die innerhalb einer Gesellschaft ausgeübt werden können«, also nicht eine zentrale Souveränität, herrschende Klasse oder ideologische Staatsapparate, »sondern Subjekte in ihren wechselseitigen Beziehungen«.⁷⁷ Auch hier ist es eine Frage der Analyse, die (vor-)herrschenden, dominanten Formen der Machtbeziehungen »zwischen Regie-

72 Eine bündige, systematisierende Darstellung der drei für moderne Vergesellschaftungen zentralen Machtstrategien Recht, Disziplin und Sicherheit findet sich in M. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 73–77, 88–90.

73 Vgl. auch F. Vogelmann: *Foucault lesen*, S. 10–11.

74 M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96; auch ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 282 ff.

75 M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 287; vgl. auch ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 77–79.

76 M. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 79.

77 M. Foucault: »Vorlesung vom 14. Januar 1976«, S. 235.

renden und Regierten«⁷⁸ zu bestimmen.⁷⁹ Es wird also die Annahme einer pauschalen Herrschaft zurückgewiesen, aber dem grundsätzlich asymmetrischen Charakter von Machtbeziehungen Rechnung getragen und überdies reflektiert, dass diese sich zu dominanten strategischen, in der Analyse auszumachenden herrschenden Formen verketten.⁸⁰ Dabei ist der analytische Fokus nicht auf Institutionen der Macht (beispielsweise von Gruppen, Klassen, Identitäten) gerichtet, sondern auf Techniken

⁷⁸ M. Foucault: »Gespräch mit Ducio Trombadori«, S. 112.

⁷⁹ Foucault unterscheidet in einem Interview zwischen »Machtbeziehungen als strategischen Spielen zwischen Freiheiten« und Herrschaftszuständen, in denen Machtbeziehungen unumkehrbar »blockiert und erstarrt« seien. Zwischen beiden gebe es »Regierungstechnologien«, denen in der Rezeption eine »Scharnierfunktion« (Lemke) zwischen Macht und Herrschaft zugesprochen wurde. Doch das Postulat der Un-/Umkehrbarkeit als Unterscheidungskriterium ist sowohl in Bezug auf Machtbeziehungen als auch auf Herrschaftszustände wenig plausibel. Im ersten Fall überbetont es eine vermeintliche Fluidität, im zweiten Fall eine ebensolche Rigorosität. Statt von einer Differenz, die Foucault in wenigen Interviewäußerungen wieder einzieht, ist gemäß der methodologischen Imperative von historischen Relationen auszugehen, von Herrschaftsbeziehungen »in ihrer Vielfalt, ihrer Differenz, ihrer Spezifität und ihrer Umkehrbarkeit«, und ist überdies auf grundbegrifflicher Ebene der methodologische Nihilismus nicht vorschnell aufzugeben; für das erwähnte Interview und die Zitate daraus siehe M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 878, 890–891, 900; für das letzte Zitat siehe ders.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–76*, Frankfurt/Main 2001, S. 60; für die skizzierte Lesart der Rezeption vgl. z.B. T. Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 309; sowie ebenfalls kritisch dazu F. Vogelmann: *Foucault lesen*, S. 11.

⁸⁰ »Trotz ihrer Komplexität und Vielfalt [beispielsweise der Macht des Familienvaters über Frau und Kinder, die Macht des Arztes über den Patienten, die Macht der Honoratioren, die Macht des Fabrikbesitzers über seine Arbeiter] ordnen diese Machtbeziehungen sich gleichsam zu einer Gesamtfigur. Man könnte sagen, diese Figur sei die Herrschaft der bürgerlichen Klasse oder einiger Teile der bürgerlichen Klasse über den Gesellschaftskörper. Ich glaube jedoch nicht, dass die bürgerliche Klasse oder Teile davon für sämtliche Machtbeziehungen verantwortlich sind. Ich denke eher, sie profitiert davon, sie nutzt die Machtbeziehungen, sie verändert sie zu ihren Gunsten, sie versucht, manche Machtbeziehungen zu verstärken und andere abzuschwächen. Es gibt also kein einzelnes Zentrum, aus dem wie eine Emanation all diese Machtbeziehungen hervorgingen, sondern ein Geflecht von Machtbeziehungen, das insgesamt die Herrschaft einer Klasse über eine andere, einer Gruppe über eine andere ermöglicht.« Michel Foucault: »Die Macht, ein großes Tier« [1977, Nr. 212], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2003, S. 477–495, hier S. 490–491.

und Formen der Macht, die Menschen zu Subjekten machen (und die sich in Institutionen verdichten können). »Diese Machtform gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt Individuen in Subjekte.«⁸¹ Um beispielsweise den »gesamten Lernapparat in einer gegebenen Gesellschaft« zu betrachten, sollten die entsprechenden Institutionen weder »als globale Einheit« verstanden noch sollte versucht werden, sie von etwas anderem abzuleiten, etwa der staatlichen Einheit der Souveränität oder dem Staatsapparat, was zweifelsfrei stets möglich ist. Gleichwohl dieser »Lernapparat« die staatliche Herrschaft stützt, ist eine Analyse wirkungsvoller, die die lokalen Macht- und Herrschaftsbeziehungen herauszuarbeiten versucht, die beschreibt, wie sie agieren und sich stützen, »wie dieser Apparat auf der Basis vielfältiger Unterwerfungen eine bestimmte Menge globaler Strategien festlegt (des Kindes unter den Erwachsenen, der Nachkommen unter die Eltern, des Unwissenden unter den Gelehrten, des Lehrlings unter den Meister, der Familie unter die Verwaltung usw.).«⁸²

Auf der *Analyseachse der Selbstverhältnisse* drücken sich die methodologischen Imperative zuvorderst dadurch aus, jegliche anthropologische Universalie zurückzuweisen, nicht einen natürlichen, autonomen, vernünftigen oder sonst wie gearteten Kern des Menschen anzunehmen oder implizit mitzuführen, kein wahres Selbst, das entfaltet, entfremdet oder unterdrückt würde. Stattdessen wird das Subjekt samt seiner Subjektivität als etwas Gemachtes und historisch Gewordenes und Werden-des begriffen, das soziokulturellen Möglichkeitsbedingungen unterliegt, die ihm vorausgehen.⁸³ Wie Althusser geht auch Foucault von der elementaren »Mehrdeutigkeit des Ausdrucks Subjekt«⁸⁴ aus: »Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht, und es bezeichnet das Subjekt, das durch Gewissen oder Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist«.⁸⁵ In dieser Analytik aber werden zum einen wesentlich ausgeprägter als bei

81 M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 275.

82 M. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 60–61.

83 Vgl. M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 889.

84 Vgl. dazu Kapitel 2 sowie L. Althusser: »Ideologie und ideologische Staats-apparate«, S. 148.

85 M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 275; veränderte Übersetzung: Sowohl in der englischen Erstveröffentlichung als auch in den französischen *Dits et Écrits* ist von ›Gewissen‹ (conscience) die Rede, nicht wie in den deutschen *Schriften* von ›Bewusstsein‹ (consciousness), was für eine Bestim-mung des Subjektbegriffs nicht unerheblich ist (überdies, jedoch weniger

Althusser die Historizität des Subjekts betont und deren historisch sich wandelnde Bestimmungskräfte fokussiert, zum anderen wird die Subjektkonstitution nicht als eindimensionales, homogenes Bedingungsverhältnis begriffen, sondern als dreidimensionales, mehrebiges und heterogenes.⁸⁶ So umfasst die bis hierhin dargestellte Analytik zwei wesentliche Achsen der Subjektivierung, die nun noch um eine dritte ergänzt werden. Während nämlich die Analyseachse des Wissens den Wahrheitsspielen möglicher Subjektpositionen nachgeht, Subjektivität also epistemisches Produkt von Wissensordnungen ist,⁸⁷ und die Analyseachse der Macht die Techniken und Verfahren in den Blick nimmt, die Individuen, Körper oder Gruppen hervorbringen und auf diese einwirken, Subjektivität also Erzeugnis von Machtregimen ist, zielt die Analyseachse der Selbstverhältnisse auf Praktiken, mit denen das Subjekt ein (reflexives) Verhältnis zu sich und zur Welt herzustellen geführt wird und selbst führt; hier ist Subjektivität Resultat von Selbstkonstitutionen. Diese Praktiken und Technologien des Selbst bezeichnen

»Verfahren zur Beherrschung oder Erkenntnis seiner selbst, mit denen der Einzelne seine Identität festlegen, aufrechterhalten oder im Blick auf bestimmte Ziele verändern kann und soll. Es geht darum, [...] was man mit sich selbst tun, welche Arbeit man an sich verrichten und wie man ‚Herrschaft über sich selbst‘ erlangen soll durch Aktivitäten, in denen man selbst zugleich Ziel, Handlungsfeld, Mittel und handelndes Subjekt ist.«⁸⁸

Neben reflexiven Selbstpraktiken, die explizit zu einer Arbeit an sich auffordern, wie sie sich in Komposita wie Selbstmanagement oder Selbstsorge finden, in denen das Subjekt zugleich Objekt, Instrument und Ziel seiner eigenen Betätigung ist,⁸⁹ umfassen Selbstpraktiken auch ganz allgemein die (unreflektierten) Selbst-/Weltverhältnisse, welche das Subjekt entsprechend den »Schemata, die es in seiner Kultur vorfindet und die ihm vorgegeben«⁹⁰ sind, ausbildet. Die Selbstpraktiken bezeichnen

zentral, findet sich auch die Konjunktion ›und‹ anstelle von ›oder‹ nur in der deutschen Version).

⁸⁶ Vgl. auch M. Saar: »Analytik der Subjektivierung«, S. 21–23.

⁸⁷ Vgl. M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 82.

⁸⁸ Michel Foucault: »Subjektivität und Wahrheit« [1981, Nr. 304], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 258–264, hier S. 259; vgl. auch ders.: »Technologien des Selbst« [1984, Nr. 363], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 966–999, hier S. 968–969.

⁸⁹ Vgl. dazu z.B. Stefan Rieger: »Arbeit an sich. Dispositive der Selbstsorge in der Moderne«, in: Ulrich Bröckling/Eva Horn (Hg.), *Anthropologie der Arbeit*, Tübingen 2002, S. 79–96.

⁹⁰ M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 889.

gewissermaßen den aktiven Teil des Subjekts im Prozess der Subjektivierung/ Subjektivation.⁹¹ Gemeint ist der Aspekt von Praktiken, wenn das Individuum einem Ziel gemäß auf sich selbst einwirkt, also Modifikationen seines Verhaltens vornimmt durch »Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise.«⁹² Diese erlernten und trainierten Selbstführungen umfassen sowohl alltägliche und hochspezialisierte Fertigkeiten als auch politische, moralische und ökonomische Einstellungen, die das Subjekt entsprechend der Subjektivierungsweisen selbst ausbildet. Das Subjekt wird also konstruiert durch Wissensordnungen und Machtverhältnisse und konstituiert sich sogleich selbst entsprechend den Möglichkeitsbedingungen durch Praktiken, mit denen es Selbstverhältnisse ausbildet. Dabei ist die Analyse auf die »Grenzen des Notwendigen«⁹³ hin ausgerichtet, sie fragt also danach, was jeweils für die Konstitution unserer selbst unerlässlich ist, um zum vollwertigen und legitimen Subjekt einer Erkenntnis oder, allgemeiner, kulturellen Ordnung zu werden.⁹⁴ Und so wenig das Subjekt einen von Zeit und Raum enthobenen Identitätskern besitzt, so ist es auch »weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch«.⁹⁵ Es bildet vielmehr den verschiedenen kulturellen Kontexten folgend vom Lebensbeginn an Selbst-/Weltverhältnisse aus (familiale, sexuelle, private, politische, berufliche usw.),⁹⁶ die

91 Um sowohl dem Zusammenspiel aktiver und passiver Momente der Fremd- und Selbstkonstitution Rechnung zu tragen und begrifflich deutlich zu markieren, dass dies weder ein einseitiger, determinierender Prozess ist – ein Verständnis, wozu der Begriff Subjektivierung verleiten kann –, noch einer der geführten Entfaltung eines vorgängigen Subjekts – wie wiederum der Begriff Subjektwerdung nahelegen mag –, und um überdies konzeptueller Verwirrung mit arbeits- und organisationssoziologischen sowie wirtschaftswissenschaftlichen Diskursen vorzubeugen, in denen der Begriff Subjektivierung die Angleichung von Subjekt und Arbeit vor dem Hintergrund der Annahme eines gegebenen individuellen Subjekts meint – also eine poststrukturealistischer Subjektivierungsanalytik diametral entgegengesetzte Grundannahme –, wird in der Forschung unter Rückgriff auf Butler mitunter der Begriff der Subjektivation bevorzugt. Sofern der Kontext dies nicht deutlich werden lässt, werden die beiden Begriffe hier indes synonym verwendet; vgl. J. Butler: *Psyche der Macht*, S. 7.

92 M. Foucault: »Technologien des Selbst«, S. 968.

93 M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 700.

94 Vgl. M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 700; ders.: »Foucault«, S. 777.

95 M. Foucault: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 888.

96 »Sie haben zu sich selbst nicht dieselbe Art von Verhältnis, wenn Sie sich als politisches Subjekt konstituieren, das zur Wahl geht oder das in einer Versammlung das Wort ergreift, als wenn Sie versuchen, Ihr Begehrten in einer sexuellen Beziehung zu verwirklichen. Es gibt zweifellos Beziehungen und Interferenzen zwischen diesen verschiedenen Formen des Subjekts, aber man

interferieren und Zugang zur sowie Bewertung der Welt formen. Diese sind zwar historisch contingent, aber keineswegs beliebig für jede:n jederzeit austauschbar.⁹⁷

An dieser Stelle, also der Frage, wie Subjektivierungsweisen in Selbst-/Weltverhältnisse übergehen, diese hervorbringen und strukturieren, wird in der Subjektivierungsforschung zuweilen mit Butler darauf verwiesen, dass Foucault »die gesamte Sphäre der Psyche«⁹⁸ nicht beachtet habe. Diese Setzung aber steht in erheblichem Widerspruch zu den leitenden methodologischen Annahmen, da sie eine vorsoziale, universale, »Psyche« genannte Innerlichkeit des Subjekts behauptet und Butler damit ein wesentliches Wahrheitsspiel der Psyche-Wissenschaften samt ihrer ahistorischen Zugaben und individualisierenden Implikationen in den Stand eines methodologischen Grundbegriffs hebt. Gleiches gilt für ebenfalls in diesem Zusammenhang anzutreffende Übernahmen psychoanalytischer Kategorien wie Mangel oder Begehren. Dabei lässt sich sehr wohl im Rahmen der hier vorgeschlagenen Analytik und im Einklang mit den methodologischen Imperativen ein Innen des Subjekts konzipieren. Zwei Möglichkeiten seien kurz genannt, eine im Rahmen der Subjektivierungsforschung bekannte/gebräuchliche und eine (erstaunlicherweise) eher unbekannte/ungebräuchliche.

Zum einen lässt sich mit Deleuze das Innen des Subjekts »als Werk des Außen« verstehen, das Selbst und sein Inneres als »Faltung des Außen«.⁹⁹ Statt eine Psyche oder dergleichen vorauszusetzen, wird in der Analyse nach den Diskursen und Verfahrensweisen gefragt, die Menschen veranlassen, ein bestimmtes inneres Selbstverständnis aufzubauen, zum Beispiel ein topographisches Verständnis ihres Innen als auszuleuchtenden Raum.¹⁰⁰ Zum anderen lässt sich von hier aus gewinnbringend – das ist die unbekannte oder zumindest selten ernsthaft erprobte Möglichkeit – eine Brücke zu Bourdieus Habituskonzept schlagen.¹⁰¹ Als Begriff und

steht nicht demselben Typus von Subjekt gegenüber. In jedem dieser Fälle spielt man mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst oder bildet sie aus»; ebd.

97 Der Determinismusvorwurf basiert ebenso auf einem Missverständnis (oder, mit Althusser gesprochen, in der Ideologie der Ideologie des Individuums) wie die irrite Annahme eines anything goes; vgl. auch U. Bröckling: »Der Mensch ist das Maß aller Schneider«, S. 77.

98 J. Butler: *Psyche der Macht*, S. 8.

99 G. Deleuze: *Foucault*, S. 135.

100 Vgl. auch U. Bröckling: *Das unternehmerische Selbst*, S. 34.

101 Erstaunlicherweise und vollkommen zu Unrecht spielt in der deutschsprachigen subjektivierungsanalytischen Forschung Bourdieu eine sehr stiefmütterliche Rolle, was wiederum im Zusammenhang mit der auf Feld und Kapitalsorten sich kaprizierenden sowie die *Meditationen*, Bourdieus philosophischem Spät- und Hauptwerk, kaum rezipierenden deutschsprachigen

Werkzeug dient Habitus einer zweifachen Absetzbewegung, zum einen gegen einen deterministisch-mechanistischen Finalismus, demzufolge ursächlich für alles Handeln dem Subjekt äußere Umstände sind, zum anderen gegen einen rational-autonomen Finalismus, der das Handeln des Agierenden als gänzlich frei und bewusst begreift. Also gegen Objektivismus und Subjektivismus argumentierend – und sich im Übrigen an zentraler Stelle auf Deleuze stützend¹⁰² – beschreibt Bourdieu die Habitusformation letztlich im Sinne der Subjektivation als relationalen Prozess doppelter historischer Bedingtheit, als einerseits bedingt durch die »kollektive Geschichte« der sozialen und damit auch der Subjektordnung und andererseits bedingt durch die »individuelle Geschichte« konkreter leibkörperlicher subjektivierter Subjekte.¹⁰³ In Übereinstimmung mit der bis hierhin entwickelten Analytik, jedoch expliziter als Foucault, hat Bourdieu darüber hinaus festgehalten, dass das schiere Erfassen der Welt einer körperlichen, selbstverständlichen, unreflektierten Erkenntnis beziehungsweise Erfahrung bedarf, die das Subjekt relational und prozessual durch die ihm umgebende und ausmachende Welt von Geburt an ausbildet.

»Die Welt ist erfaßbar, unmittelbar sinnerfüllt, weil der Körper, der dank seiner Sinne und seines Gehirns fähig ist, auch außerhalb seiner selbst in der Welt gegenwärtig zu sein, von ihr Eindrücke zu empfangen und sich durch sie dauerhaft verändern zu lassen, über lange Zeit hinweg (*seit seinem Ursprung*) ihrem regelmäßigen Einwirken ausgesetzt war. Infolgedessen hat er ein mit diesen Regelmäßigkeiten harmonisierendes System von Dispositionen erworben und ist geneigt und fähig, sie in Verhaltensweisen praktisch vorwegzunehmen, die eine ein praktisches Erfassen der Welt sichernde körperliche Erkenntnis einschließen – ein Erfassen, das von dem gewöhnlich mit der Vorstellung des Erfassens verbundenen absichtlichen, bewußten Entziffern völlig verschieden ist. Anders gesagt, wenn der Akteur die ihm vertraute Welt unmittelbar erfaßt, so deswegen, weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der

Sozialwissenschaft zu sehen ist. Das Metzler-Handbuch zu Bourdieu kann hierfür als schlagendes Beispiel dienen, vgl. Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2009. Dabei ist Bourdieu unbedingt (auch) der Subjektivierungsanalytik zuzurechnen, vgl. dazu allgemein A. Reckwitz: *Subjekt*, Kap. II.2; sowie konkret den subjektanalytischen Entwurf von S. Matthäus: »(Il-)Legitim(es) Sein«.

¹⁰² Bourdieu schließt ausdrücklich an Deleuze an, um die einzige anthropologische Universalie seines Programms zu formulieren: Konditionierbarkeit als natürliche Fähigkeit, nicht natürliche, beliebige Fähigkeiten zu erwerben (die Bourdieu dann Dispositionen nennt); vgl. P. Bourdieu: *Meditationen*, S. 175.

¹⁰³ Vgl. z.B. ebd., S. 188. Siehe auch S. Matthäus: »(Il-)Legitim(es) Sein«, S. 145.

Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden. Diese praktischen Prinzipien zur Organisation des Gegebenen werden ausgehend von der Erfahrung häufig angetroffener Situationen konstruiert und können bei wiederholtem Scheitern überholt und verworfen werden.«¹⁰⁴

Ausgangspunkte dieser historisch-kritischen Analytik sind also weder das Subjekt noch die Gesellschaft, sind weder das Individuum noch sein Körper, sondern sind von und durch (problematisierende) Praktiken geschaffene Wirklichkeiten, die entlang der drei Achsen Wissen, Macht und Selbstverhältnisse analytisch aufgeschlossen werden. Praktiken werden dabei als sowohl Subjekt als auch Objekt vorausgehend verstanden, als »Handlungs- und Denkweise, die eine Verstehbarkeit der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt eröffnen«¹⁰⁵; sie sind den Erkenntnis- und Verhaltensbereichen immanent, durch welche Subjekt und Objekt zuvor-derst konstituiert werden. Praktiken sind nicht an einer Rationalität zu messen, vielmehr verknüpfen sich in ihnen Weisen des Tuns, Sagens und Denkens mit auferlegten Regeln einerseits und Gründen, Projekten/Zielen und Evidenzen andererseits. In Praktiken schlagen sich so »Regime der Rationalität«¹⁰⁶ nieder, denen es in der Analyse nachzugehen gilt.¹⁰⁷ Praktiken im Sinne Foucaults lassen sich daher als »Komplexe von Aktivitätsmustern«¹⁰⁸ fassen, die die Subjekte samt ihrer als Handlung beschriebenen

¹⁰⁴ P. Bourdieu: *Meditationen*, S. 174 (eigene Herv.). Der späte Durkheim, der die Individuum/Gesellschaft-Dichotomie seiner früheren Arbeiten erheblich eingerissen hat, formuliert eine ähnliche Einsicht: »Die Eindrücke, die die physische Welt in uns hervorruft, können definitionsgemäß nichts enthalten, was diese Welt übersteigt. Aus dem Sinnhaften kann man nur Sinnhaftes hervorrufen; aus dem Ausgedehnten kann man nichts Unausgedehntes machen«; Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1994 [1912], S. 308. Überdies kann das Zitat Bourdieus (neben vielen anderen) auch als Kommentar zum wohl gepflegten Determinismusvorwurf gelesen werden.

¹⁰⁵ M. Foucault: »Foucault«, S. 781.

¹⁰⁶ Michel Foucault: »Diskussion vom 20. Mai 1978« [1980, Nr. 278], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 25–43, hier S. 33, siehe auch S. 28.

¹⁰⁷ »[A]nstatt von Universalien auszugehen, um daraus konkrete Phänomene abzuleiten, oder vielmehr von Universalien als notwendigem Raster für das Verstehen einer bestimmten Zahl von konkreten Praktiken auszugehen, möchte ich von diesen konkreten Praktiken ausgehen und gewissermaßen die Universalien in das Raster dieser Praktiken einordnen.« M. Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 15.

¹⁰⁸ F. Vogelmann: *Foucault lesen*, S. 13.

Aktivitäten sowie die Objekte erst hervorbringen. Dieser Praktikenbegriff geht weder von einer gegebenen noch von einer methodologisch-analytischen Differenz zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken aus – eine Differenz, die in der soziologischen Einhegung zuweilen gesetzt wird, deren Existenz wiederum durch die Differenz selbst zu begründen und erklären versucht wird. Dies ist ein Zirkelschluss, der nur dann gelingt, wenn das Diskursive auf eine »geregelte[], institutionalisierte[] Redeweise«¹⁰⁹ reduziert und die Analytik nicht als eine relationale, dreiachsigre Begriffe wird. Überdies steht dieser Begriff von Praktiken im Widerspruch zu vielen im Feld der soziologischen Praxistheorien gängigen Begriffen, allen voran zur weitverbreiteten Setzung Schatzkis, der zufolge Praktiken als »nexus of doings and sayings«¹¹⁰ zu begreifen seien; eine Begriffskonzeption folglich, die ein tuendes und sprechendes Subjekt voraussetzt.¹¹¹ Im hier vertretenen Verständnis gehen dagegen Subjekt und Objekt den Praktiken nicht voraus, vielmehr sind es Praktiken, die »erfahrbare und die Erfahrungen von Individuen prägende Wirklichkeiten«¹¹² konstituieren. Letztere verlieren auf diese Weise ihre vermeintliche Universalität, sie werden als historisch spezifische, objektive und zugleich durch Praktiken hergestellte Realitäten sichtbar. Insofern wird Wirklichkeiten in dieser methodologischen Perspektive ein »besondere[r] ontologische[r] Status verliehen: Sie sind weder ahistorische, jenseits der sich wandelnden Praktiken fixierbare Entitäten[,] noch sind sie deshalb unwirklich oder unwahr.«¹¹³ Dabei ist

¹⁰⁹ Teile der deutschsprachigen Soziologie haben sich intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt. Es ist eine Problemrahmung, die Ausdruck einer gewissen deutschen Leidenschaft für das methodologische Kleinklein ist, bei der zuweilen methodische Korrektheit Erkenntnisinteresse schlägt. Gerne wird darauf verwiesen, dass Foucault, als er mit dieser Frage konfrontiert wird, »ungehalten« reagiert. Dabei weist Foucault lediglich darauf hin, dass dies keine für seine Analytik zentrale Frage ist und schon gar nicht etwas, was im Vorfeld method(olog)isch zu klären sei. Vgl. für das Zitat, gleichwohl sich diese Positionen auch bei anderen finden, Andrea D. Bührmann/Werner Schneider: *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld 2008, S. 47; die »ungehaltene« Entgegnung findet sich in Michel Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault« [1977, Nr. 206], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2003, S. 391–429, hier S. 396.

¹¹⁰ Theodore R. Schatzki: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York 1996, S. 89.

¹¹¹ Vgl. für eine ausführliche philosophische Diskussion von Foucaults Praktikenbegriff, auch in Hinblick auf ihre Divergenzen zu verbreiteten praxistheoretischen Annahmen, Frieder Vogelmann: »Foucaults Praktiken«, in: *Coincidencia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* 3 (2012), S. 275–299.

¹¹² F. Vogelmann: *Foucault lesen*, S. 13.

¹¹³ Ebd., S. 14.

der leicht misszuverstehende, in der Alltagssprache meist individualistisch konnotierte Begriff der Erfahrung gerade nicht auf ein »anonymes und allgemeines Subjekt der Geschichte«¹¹⁴ zu beziehen und nicht auf eine Individualpsyche zu reduzieren, der eine vermeintlich ›unmittelbare Erfahrung‹ widerfährt.¹¹⁵ Das Subjekt ist keinesfalls die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung, gegenteilig ist es »die Erfahrung, die die Rationalisierung eines selbst vorläufigen Prozesses ist, der auf ein Subjekt oder vielmehr auf Subjekte hinausläuft«.¹¹⁶ Subjektivierung/Subjektivation bezeichnet sodann das prozessual-relationale Geschehen, durch welches mensch »die Konstitution [...] einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist«.¹¹⁷ Ein Prozess, der ohne rechten Anfang ist und der auch nie zu einem Ende kommen oder jemals ›den Menschen‹ zu Tage fördern wird. »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.«¹¹⁸ Erfahrung ist demnach als vielschichtige »Korrelation«¹¹⁹ zu begreifen, die in einer Kultur zwischen Praktiken des Wissens, Praktiken der Macht und Praktiken des Selbst besteht. Subjektivierung ist also ein mehrdimensionaler Prozess, in dem das Subjekt konstruiert wird und sich zugleich (selbst) konstituiert, der »gleichzeitig in den beiden Perspektiven und Wirkungsrichtungen des Außen und des Innen zu verstehen«¹²⁰ und der nicht auf eine der drei Achsen zu reduzieren ist. Die Analytik der historisch-kritischen Ontologie unserer selbst zielt also auf diese als Möglichkeitsbe-

¹¹⁴ M. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 29.

¹¹⁵ Bei Cassirer heißt es beispielsweise: »Denn nicht erst die Region der wissenschaftlichen, ›abstrakten‹ Begriffe, sondern bereits die ›gemeine‹ Erfahrung ist mit theoretischen Deutungen und Bedeutungen durchdrungen.« Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (= Gesammelte Werke, Band 13), Hamburg 2002 [1929], S. 11–12.

¹¹⁶ M. Foucault: »Die Rückkehr der Moral«, S. 871.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Michel Foucault: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*, Frankfurt/Main 1996 [1978], S. 85. Obwohl die monographische Ausgabe dieses zuerst auf Italienisch veröffentlichten Gesprächs als Quelle die französischen *Schriften* nennt, ist sie umfangreicher; die Auslassungen in den *Schriften*, wie etwa das obige Zitat, sind indes nicht kenntlich gemacht; vgl. ders.: »Entretien avec Michel Foucault« [1980, n° 281], in: *Dits et Écrits 1954–1988. Tome IV: 1980–1988*, Paris 1994, S. 41–95, hier S. 75.

¹¹⁹ M. Foucault: *Der Gebrauch der Lust*, S. 10; vgl. auch ders.: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 15.

¹²⁰ M. Saar: »Analytik der Subjektivierung«, S. 22.

dingungen historischer Formationen, die archäologisch-genealogisch zu erschließen sind.¹²¹

Es sollte mithin deutlich geworden sein, dass diese drei Achsen und die durch sie ermöglichten wie bedingten Erfahrungsfelder allesamt »historische Gestalten«¹²² sind. Diese werden – und damit komme ich zum letzten Argumentationsschritt dieses Abschnitts und schlage zugleich den Bogen zu dessen Beginn – durch konkrete, in der Analyse zu ermittelnde Formen einer Problematisierung bestimmt. Problematisierungen drücken nicht ein Problem aus oder zeigen es auf; gegen solch ein essenzialisierendes Verständnis wird hier davon ausgegangen, dass sie grundlegend »die Bedingungen heraus[arbeiten], unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definier[en] die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen.«¹²³ In dieser Konzeption verdichten sich so zum einen die drei negativen methodologischen Imperative des Nihilismus, Nominalismus und Historizismus,¹²⁴ insofern wertentziehend nach den historischen Bedingungen von Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst gefragt wird, die als von Problematisierungen evoziert begriffen werden und die als relationale Beziehungsgefüge Universalien, Evidenzen, selbstverständliche Denk- und Handlungsweisen erzeugen und soziale Wirklichkeit bedingen. Zum anderen erlaubt diese problematisierende Methodologie sozialer Immanenz, historisch-gegenwärtige Prozesse bar angenommener Gegensätze von Kontingenz und Notwendigkeit, Struktur und Ereignis, Trans-/Formation und Re-/Produktion zu denken.

»Problematisierung bedeutet nicht die Darstellung eines zuvor existierenden Objekts, genauso wenig aber auch die Erschaffung eines nicht

¹²¹ Vgl. M. Foucault: »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, S. 759. Obwohl sich der Erfahrungsbegriff mehr oder weniger durch Foucaults Werk zieht und in der ›dritten Werkphase‹ in der dargestellten dreigliedrigen Form hervorgehoben und konzeptuell konkretisiert wird, erfährt er insbesondere in der deutschsprachigen Rezeption im Vergleich zu anderen, viel besprochenen Werkzeugen wie Diskurs oder Macht erstaunlich wenig Aufmerksamkeit. Dabei kommt ihm nicht nur im Modus der Analyse, sondern auch im Modus der Kritik erhebliche Bedeutung zu; vgl. jedoch T. Lemke: »Eine andere Vorgehensweise«; als exemplarische Nachweise der kaum vorhandenen Rezeption können das *Lexikon* sowie das *Handbuch* dienen, die beide keinen entsprechenden Eintrag verzeichnen; vgl. Michael Ruoff: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. 4., aktualisierte u. erweiterte Aufl., Paderborn 2018; Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2008.

¹²² M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 706.

¹²³ M. Foucault: »Polemik, Politik und Problematisierungen«, S. 733.

¹²⁴ Vgl. M. Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 19.

existierenden Objekts durch den Diskurs. Die Gesamtheit der diskursiven oder nicht-diskursiven Praktiken lässt etwas in das Spiel des Wahren und des Falschen eintreten und konstituiert es als Objekt für das Denken (sei es in der Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse, usw.).«¹²⁵

Es wurde bis hierhin herausgestellt, dass sich Praktiken in den relationalen Beziehungsgefügen verschränken und in ihrem Zusammenspiel historisch-kulturelle Möglichkeitsbedingungen von Subjektivität beziehungsweise von Erfahrung/Wirklichkeit erzeugen. Diese sind jedoch weder homogen noch widerspruchsfrei, vielmehr ist anzunehmen – darauf verweist das Zitat –, dass Problematisierungen als Effekte relationaler Beziehungsgefüge zu begreifen sind, in denen ›etwas‹ zum Problem wurde beziehungsweise gemacht wurde, was zuvor in der Form gewissermaßen nicht da war. Problematisierungen sind in dem Sinne »immer etwas Schöpferisches«, sie folgen nicht zwangsläufig aus einer gegebenen Situation, vielmehr verrät ihre Analyse, »warum diese Art von Antwort auf-taucht als Erwiderung auf einige konkrete und spezifische Aspekte der Welt«.¹²⁶ In der Folge führt die Problematisierung zu Verschiebungen der relationalen Beziehungsgefüge, zu veränderten Wahrheitsspielen, Machtbeziehungen und Selbstverhältnissen. Diese Verschiebungen sind indes keineswegs als gegensätzlich zur Ordnung zu verstehen, eher als strategisches und zunächst partielles Neuordnen, was durch ein problematisierendes Ereignis auf einer der Achsen oder deren je historisch-spezifischen Verschränkung ausgelöst wurde.¹²⁷ Diese Konzeption unterläuft folglich die klassisch-soziologische Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, der ja die schwer erklärbare (beziehungsweise politisch motivierte) Annahme von soziokultureller Unordnung oder Nichtordnung zugrunde liegt. Auch gibt es keinen historischen Nullpunkt, sondern stets Ordnungen in relationalen Beziehungsgefügen, die durch Problematisierungen trans-/formiert werden.¹²⁸

¹²⁵ M. Foucault: »Die Sorge um die Wahrheit«, S. 826.

¹²⁶ M. Foucault: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*, S. 180.

¹²⁷ Vgl. auch Ulrike Klöppel: »Foucaults Konzept der Problematisierungsweise und die Analyse diskursiver Transformationen«, in: Achim Landwehr (Hg.), *Diskursiver Wandel*, Wiesbaden 2010, S. 255–263.

¹²⁸ Insbesondere aufgrund des Befunds verschiedener, je dominanter und von einander abgrenzbarer respektive sich ablösender Wissensordnungen in *Die Ordnung der Dinge*, der in kritischer Absetzbewegung zur philosophischen Ideengeschichte der 1960er erfolgten methodologischen Reflexionen in der *Archäologie des Wissens* sowie des besonders für die ›mittlere Rezeptionsgeneration‹ wichtigen Aufsatzes »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« gilt Foucault als Autor der Diskontinuität. Unter dem losen Dach des Poststrukturalismus hat dies zeitweilig zu einer affirmativen und

Die Frage nach Problematisierungen bietet einen Zugang zur »Geschichte der Wahrheit«¹²⁹, der skeptisch gegenüber anthropologischen Universalien ist, der diese aber gleichfalls weder als bloße Trugbilder noch schlicht als historische Varianz abtut, sondern der nach den Bedingungen sucht, die es den Regeln des Wahr- und Falschsagens folgend erlauben, ein Subjekt auf diese oder jene Art zu objektivieren oder es einzurichten, dass ein Subjekt ein spezifisches Selbstverhältnis ausbildet. Ebenso geht die Analyse nicht davon aus, dass der Missbrauch einer Macht dort Subjekte/Objekte schafft, wo es zuvor nichts gab, sondern dass verschiedenartige, in der Analyse herauszuarbeitende Machtbeziehungen respektive Regierungsformen der Individuen in differenten Objektivierungsmodi des Subjekts »bestimmend«¹³⁰ waren/sind. Wenn Problematisierungen »Gegenstände, Handlungsregeln und Selbstbeziehungsmodi«¹³¹ definieren, veränderte Wahrheitsspiele, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse, so werden diese nicht durch einen di-

überbetonenden Haltung gegenüber kultureller, zeichenhafter Instabilität und Fluidität geführt. In erster Linie sind dies jedoch philosophisch wie theoretisch begründete und historisch belegte Angriffe gegen Positionen, die mit einem ahistorischen Subjektkonzept arbeiten, die die Genese von Wissen und Wissenschaften als kontinuierliche Reifung begreifen und von linearen Verlaufskonzeptionen ausgehen: kontinuierliche Geschichte als unerlässliches Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts. Anstatt sich jedoch allzu sehr auf das Diskontinuierliche zu verstehen, sollten Ereignis und Struktur nicht als gegensätzlich begriffen werden. Im Nietzsche-Aufsatz richtet sich Foucaults Beharren auf das Diskontinuierliche denn auch zuvorderst gegen (geschichts-)philosophischen Finalismus, seine Gegenspieler sind Theorien, die »die metahistorische Entfaltung idealer Bedeutungen und endloser Teleologien« behaupten. In der Analyse gilt es folglich, weder eine verborgene Kontinuität wiederfinden zu wollen noch diese schlicht durch Diskontinuität zu ersetzen, sondern Problematisierungen aufzuspüren, die Transformationen ausgelöst haben. »Sie wissen sehr wohl«, so Foucault in einem Gespräch mit Historiker:innen, »dass es keinen größeren ›Kontinuisten‹ gibt als mich: Das Auffinden einer Diskontinuität ist nichts anderes als das Konstatieren eines zu lösenden Problems.« Für die Zitate siehe Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« [1971, Nr. 84], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970–1975*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2002, S. 166–191, hier S. 167; und für das zweite ders.: »Diskussion vom 20. Mai 1978«, S. 29; für eine Diskussion der starken Betonung der Diskontinuität in Bezug auf *Die Ordnung der Dinge* sowie zum Zusammendenken von Struktur und Ereignis vgl. ders.: »Gespräch mit Michel Foucault«, S. 189–193; ders.: *Archäologie des Wissens*, z.B. S. 23.

¹²⁹ M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 19.

¹³⁰ M. Foucault: »Foucault«, S. 782.

¹³¹ M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 706.

alektischen Umschlag wirksam, folgen keiner plötzlichen Entdeckung und sind auch mitnichten sogleich »bestimmend«.¹³² Vielmehr leiten sie »eine Vielfalt von oft geringfügigen, verschiedenartigen und verstreuten Prozessen [an], die sich überschneiden, wiederholen oder nachahmen, sich aufeinander stützen, sich auf verschiedenen Gebieten durchsetzen, miteinander konvergieren – bis sich allmählich die Umrisse einer allgemeinen Methode abzeichnen.«¹³³ Erfindung/Geburt, Ausweitung/Ausbreitung und Opposition/Widerstand sind daher als korrelierende und konstituierende Prozesse sozialer Organisation zu begreifen. Problematisierungen verschieben das relationale Beziehungsgefüge der Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst, ohne sofort durchschlagend erfolgreich zu sein. Um solch relationale Gefüge als historisch spezifische, zusammenhängende, strategische Verkettungen auszuweisen, die sich nach und nach ausbreiten, werden sie im folgenden Abschnitt heuristisch als Dispositive gefasst. Als heterogene Ensemble umfassen diese Komplexe von Praktiken, die zu einem bestimmten historischen Augenblick akzeptiert werden konnten, »bis hin zu dem Punkt, dass sie als etwas ganz Natürliches, Evidentes und Unverzichtbares erscheinen«.¹³⁴

3.2 Dispositiv und Affekt

Das Dispositiv dient als Instrument für das weitere Verfahren, um vor dem Hintergrund der soeben ausgebreiteten Methodologie und Analytik konkrete relationale Beziehungsgefüge als strategische Ensembles und Kräfteverhältnisse zu fassen, in denen sich Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst auf je spezifische und zu analysierende Weise miteinander verschränken. So werden historisch-gegenwärtige, soziokulturelle Ordnungen erzeugt, die stets auch affektive sind.¹³⁵ Dispositive werden daher begriffen als kulturelle, soziale, räumliche, zeitliche und materiale Arrangements, die die bloße Möglichkeit wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens bedingen. Wenn also Affekte, wie Butler schreibt, »von

¹³² M. Foucault: »Foucault«, S. 782.

¹³³ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 177. Hier sowie auch in Bezug auf die Konzeption der *Mikrophysik der Macht* zeigt sich Foucault als Lesser Tardes; vgl. dazu, wenn auch leider einzig mit Blick auf die Machtanalytik und folglich zentrale Elemente von Foucaults zusammenhängender Perspektive aussparend, Sergio Tonkonoff: *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution* (= Palgrave Studies in Relational Sociology), Basingstoke 2017, S. 67–89.

¹³⁴ M. Foucault: »Diskussion vom 20. Mai 1978«, S. 28.

¹³⁵ Vgl. Andreas Reckwitz: »Praktiken und ihre Affekte«, in: *Mittelweg* 36.24 (2015), S. 27–45, hier S. 35.

Anfang an [...] von anderswoher vermittelt«¹³⁶ werden, so wird hier dispositivanalytisch danach gefragt, welche (überhaupt) möglichen Affekte ein historisches, soziokulturelles Ordnungsgeschehen, ein relationales, mehrdimensionales Beziehungsgefüge, hervorbringt.¹³⁷ Dispositive wirken dabei »transversal«¹³⁸ zu differenten soziokulturellen Feldern, die in gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen häufig sowie soziologischen Differenzierungstheorien stets als getrennt vorausgesetzt (und zugleich als solche erst geschaffen) werden. Das Dispositiv dient also einerseits der Analyse konkreter, auch affektiver Beziehungsgefüge und ermöglicht zudem sowohl historische Trans-/Formationsprozesse als auch ein nicht-repräsentationales Verständnis des Materiellen miteinzubeziehen. Andererseits weist ein Dispositiv gewissermaßen auch immer über sich hinaus und ist insofern selbst Element »komplexer Gefüge«.¹³⁹ Da dies jedoch in der Forschung in unterschiedlichem Maße eingelöst wird und die Aspekte historischer Trans-/Formationen häufig ganz wegfallen, ist es dienlich zu den viel zitierten Gesprächspassagen des »unorthodoxe[n] Materialist[en]«¹⁴⁰ Foucault ein weiteres Mal zurückzukehren, welche die wesentlichen Bestimmungen eines Dispositivs umreißen.¹⁴¹

¹³⁶ Judith Butler: »Über Lebensbedingungen«, in: *Krieg und Affekt*. Hrsg. von Judith Mohrmann/Juliane Rebentisch/Eva von Redecker, Zürich, Berlin 2009, S. 11–52, hier S. 35 (eigene Herv.).

¹³⁷ Vgl. auch die ähnlichen Ansätze von Ben Anderson: »Affect and Biopower: Towards a Politics of Life«, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 37 (2012), S. 28–43; die machtsensible Affektdefinition von Otto Penz/Birgit Sauer: *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*, Frankfurt/Main, New York 2016, S. 48–55; Jan Slaby: »Affective Arrangement«, in: Jan Slaby/Christian v. Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, New York u.a. 2019, S. 109–118; sowie den sich bei Foucault anleanenden und zugleich von ihm abgrenzenden Entwurf von Robert Seyfert: »Das Affektiv. Zu einem neuen Paradigma der Sozial- und Kulturwissenschaften«, in: Martina Löw (Hg.), *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt/Main, New York 2014, S. 797–804.

¹³⁸ M. Foucault: »Subjekt und Macht«, S. 273; auch Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, S. 49.

¹³⁹ M. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 22.

¹⁴⁰ Martin Saar: »Rezension von ›Roberto Nigro: Wahrheitsregime. Zürich, Berlin 2015‹«, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur* 4 (2016), S. 1–10, hier S. 6.

¹⁴¹ Bei den zahlreichen und sich nicht selten widersprechenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Operationalisierungen des Dispositivs lassen sich (auch hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Materiellen) grob drei Zugänge unterscheiden: Zum einen bestehen solche Ansätze, die am Primat des Diskursiven festhalten (Keller, Link). So sind für Keller Dispositive in erster

Ein Dispositiv als historisch konkretes Zusammenspiel von Wahrheitsspielen, strategischen Machtbeziehungen und Selbstpraktiken umfasst drei Dinge: Es ist erstens ein »entschieden heterogenes Ensemble«¹⁴², welches aus diversen Elementen besteht wie »Diskursen, Institutionen,

Linie »Infrastrukturen eines Diskurses« und dementsprechend dem Diskurs untergeordnet. In diesem Sinne hat beispielsweise Andresen einen Vorschlag formuliert, Kindheit als Dispositiv zu begreifen, in dem die relationale und materiale Bezogenheit von Körpern, Räumen und Dingen und ihre reziproken Hervorbringungen folglich gänzlich unberücksichtigt bleiben. Zum Zweiten lassen sich solche Zugänge ausmachen, die mit dem Dispositiv vor allem das Zusammenspiel diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken zu fassen versuchen und eben darin den ausschlaggebenden Vorteil sehen (Bührmann/Schneider, Jäger). Und schließlich existieren zum Dritten Ansätze, die nicht von einer Differenz diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken ausgehen, sondern als wesentliche Stärke dieser Konzeption betonen, dass das Verhältnis von Kulturalität und Materialität mit dieser nicht dualistisch, sondern symmetrisch gedacht wird (Reckwitz, Bröckling/Krasmann); vgl. Reiner Keller: »Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 8 (2007), Art. 19 [46 Absätze]; auch in seiner Kritik an Barad hält Keller an der Infrastrukturmetapher fest, ders.: »Neuer Materialismus und Neuer Spiritualismus?«, S. 25; Jürgen Link: »Dispositiv«, in: Clemens Kammler et al. (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2008, S. 237–242; Sabine Andresen: »Kindheit als Dispositiv. Ein Zugang erziehungswissenschaftlicher und historischer Kindheitsforschung«, in: Ludwig A. Pongratz et al. (Hg.), *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*, Wiesbaden 2004, S. 158–175; A. D. Bührmann/W. Schneider: *Vom Diskurs zum Dispositiv*; Siegfried Jäger: »Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse«, in: Reiner Keller et al. (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden*, Opladen 2001, S. 81–112; A. Reckwitz: »Kultur und Materialität«, S. 93–94; Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann: »Ni méthode, ni approche. Zur Forschungsperspektive der Gouvernementalitätsstudien – mit einem Seitenblick auf Konvergenzen und Divergenzen zur Diskursforschung«, in: Johannes Angermüller/Silke van Dyk (Hg.), *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*, Frankfurt/Main, New York 2010, S. 23–42.

¹⁴² Michel Foucault: »Ein Spiel um die Psychoanalyse«, in: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 118–175, hier S. 119. Die Übersetzungen dieses Gesprächs, die hier zitierte von Metzger des Merve Verlags sowie die neuere von Gondek in den *Schriften*, weichen an zentralen Stellen zum Teil erheblich voneinander ab; ich verwende jeweils die dem französischen Original am nächsten kommende.

architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen«, es umfasst »Gesagtes ebenso wie Ungesagtes«.¹⁴³ Das Dispositiv ist nicht die bloße Vielfalt heterogener Elemente, sondern ist das »Netz«,¹⁴⁴ das mensch zwischen all diesen möglichen Elementen in der und durch die Analyse herstellen kann. Zweitens ist ein Dispositiv »die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann«.¹⁴⁵ So dient beispielsweise ein und derselbe Diskurs dem einen Element als Programmatik, dem anderen als Rechtfertigung und noch einem anderen als Verschleierung, wobei es zwischen diesen diversen Elementen »Positionswchsel und Veränderungen in den Funktionen [gibt], die ebenfalls sehr unterschiedlich sein können«.¹⁴⁶ Schließlich ist ein Dispositiv drittens eine Art »Formation, deren Hauptfunktion zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt darin bestanden hat, auf einen Notstand (urgence) zu antworten«.¹⁴⁷ Es hat daher »eine dominante strategische Funktion«.¹⁴⁸ Die Strukturierung und Verfasstheit eines Dispositivs folgt also auf der dritten Ebene einer (nicht individualistisch zu verkürzenden) Intention, wie sie oben in Bezug auf Machtbeziehungen dargestellt wurde. Die Einheit, durch welche die Formation eines Dispositivs gedacht ist, ist diejenige einer bestimmten Funktion, einen (ausgemachten) »Notstand« zu beheben – der der Problematisierung entspricht.

Ein Dispositiv als historisch-gegenwärtiger Strukturkomplex heterogener Elemente umfasst also drei Ebenen. Darüber hinaus ist es noch durch zwei weitere wesentliche Eigenschaften charakterisiert, die seine Genese bedingen und die historische Prozesse weder einzig als diskontinuierlich noch als teleologisch oder sonst wie gerichtet zu denken ermöglichen. Ausgangspunkt eines historischen Dispositivs ist die »Prävalenz eines strategischen Ziels«, erst daran anschließend konstituiert sich das eigentliche Dispositiv als »Ort eines doppelten Prozesses«.¹⁴⁹ Foucault argumentiert, dass ein Dispositiv sich zum einen durch einen *Prozess einer funktionalen Überdeterminierung* auszeichnet, »da jeder positive wie negative, gewollte oder ungewollte Effekt mit allen anderen in Resonanz oder in Widerspruch treten wird und nach einer Wiederaufnahme, einer

¹⁴³ M. Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault«, S. 392. Das »Ungesagte« ist keineswegs, wie manchmal zu lesen, das Verdrängte in einem irgendwie psychologischen Sinne, es ist schlicht das Ungesagte, zum Beispiel das implizit Andere einer normierenden Praktik.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., S. 393.

¹⁴⁷ M. Foucault: »Ein Spiel um die Psychoanalyse«, S. 120.

¹⁴⁸ M. Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault«, S. 393.

¹⁴⁹ Ebd.

Wiederanpassung heterogener Elemente verlangt, die hier und da entstehen.¹⁵⁰ Diese überdeterminierenden Prozesse einer ›siegreichen Lösung‹, die ausgemachte Defizite beseitigen sollen, lösen also zudem nicht intendierte reorganisierende und rearrangierende Effekte aus. Da ein Dispositiv jedoch nicht nur einem Prozess der Überdeterminierung, sondern gewissermaßen auch einem der Unterdeterminierung unterliegt, zeichnet es sich zum anderen durch einen *Prozess einer ständigen strategischen Ausfüllung* aus. Hubig veranschaulicht dies mit Wittgenstein am Beispiel einer jeden Regel, die nicht alle Praktiken zu erfassen und zu regulieren vermag, die unter ihr konzipiert werden können.¹⁵¹ Diese unwillkürlichen und zunächst negativen Auswirkungen werden dann – im Zuge eines Prozesses strategischer Ausfüllung – in etwas Positives transformiert und neuen positiven Verwendungsweisen zugeführt.¹⁵²

Ausgehend von den drei Analyseachsen Wissen, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse, bezeichnet Dispositiv also heuristisch zum einen das Netz, das aus einem Ensemble heterogener Elemente besteht, zum Zweiten die inneren relationalen Strukturierungen sowie wandelnden Funktions- und Beziehungsbestimmungen dieser Elemente und zum Dritten eine »dominante strategische Funktion«¹⁵³, welche einem Dispositiv eine strategisch gerichtete wie richtende Einheit stiftet und die Taktiken von Praktiken anleitet. Ausgangspunkt und dem eigentlichen Dispositiv vorausgehend sind ein (ausgemachter) Notstand sowie das strategische Ziel von dessen Behebung (Problematisierung). Angetrieben wird es durch die beiden Prozesse einer funktionalen Überdeterminierung einerseits und einer ständigen strategischen Ausfüllung andererseits. Auf diese Weise generieren Dispositive heterogene Ordnungen, wobei Ordnung in einem zweifachen Sinne zu verstehen ist: zum einen als Ordnungsmuster, die die Bedingungen der Möglichkeit strukturieren, dass etwas historisch-gegenwärtig tatsächlich erscheint, existiert, ist, und zum anderen als Ordnungsprozesse, als Praktiken, die zu- und verlassen, die anordnen und verwerfen. »Wirklichkeitsordnungen haben dieses Doppelgesicht, sowohl Tatsachenordnungen als auch normative Ordnungen zu sein. Sie sind sowohl ›konstitutiv‹ als auch selektiv.«¹⁵⁴ Eine historisch-dispositive Ordnung ist daher nicht nur eine semiotisch-sinnhafte, sondern – sofern eine Differenz zwischen beiden besteht – auch eine sinnliche und affektive. In ihr kreuzen sich, wie Deleuze es ausdrückt, Kurven und Linien des Sichtbaren und Sagbaren, sodass jede his-

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. Christoph Hubig: »Dispositiv« als Kategorie«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 9 (2000), S. 34–47, hier S. 45.

¹⁵² Vgl. M. Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault«, S. 393–394.

¹⁵³ Ebd., S. 393.

¹⁵⁴ Petra Gehrung: *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt/Main, New York 2004, S. 45.

torische Epoche, »jede historische Formation eine Verteilung des Sichtbaren und des Sagbaren auf sich selbst«¹⁵⁵ ist. Ein Dispositiv generiert mithin Ordnungen, »um sehen zu machen oder sehen zu lassen, [...] um sprechen zu machen oder sprechen zu lassen«.¹⁵⁶ Diese schaffen historische Bedingungen, die »Wahrnehmung[en] veranlass[en] und ermöglichen[en]«,¹⁵⁷ sie bilden »[multisensorielle] Komplexe von Aktivität und Passivität, von Aktion und Reaktion«¹⁵⁸ und sind als solche affektiv.

Der Begriff des Affekts erscheint als ein nicht klar zu bestimmender. Seine Konnotationen sind so zahlreich wie sich mitunter ausschließend und die Abgrenzungen zu Begriffen wie Emotion, Gefühl oder Stimmung stehen dieser Vieldeutigkeit in nichts nach.¹⁵⁹ Doch anders als diese Begriffe, die ob ihrer philosophiehistorischen und alltagssprachlichen Verwendung eine auf das Innere der Menschen bezogene Perspektive implizieren, Gefühle dann beispielsweise tief im Subjekt angesiedelt erscheinen oder – ob nun unterstützend oder korrumpernd – dem Verstand gegenständlich, unterläuft ein relationaler Begriff des Affekts solche Dichotomien.¹⁶⁰ Das seit den 1990er Jahren sich entwickelnde interdisziplinäre Feld der Affect Studies, welches generell einem relationalen anstelle eines dualistischen Verständnisses folgt, ist zentralerweise inspiriert von Deleuze und mit ihm von der Philosophie Spinozas.¹⁶¹ Unter Affekt versteht dieser

¹⁵⁵ G. Deleuze: *Foucault*, S. 70. Die Analytik folgt also der Annahme, »daß jede historische Formation all das sieht und sichtbar macht, was sie gemäß ihren Bedingungen der Sichtbarkeit zu sehen vermag, so wie sie alles sagt, was sie gemäß ihren Aussagebedingungen sagen kann. Es gibt niemals ein Geheimnis, obgleich nichts unmittelbar sichtbar oder direkt lesbar ist;« ebd., S. 85.

¹⁵⁶ Gilles Deleuze: »Was ist ein Dispositiv?«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/Main 1991, S. 153–162, hier 154.

¹⁵⁷ Eva Schürmann: *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*, Frankfurt/Main 2008, S. 142.

¹⁵⁸ G. Deleuze: *Foucault*, S. 84.

¹⁵⁹ Für historische Überblicke vgl. Michael Hoff: »Die Kultur der Affekte. Ein historischer Abriss«, in: Antje Krause-Wahl et al. (Hg.), *Affekte. Analysen ästhetisch-medialer Prozesse*, Bielefeld 2006, S. 20–35; Philipp Stoellger: »Orten statt Ordnen. Probleme der Ordnung und der Ortung der Affekte«, in: *Hermeneutische Blätter* 1/2 (2004), S. 23–35.

¹⁶⁰ Aus der Vielzahl an Literatur sei hier auf die leserwerte Studie von Hastedt verwiesen, in welcher Gefühl als Oberbegriff fungiert, unter dem Leidenschaften, Emotionen und sinnliche Wahrnehmungen subsumiert werden. Aufgrund dieser Begriffswahl ist Hastedt gezwungen, sich Diskussionen etwa zur Gefühl/Verstand-Dichotomie hinzugeben, die der Affektbegriff grundsätzlich unterläuft; vgl. Heiner Hastedt: *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, Stuttgart 2005, S. 11–46.

¹⁶¹ Im Kapitel 2 habe ich die diesbezügliche Relevanz von Althusser (als Leser Spinozas und Lehrer Braidottis) und Deleuze bereits betont, eine Geschichte

im dritten Teil seiner *Ethik* »Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht der Körper vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Idee dieser Affektionen«.¹⁶² Im Gegensatz zu Descartes' Dualismus entwickelt Spinoza also einen Parallelismus, dem folgend menschliche Affekte stets beides sind: Sie sind eine körperliche und sogleich mentale Dynamik, sie sind gleichzeitig körperliche Relation und die Idee dieser Relation.¹⁶³ Ein solcher Affektbegriff umfasst ein korrelierendes, dynamisches Zusammen- und Wechselspiel von Affizieren und Affiziert-Werden aller beteiligten Körper. Und da Affizieren und Affiziert-Werden zwei Facetten des gleichen Ereignisses sind, wird eine Unterteilung in Subjekt und Objekt grundlegend unterlaufen.¹⁶⁴

In dieser relationalen Bestimmung des nicht hintergehbaren Zusammenhangs von Affizieren und Affiziert-Werden unterläuft der Affektbegriff also eine jede Subjekt/Objekt-Dichotomie, weshalb er als Stimulus leib-körperlicher, habitueller, subjektivierter Stimmungen begriffen werden kann. Spinoza weiter folgend, verweisen Affekte auf Übergänge, Übertragungen und Interaktionen, »die bei der Begegnung von Körpern emergieren«¹⁶⁵ und die sich im Prozess respektive Ereignis wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens formieren, sodass mensch im Affekt »niemals alleine«¹⁶⁶ ist. Dieses Ereignis kontrolliert einen Übergang, bei dem der

der ›affektiven Wende‹ wüsste auch Massumis Arbeiten aus den 1990er Jahren sowie dessen Übersetzungen einiger Texte von Deleuzes und Guattaris ins amerikanische Englisch zu würdigen. Zur weiteren Etablierung und Verbreitung in den Sozial- und Kulturwissenschaften haben dann sicher die folgenden beiden Sammelbände beigetragen: Patricia T. Clough (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, London 2007; Melissa Gregg/Gregory J. Seigworth (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham (NC), London 2010.

¹⁶² Baruch de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt Werke in drei Bänden, Bd. 1, hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2006 [1677], S. 114.

¹⁶³ Vgl. Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin 1988, S. 64–68; Jan Slaby/Rainer Mühlhoff: »Affect«, in: Jan Slaby/Christian v. Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, New York u.a. 2019, S. 27–41, hier S. 30 ff.

¹⁶⁴ In einer frühen Erzählung von Amos Oz findet sich eine poetische Beschreibung dieses omnipräsenten, in der Soziologie jedoch selten reflektierten Geschehens: »Was ist der verborgene Faden zwischen Leblosem und Lebendem? [...] Sinnliche Ströme pulsieren in ihm, die von Körper zu Körper springen, von Lebewesen zu Lebewesen, von Zittern zu Zittern.« Amos Oz: »Land der Schakale« [1963], in: *Wo die Schakale heulen. Erzählungen*, Berlin 2018, S. 9–30, hier S. 17.

¹⁶⁵ R. Seyfert: *Das Leben der Institutionen*, S. 69.

¹⁶⁶ Brian Massumi: »Bewegungen navigieren. Brian Massumi im Interview mit Mary Zournazi«, in: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin 2010, S. 25–68, hier S. 29.

Körper von einem Tätigkeitsvermögen zu einem vermehrten oder verminderten Tätigkeitsvermögen übergeht – ein Übergang, der Massumi zufolge »gefühlt« wird,¹⁶⁷ wobei Aktion und Reaktion beziehungsweise Spontaneität und Rezeptivität nicht als Gegenbild oder passivische Umkehrung zu begreifen sind, sondern als je »irreduzibles Gegenüber«: »Anregen, veranlassen, produzieren [...] sind aktive Affekte, und angeregt werden, veranlasst werden, zum Produzieren bestimmt werden und einen ›Nutzen‹ bewirken, sind reaktive Affekte«.¹⁶⁸ Affekte sind also strukturierende Erfahrungen, die nicht figurativ, personal oder lokal von einem Punkt ausgehend emergieren, sondern von einem Netz heterogener Elemente menschlicher und jeglicher nichtmenschlicher Körper. Daher ist es für sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen nicht gewinnbringend, überpersönliche Affekte kategorisch von persönlich-biographischen Emotionen zu trennen und auf diese Weise wieder eine Dichotomie zu errichten, die eigentlich überwunden werden sollte. Gleichfalls gilt aber auch, dass das Affektive nicht auf artikulierbare Gefühle zu reduzieren ist. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass es keinen Moment gesellschaftlicher Wirklichkeit gibt, der nicht auch affektiv und in welchem das Selbst nicht affektiv gestimmt wäre. Auf Ebene des Subjekts bedeutet dies, dass das Erfassen der Welt eine erfasste Welt voraussetzt (Bourdieu), die das Verhältnis des Selbst zur Welt auch affektiv anleitet. In diesem Sinne sind Emotionen

»nicht auf eine bestimmte Phänomenologie (Erlebnisqualität) [zu] reduzieren, sondern sind wesentlich intentional (auf etwas in der Welt gerichtet) und haben einen repräsentationalen Inhalt (stellen die Welt als in bestimmter Weise seiend dar). Dabei entspricht der repräsentationale Inhalt einer Emotion einer Bewertung des Repräsentierten.«¹⁶⁹

Diese ›intentional-wertende Repräsentationalität‹ der Wirklichkeit durch das Subjekt entspringt nicht einer tiefen Innerlichkeit des Subjekts, sondern dem relationalen Beziehungsgefüge, von dem es ein wesentliches Element ist. So ist es nicht plausibel, Affekte außerhalb kultureller Ordnungen (im obigen Sinne) zu verorten, denn bereits das Wahrnehmen von etwas setzt einen gewissen Grad der Vertrautheit mit diesem Etwas voraus.¹⁷⁰ Warum und wie mensch sich von einem menschlichen oder

¹⁶⁷ Vgl. Brian Massumi: »Über Mikroperzeption und Mikropolitik. Interview mit Brian Massumi von Joel McKim«, in: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin 2010, S. 69–103, hier S. 70.

¹⁶⁸ G. Deleuze: *Foucault*, S. 100–101.

¹⁶⁹ Sabine A. Döring: »Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute«, in: Sabine A. Döring (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/Main 2009, S. 12–65, hier S. 15.

¹⁷⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels: »Vom Rhythmus der Sinne«, in: *Sinnesschwelten. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, Frankfurt/Main 1999, S. 53–85, hier S. 69.

nichtmenschlichen, materialen Körper affizieren lässt oder ob überhaupt, ist also höchst verschieden und (sollte) Analysegegenstand der Soziologie (sein).¹⁷¹

Affekte entstehen demzufolge in je spezifischen historischen sowie kulturellen Formationen heterogener Elemente, was impliziert, dass affektive Interaktionsketten nicht zu allen Zeiten und Orten dieselben sein können. Deleuze spricht in diesem Zusammenhang von »Gefüge[n] des Begehrrens« als gewissermaßen »Mikro-Dispositive[n]«, die die Verhältnisse des Subjekts zu den menschlichen, nichtmenschlichen und materialen Körpern anleiten, ja funktionieren lassen, die niemals allein natürliche oder spontane Verhältnisse sind, sondern historische und soziale/kulturelle.¹⁷² Insofern hier grundsätzlich von einem relationalen Beziehungsgefüge ausgegangen wird, lassen sich die in diesem wirkenden ›mächtigen‹ Kräfteverhältnisse mithilfe des Affektbegriffs begrifflich fassen.

»Jede Kraft besitzt zugleich die Fähigkeit, (andere) Kräfte zu affizieren und (von wiederum anderen) affiziert zu werden, so daß jede Kraft Machtbeziehungen impliziert und jedes Kräftefeld die Kräfte entsprechend dieser Beziehungen und ihrer Variationen verteilt. Spontaneität und Rezeptivität erhalten damit einen neuen Sinn: affizieren, affiziert werden.«¹⁷³

¹⁷¹ Diese Aufforderung habe ich erstmals formuliert in Christoph T. Burmeister: »Angst im Präventionsstaat. Das Regieren moderner Kindheit im Wandel«, in: Sigrid Betzelt/Ingo Bode (Hg.), *Angst im neuen Wohlfahrtsstaat. Kritische Blücke auf ein diffuses Phänomen*, Baden-Baden 2018, S. 183–207, hier S. 187; vgl. auch Sandra Matthäus: »Towards the Role of Self, Worth, and Feelings in (Re-)Producing Social Dominance. Explicating Pierre Bourdieu's Implicit Theory of Affect«, in: *Historical Social Research* 42 (2017), S. 75–92.

¹⁷² »Zum Beispiel ist das Feudalwesen ein Gefüge, das neue Verhältnisse zum Tier (dem Pferd), zur Erde, zur Deterritorialisierung (Ritter-Wettkämpfe, die Kreuzzüge), zu den Frauen (die ritterliche Liebe) ... usw. aufbringt. Vollkommen verrückte, aber immer historisch bestimmmbare Gefüge.« Gilles Deleuze: *Lust und Begehrren*, Berlin 1996 [1977], S. 19–20. Es geht Deleuze, dessen Begehrsbegriff nicht psychologisch missverstanden werden sollte, an dieser Stelle auch um eine Differenz seiner Philosophie zu der Foucaults entlang der Frage, wie die Macht begehr werden könne. Der diesen Überlegungen zugrundeliegende Machtbegriffs Foucaults ist jedoch noch nicht der vollentfaltete, wie er oben dargestellt wurde. Dessen hervorbringende und anreizende Dimension betont Foucault auch deswegen so entschieden, um nicht auf psychoanalytische Episteme zurückgreifen zu müssen zur Erklärung der aktiven Rolle des Subjekts in den Prozessen der Fremd-/Selbstkonstitution; vgl. dazu Michel Foucault: »Die Maschen der Macht« [1982, Nr. 297], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 224–244, hier S. 243.

¹⁷³ G. Deleuze: *Foucault*, S. 101.

Im Anschluss an die neuere Affektsoziologie lässt sich davon ausgehen, dass affektive Interaktionsketten von der Affizierbarkeit beziehungsweise Rezeptivität der beteiligten Körper abhängen, was auf eine Art »Training und Erziehung«¹⁷⁴ der historisch, sozial und kulturell verschiedenen Formen der Rezeptivität verweist und was den Begriff des Dispositivs rechtfertigt, lassen sich mit diesem doch die versammelten Körper und Elemente spezifischer relationaler Beziehungsgefüge und insofern überhaupt möglicher Affizierungskonstellationen bestimmen.¹⁷⁵

3.3 Angst (und Hoffnung) als Affekte im Dispositiv

- Angst (und Hoffnung) als Erwartungsaffekte gegenwärtiger Zukunft

Ein Affekt, der für die Analyse des Problems Kind von besonderer Relevanz ist – wie sich vor allem im anschließenden vierten Kapitel »Glücksversprechen und Gefahrenkultur« zeigen wird – ist der Affekt der Angst. Moderne Kindheit ist unter anderem durch eine Differenz zwischen Kind und Erwachsenem charakterisiert, die das Kind durch einen Entwicklung genannten Prozess überbrückt und der zwingend der erzieherischen Fremd-/Selbstführung bedarf. Das heißt, Erziehungspraktiken sind stets auf eine Zukunft bezogen, die gegenwärtig imaginiert wird und insofern mit Angst (und Hoffnung) verbunden ist. Aus diesem Grund gilt es hier den Affekt Angst (und Hoffnung) dispositivanalytisch zu fassen. So werde ich zunächst recht allgemein Angst für sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen näher bestimmen, wozu Angst als Affekt ausgewiesen wird, zu dem, wie zu sehen sein wird, unweigerlich auch dessen Komplementäraffekt Hoffnung gehört. Im weiteren Gang der Argumentation werden beide als Erwartungsaffekte um beziehungsweise auf eine zukünftige Gegenwart definiert, die je unterschiedlich in gegenwärtiger Zukunft evoziert und als solche wirksam werden. Abschließend werden zentrale moderne Spezifika der beiden Erwartungsaffekte skizziert, die angesichts des Auseinandertretens von Vergangenheit, Gegenwart und

¹⁷⁴ R. Seyfert: »Das Affektiv«, S. 802.

¹⁷⁵ In Teilen der neueren Affektsoziologie bzw. den Affect Studies wird auch das kulturelle Ordnungen irritierende, störende und überschreitende Potenzial von Affekten betont, als ein noch nicht eingehegtes Element. Ein solches Potenzial des Affekts, wie es etwa Massumi betont, soll hier nicht in Abrede gestellt werden, doch liegt der Fokus auf den Praktiken der Trans-/Formation kultureller Ordnungen, die, das sollte deutlich geworden sein, auch affektiv sind; vgl. J. Slaby/R. Mühlhoff: »Affect«, S. 37 ff; sowie z. B. B. Massumi: »Über Mikroperzeption und Mikropolitik«, S. 80.

Zukunft und dem Gewahrwerden der Kontingenz aller Handlungen wie ihrer Grundlagen auf das Problem Kind hinauslaufen.¹⁷⁶

Ob als phänomenologische Stimmung, existentielle Gestimmtheit oder aisthetische Wahrnehmung – deutlich wird stets, dass Angst etwas Leib-körperliches, habituelle, subjektivierte wie subjektivierende Erfahrung ist. Sie ist weder auf eine Individualpsyche noch auf physiologische Reaktionen oder psychologische Pathologisierungen zu reduzieren, eher ist von einer ganzen Bandbreite verschieden skalierbarer individuell-kollektiver Stimmungen und Gestimmtheiten auszugehen. Der Stimulus solch leibkörperlicher, habitueller Stimmungen sind Affekte und das soziokulturelle, raumzeitliche, historisch-materiale Arrangement, aus dem sie hervorgehen, lässt sich, wie oben dargestellt, als Dispositiv fassen. Angst ist also ein Affekt, sie ist, wie der Mentalitätshistoriker Delumeau in seiner klassischen Studie *Angst im Abendland* schreibt, »die schmerzhafte Erwartung einer Gefahr, die um so beunruhigender ist, als man sie nicht genau definieren kann: Sie ist ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit.«¹⁷⁷ Und auch Bauman betont in *Liquid Fear* den Aspekt der Unsicherheit, der Ungewissheit, wenn er Angst als »diffuse, scattered, unclear, unattached, unanchored, free floating, with no clear address or cause«¹⁷⁸ beschreibt. Ausgehend von diesen ersten Bestimmungen lassen sich sechs weitere Charakteristika von Angstoffekten zu heuristischen Zwecken systematisch unterscheiden und darstellen:

(1) Angst als Affekt, als habituelle, strukturierende Erfahrung entspringt immer kulturellen Ordnungen, die der Dispositivbegriff

¹⁷⁶ Eine Vorarbeit zu diesem Kapitel, auf die ich in Teilen zurückgreife, findet sich in Christoph T. Burmeister: »Der Affekt Angst und die (Soziologie der) Gegenwartsgesellschaft. Notizen über die Zukunft«, in: Susanne Martin/Thomas Linpinsel (Hg.), *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Beiträge zu einer Gesellschaftswissenschaft der Angst*, Wiesbaden 2020, S. 23–42.

¹⁷⁷ Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. 2 Bände. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 29. Diese Studie kann sowohl in Hinblick auf die Erforschung frühneuzeitlicher Ängste als auch eines mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes in der (Kultur-)Geschichtsschreibung als Klassiker gelten. So wegweisend diese Studie einerseits ist, so theoretisch unplausibel und empirisch unhaltbar ist andererseits ihre abschließende, an Elias anschließende These, der zu folge es in der Moderne zu einer Abnahme von Ängsten bzw. Angstgründen und einer zunehmenden Beherrschung von Angst kommen würde; vgl. für eine kontextualisierende Einordnung und bündige Darstellung der Rezeption sowie der Korrekturen Andreas Bähr: *Furcht und Furchtlosigkeit. Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2014, S. 23–33.

¹⁷⁸ Zygmunt Bauman: *Liquid Fear*, Cambridge 2006, S. 2.

aufzuschließen ermöglicht. Wenn beispielsweise mittelalterliche Bauern ihre von einer Folge unerklärlicher Missernten ausgelöste Angst mit Gottes (Un-)Gnade in Beziehung setzen oder Soldaten des Ersten Weltkrieges ihre Ängste als Instinkte beschreiben oder der junge Wittgenstein an der Ostfront eben dieses Krieges moralische Angstqualen leidet nicht des Gemetzels, sondern seiner Selbstbefriedigung wegen¹⁷⁹ oder spätmoderne Eltern aus Angst vor diffusen Gefahren ihren Kindern U-Bahnfahrten verbieten,¹⁸⁰ dann sind diese Ängste immer in kulturelle Ordnungen eingebettet, denen sie entspringen. Angst ist daher intentional und propositional: Denn gleich ob ungewisse Angst oder bestimmbare Furcht, stets ist es Angst oder Furcht *vor* etwas, wobei dieses *Etwas* zumeist einen Sachverhalt markiert, von dem eine unheilvolle und schädigende Wirkung vermutet wird.¹⁸¹ Und da das Kulturelle und das Materielle, wie oben dargestellt, keine Gegensätze bilden, sind auch die Dingarrangements relevant sowie die in einer kulturellen, dispositiven Ordnung vorherrschenden und ihr Struktur gebenden Kommunikationsmedien.¹⁸² Kurzum: Wenn Angst durch die »schmerzhafte Erwartung einer Gefahr«

¹⁷⁹ Die Herkünfte dieser Angst wie auch insbesondere der Angst des Folgebeispiels versucht diese Studie zu ergründen; vgl. konkret zu Wittgenstein Thomas W. Laqueur: *Die einsame Lust. Eine Geschichte der Selbstbefriedigung*, Berlin 2008, S. 416.

¹⁸⁰ In einem Interview berichten die Beastie Boys Michael Diamond und Adam Horovitz von den Anfängen ihrer Band und dem Aufwachsen im New York der früher 1980er Jahre. »Ich konnte wegbleiben, solange ich wollte«, konstatiert Diamond, »dabei war die U-Bahn damals nachts wirklich nicht sicher. Aber genau diese Freiheit war der Nährboden für unsere Band. [...] Heute wären die Beastie Boys nicht mehr möglich. Ich zum Beispiel bin ein ängstlicher, besorgter Vater, der seinen Kindern nicht diese Freiräume lässt.« Mit dieser elterlichen Angst ist Diamond in Nordamerika und Europa nicht allein. Dass sie wiederum Ausdruck der herrschenden, hier aufblitzenden kulturellen Ordnung ist, zeigt sich beispielsweise spiegelbildlich in der enormen medialen Aufmerksamkeit, die der Kolumnistin Skenazy zuteil wurde, als diese darüber schrieb, warum sie ihren neunjährigen Sohn allein die New Yorker U-Bahn fahren lässt. Als »America's Worst Mom« ist sie in die jüngere (Medien-)Geschichte der USA eingegangen; vgl. Christoph Dallach/Michael Diamond/Adam Horovitz: »Beastie Boys. Ein Gespräch über wilde Zeiten, das Erwachsenwerden und ewige Freundschaft«, in: *ZEITmagazin* vom 22.11.2018, S. 20–27, hier S. 22; Lenore Skenazy: »»America's Worst Mom?««, in: *New York Sun* vom 08.04.2008, <https://www.nysun.com/opinion/americas-worst-mom/74347/> vom 15.12.2019.

¹⁸¹ Vgl. Hinrich Fink-Eitel: »Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/Main 1993, S. 57–88, hier S. 70.

¹⁸² Vgl. Dirk Baecker: »Kulturen der Furcht«, in: Thomas Kissel et al. (Hg.), *Angst. Dimensionen eines Gefühls*, München 2011, S. 47–58.

und das »Gefühl allgemeiner Unsicherheit« und »Ungewissheit« charakterisiert werden kann, bedarf es kultureller Ordnungen, bedarf es historischer Möglichkeitsbedingungen, die diese oder jene Gefahren und Unsicherheiten erst hervorbringen und Angstfekte evozieren. Dies bedeutet wiederum auch, dass Angstfekte zwar analytisch bestimmt und insofern isoliert werden können, sie aber stets als Elemente eines dynamischen Beziehungsgefüges zu begreifen sind, in dessen kontrastiven Rahmen sie erst verständlich werden. So gehört zum Affekt Angst der Hoffnung, dass die schmerhaft erwartete Gefahr nicht eintreten möge. Hoffnung lässt sich gewissermaßen als (zuweilen sehr impliziter) »Affektgrund« der Angst verstehen: »Auch wenn Hoffnung nicht zum unmittelbaren Erfahrungsgehalt der Angst vor ... gehört, schwingt sie doch in der ihr vorausgesetzten Angst um ... mit, und zwar als Hoffnung auf die Erfüllung dessen, *worum* die Angst sich ängstigt. Das ›Worauf‹ der Hoffnung und das ›Warum‹ der Angst fallen zusammen.«¹⁸³ So bedingen sie sich gegenseitig: Wer hofft, der ängstigt sich (die Hoffnung könnte sich nicht erfüllen) und wer sich ängstigt, der hofft (die Angst war unbegründet). Die Affekte Angst und Hoffnung sind also komplementär miteinander verschränkt, sie schließen weder einander aus noch sind sie entgegengesetzt, sondern ergänzen sich als jeweiliger Gegensinn, der stets ebenso anwesend ist. Eine Analyse von Affekten der Angst sollte also auch die komplementären Affekte der Hoffnung miteinbeziehen, weil beide nur in ihrem zugleich kontrastiven wie sich bedingenden Zusammenspiel verständlich werden.

(2) Angst als gewissermaßen objektlos lässt sich von Furcht unterscheiden, die objektbezogen ist, gleichwohl beide intentional und propositional sind. Diese Unterscheidung findet sich bereits im Alten Testamente wie auch in der griechisch-römischen Antike und sie durchzieht in christlich-religiöser Prägung das mittelalterliche und frühneuzeitliche Europa. Durch den Aufstieg der Humanwissenschaften ist diese Differenz jedoch entschieden vervielfältigt sowie systematisiert und Angst von einigen Theoretikern der Moderne gar zum Existenzial erklärt worden.¹⁸⁴ So hat bekanntlich Kierkegaard in diesem Sinne und folgenreich zwischen Angst und Furcht unterschieden.¹⁸⁵ Auch bei Freud findet sich diese Dif-

¹⁸³ H. Fink-Eitel: »Angst und Freiheit«, S. 87 (Herv. i. O.).

¹⁸⁴ Vgl. Andreas Bähr: »Zu den kulturellen Funktionen von Furcht und Angst«, in: Hermann Kappelhoff et al. (Hg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2020, S. 155–159; Hartmut Böhme: »Vom *phobos* zur Angst. Zur Transformations- und Kulturgeschichte der Angst«, in: Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt/Main 2009, S. 154–184, hier S. 175, 183–184.

¹⁸⁵ Vgl. Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst. Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde*, Hamburg 2002 [1844], S. 40.

ferenz wieder, wenn er eine Realangst von neurotischen Ängsten sondert.¹⁸⁶ Ohne sich in existenzphilosophische oder psychoanalytische Diskussionen zu verstricken, lässt sich so eine ungewisse, objektlose Angst von einer objektbezogenen Furcht gewinnbringend trennen und kann als Angst/Furcht-Differenz für Analysezwecke dienlich sein. Keinesfalls soll so ›vernünftige Furcht‹ gegen ›irrationale Angst‹ ausgespielt werden, vielmehr sollte dieses Differentsetzen beziehungsweise Ins-/Verhältnis-Setzen von Angst und Furcht selbst Bestandteil der Analyse sein, gerade auch weil die deutsche Alltagssprache dieser Differenz nicht folgt.¹⁸⁷

(3) Die intentional-propositionale Struktur von Angst, Furcht und Hoffnung strukturiert Bedingungen möglicher Handlungen, die den Eintritt des vermuteten Schadens verhindern respektive den des erhofften ermöglichen sollen. In Bezug auf die Handlungsbedingungen unterscheiden sich Angst und Furcht voneinander, sie geraten in ein für die Analyse zentrales (Wechsel-)Verhältnis: Unter Rückgriff auf kulturgeschichtliche Studien lässt sich nämlich ein gewisser Angst/Furcht-Mechanismus ausmachen, durch den die Objektlosigkeit oder besser »Ungewissheit«¹⁸⁸ der Angst ein zu fürchtendes Objekt erhält, auf das Praktiken sich beziehen können beziehungsweise das in Praktikenkomplexe eingebunden ist/wird. In Delumeaus untersuchtem mittelalterlichen »Land der Angst« etwa ist die Kirche jene intellektuelle Instanz, welche Ängste zu definieren und eine Liste ihrer Handlanger:innen – die mit Satan im Bunde sind – zu benennen weiß: Türk:innen, Jud:innen, Ketzer:innen und Frauen, insbesondere Hexen. »Eine globale Todesangst wurde auf diese Weise in verschiedene Ängste zerlegt, die zwar jede für sich furchtbar, aber doch benannt und erklärt waren, denn schließlich hatten sich die Kirchenmänner Gedanken darüber gemacht und sie in Einzelheiten erläutert.«¹⁸⁹ Dieses Geschehen systematisierend, bezeichnet Kittsteiner es als Re-Personalisierung des Feindes.¹⁹⁰ Demzufolge besteht Angstbewältigung zuallererst darin, eine passiv erfahrene Situation der Ohnmacht in eine aktive Handlungsmöglichkeit zu überführen. Damit das Handeln irgendwo ansetzen kann, muss der Unbestimmtheit der Angst entgegentreten werden. Denn wenn Angst verbunden wird mit der Unmöglich-

¹⁸⁶ Vgl. Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (= Gesammelte Werke, Elfter Band), Frankfurt/Main 1944 [1917], S. 407 ff.

¹⁸⁷ Vgl. Henning Bergenholz: *Das Wortfeld Angst. Eine lexikographische Untersuchung*, Stuttgart 1980.

¹⁸⁸ Max Dehne: *Soziologie der Angst. Konzeptuelle Grundlagen, soziale Bedingungen und empirische Analysen*, Wiesbaden 2017, S. 35.

¹⁸⁹ J. Delumeau: *Angst im Abendland*, S. 39. Zu wesentlichen Teilen ist Delumeaus Studie einer Analyse dieser ›Suche nach den Schuldigen‹ gewidmet.

¹⁹⁰ Vgl. Heinz D. Kittsteiner: »Die Angst in der Geschichte und die Re-Personalisierung des Feindes«, in: *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg 2006, S. 103–128.

lichkeit zu handeln, dann scheint das Handeln am gefürchteten Objekt selbst gewissermaßen angstüberwindend zu sein, wobei etwas (scheinbar) Unverfügbares in den Bereich des abwehrenden oder gar des voreigfenden Handelns überführt wird. Angetrieben wird es, so lässt sich ergänzen, von der Hoffnung, den vermuteten und ängstigenden Schaden dadurch abwenden zu können. Dieser Mechanismus ist indes weniger schematisch als problematisierend zu verstehen, denn das angstüberwindende Handeln an einem ausgemachten gefürchteten Objekt kann Praktiken anleiten, die wiederum problematisiert werden und neue Ängste und Hoffnungen evozieren.¹⁹¹

(4) Das Kommunizieren von Angst löst einen politisch-moralischen Aktivismus aus, der das Bestehende als potenziell gefährdet markiert und vorgibt, es zu verteidigen durch die Arbeit an entsprechend hervorgebrachten ›wahren‹ Furchtobjekten. So weist Luhmann darauf hin, dass das Kommunizieren von Angst »immer authentische Kommunikation [ist], da man sich selbst bescheinigen kann, Angst zu haben, ohne daß andere dies widerlegen können«. Angst lässt sich daher als »Prinzip« verstehen, »was nicht versagt, wenn alle anderen Prinzipien versagen. Wer Angst hat, ist moralisch im Recht, besonders wenn er für andere Angst hat. Angst gewinnt so in der Kommunikation eine moralische Existenz. Sie macht es zur Pflicht, sich Sorgen zu machen und Maßnahmen zur Abwehr von Gefahren zu fordern.«¹⁹² Das Postulat des moralischen Rechts ist dabei nicht normativ, sondern streng nominalistisch zu verstehen. Angstkommunikation birgt auf diese Weise Prozesse einer Re-Personalisierung des Feindes und eines Ausmachens von Objekten der Furcht, wodurch eine vermeintlich passive Angststarre überführt wird in aktive Angstbewältigung. Das Kommunizieren von Angst löst daher stets einen gewissen Aktivismus aus, während die hoffende Position sich leicht dem Urteil des Naiven, Unwissenden ausgesetzt sieht, sie scheint trügerisch wie illusorisch und ihre Kommunikation zudem einen gewissen Passivismus zu begünstigen (weshalb sowohl die antiken als auch die neuzeitlichen Philosophen ihr gegenüber eher reserviert sind und Nietzsche sie als »das übelste der Übel«¹⁹³ bezeichnet). Dabei ist das durch aktivierende Angstkommunikation initiierte politische Differentsetzen etwa von ›problematisierten‹ und ›problematischen‹ Subjekten/Objekten so-

¹⁹¹ Vgl. Joanna Bourke: »Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History«, in: *History Workshop Journal* Nr. 55 (2003), S. 111–133, hier S. 126–129.

¹⁹² Niklas Luhmann: *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden 2008 [1986], S. 107.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band* (= Nietzsche's Werke, Erste Abtheilung, Band II), Leipzig 1900, S. 85.

wie von ›gefährdetem‹ und ›gefährlichem Leben‹ als Wahrheitsspiel zu fassen, mit dem Abgrenzungen und Grenzziehungen der herrschenden Ordnung einhergehen. Eine solche Politik der Angst postuliert einen gesellschaftlichen Ist-Zustand, den zu verteidigen sie durch die Arbeit an ausgemachten, soziale Normen vermeintlich verletzenden Furchtobjekten vorgibt. »If politics reproduces itself through defending ›what is‹ against the risk of injury or loss, then the ›truth‹ of politics is dependent on the reproduction of social norms, and their reification as ›life itself‹. To make truths is not only to make worlds, but also to make worlds in defence or fear that such worlds ›could be‹ unmade.«¹⁹⁴

(5) Angst, Furcht und Hoffnung sind zentralerweise in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden wie auch deren Ausdruck, dringt doch im »affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung [...] die Gesellschaftsordnung in die Körper ein«¹⁹⁵ und bringt diese sogleich hervor. So haben Individuen und soziale Gruppen klassen- und milieugebundene Kulturen der Angst und Hoffnung. Angst aber vermittelt ausgeprägter zwischen dem Subjekt und dem Sozialen, ihr kommt eine »funktionale Rolle für die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse«¹⁹⁶ zu, etwa als Angst um den erhofften gesellschaftlichen ›Aufstieg‹ oder vor dem befürchteten ›Abstieg‹ (sei dieser kulturell, sozial, ökonomisch, tatsächlich oder ›gefühlt‹). Angst als Element eines kulturellen Beziehungsgefüges stiftet Zusammenhalt und begründet zugleich Ausgrenzung, sie kann soziale (Ungleichheits-)Strukturen reproduzieren, aber bisweilen auch unterlaufen und verändern. Angst als Affekt auszuweisen bedeutet also auch darauf zu insistieren, dass mit diesem eine Grenzziehung und Unterscheidung errichtet wird zwischen den ›Gefährdeten‹ und den ›Gefährdern‹.¹⁹⁷ Überdies ist nicht nur relevant, *was* gefürchtet wird, sondern auch von *wem* und von *wem* in

¹⁹⁴ Sara Ahmed: »The Politics of Fear in the Making of Worlds«, in: *Qualitative Studies in Education* 16 (2003), S. 377–398, hier S. 379.

¹⁹⁵ P. Bourdieu: *Meditationen*, S. 181.

¹⁹⁶ Andreas Schmitz/Vincent Gengnagel: »Zur gesellschaftlichen Positioniertheit und Legitimität der Angst«, in: Sigrid Betzelt/Ingo Bode (Hg.), *Angst im neuen Wohlfahrtsstaat. Kritische Blicke auf ein diffuses Phänomen*, Baden-Baden 2018, S. 55–74, hier S. 58.

¹⁹⁷ Der ›Gefährder‹ bzw. die ›Gefährderin‹ ist hier zunächst als analytische Kategorie der Grenzziehung im Anschluss an Ahmed zu verstehen. Es ist jedoch kein Zufall – und innerhalb der staatlich-präventiven Logik letztlich nur konsequent –, dass die Sozialfigur des ›Gefährders‹ im Diskurs innerer Sicherheit an Prominenz gewinnt, wo er Ausdruck einer spezifischen Rationalität der Kriminalitätskontrolle ist: den Gefahrenvorgriff; auf den Vorgriff wird in Kapitel 6 zurückzukommen sein. Vgl. für die Kategorie Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2004, S. 72; und für die Sozialfigur Susanne Krasmann: »Der ›Gefährder‹ – kriminalpolitisch

Bezug auf *wen* oder *was*. Douglas und Wildavsky weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass gemeinsame Werte zu gemeinsamen Ängsten führen und dass das Pathologisieren und Kriminalisieren bestimmter Verhaltensweisen sozialer Gruppen durch andere den jeweils eigenen normativen Zusammenhalt stützen.¹⁹⁸ Praktiken der Angst haben in diesem Sinne sowohl sozial-integrative als auch -exklusive Wirkungsweisen, sie fundieren Zusammenhalt und schließen aus.¹⁹⁹ Ein besonders eindringliches Beispiel dafür liefert Orwell im zweiten, essayistisch-reflektierenden Teil seines Buches *Der Weg nach Wigan Pier*, dem eine Sozialreportage über die Lebens-, Wohn- und Arbeitsbedingungen von Arbeiter:innen und Arbeitslosen nordenglischer Industriestädte der 1930er Jahre vorausgeht. Orwell schreibt, dass sich das »wirkliche [...] Geheimnis der Klassenunterschiede im Westen« in »vier schrecklichen Worten« zusammenfassen ließe: »Die unteren Klassen stinken.«²⁰⁰ Er führt aus, wie er selbst in dem Glauben oder besser zu dem Glauben erzogen wurde, die unteren Klassen seien dreckig und würden verabscheungswürdig riechen – und zwar von Natur aus –, und er betont weiter die enorme, soziale Klassen konstituierende Wirkkraft von Angstaffekten des »Gefallens oder Mißfallens«.²⁰¹ Ängste sind also auch Ausdruck kultureller Hegemonien und Herrschaftsverhältnisse, die historisch Körper und Sinne, kurz Affizierbarkeit, formen.²⁰² Sie unterscheiden sich dabei

und epistemologisch gelesen«, in: Lorenz Engell et al. (Hg.), *Gefahrensinn*, München 2009, S. 139–148.

¹⁹⁸ Vgl. Mary Douglas/Aaron Wildavsky: *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, Los Angeles u.a. 1983.

¹⁹⁹ Vgl. Mary Douglas: »Risk and Blame«, in: *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London, New York 1992, S. 3–21.

²⁰⁰ George Orwell: *Der Weg nach Wigan Pier*, Zürich 1982 [1937], S. 191.

²⁰¹ Ebd., S. 192.

²⁰² In dem Orwell-Beispiel blitzt eine ganze Kulturgeschichte der Hygiene und Geruchswahrnehmung auf, in der Reinheit und Ausgrenzung Hand in Hand gehen. Corbin beispielsweise kann durch die Hinwendung zum Geruchssinn den Zusammenhang zeigen zwischen einerseits dem großen Traum der Desinfektion und andererseits neu entstehenden Formen der Intoleranz im 18. und 19. Jahrhundert: »Spaltungen und Antagonismen sind verwurzelt in zwei Konzeptionen von der Luft, dem Dreck und der Scheiße; sie äußern sich in gegensätzlichen Maßstäben für die Rhythmen der Lust und die Düfte des Begehrens, sie verschwinden, wo sämtliche Gerüche zum Schweigen gebracht sind: in einer desodorierten Umgebung – der unsrigen. Die [...] dargelegte hundertjährige Episode der Geschichte des Ekels, der Affinitäten und der Reinigung hat zu einer Umwälzung der sozialen Vorstellungen und symbolischen Bezüge geführt. Ohne genaue Kenntnis dieser Vorgänge ist unmöglich einzuschätzen, wie tief die sozialen Konflikte des 19. Jahrhunderts in die Eingeweide der Gesellschaft reichen; ohne sie ist auch die aktuelle

sowohl hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Legitimität oder Illegitimität als auch in Bezug auf ihre gesellschaftlich ungleich verteilten Potenziale legitimierender und delegitimierender Effekte.²⁰³ Angstkulturen sind insofern Herrschaftsverhältnissen inhärent, doch verdeckt ein allzu pauschales Reden von Angst als mehr oder weniger bewusst eingesetztes Herrschaftsinstrument mehr, als es zu erklären vermag.²⁰⁴ Massenmedien beispielsweise können durch eine Art »Kollektivaffizierung«²⁰⁵ der Rezipient:innen eine mediale Kultur der Angst evozieren, indem dichotome Hyperrealitäten geschaffen werden, die Realität darstellen als Konflikt zwischen den Kräften der ›Gefährdeten‹ und denen der ›Gefährder:in‹ – und die zudem dazu auffordern, zu reagieren und sich für eine Seite zu entscheiden: »The text of fear is manufactured through the use of images and language in order to coerce people into a certain idea or action where they imagine themselves as members of a certain community against another.«²⁰⁶ Auf diese Weise werden Angstoffekte evoziert und

Prägung des ökologischen Traums nicht zu begreifen.« Alain Corbin: *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 1984, S. 304.

²⁰³ Vgl. A. Schmitz/V. Gengnagel: »Zur gesellschaftlichen Positioniertheit und Legitimität der Angst«, S. 62.

²⁰⁴ Abgesehen davon, dass es auch Linke und Smith gelingt, einen konzeptuellen Rahmen zur Analyse von Angst/Furcht zu entwickeln, ohne ihren zentralen Begriff näher zu bestimmen, weisen sie zu Recht auf die globalen Dimensionen von Angstkulturen und ihre ausgrenzenden, marginalisierenden Mechanismen hin, die vom westlichen War on Terror ausgehen. Und doch entgehen ihnen sowohl Analyse- als auch Verständnismöglichkeiten (und damit in der Konsequenz Möglichkeiten der Kritik), weil sie Angstkulturen zuvorderst als »affective tools« der politisch Herrschenden und ihrer militärischen, politischen und administrativen Akteure begreifen, die diese nutzen (»use«) um Menschen zu überwachen und zu kontrollieren. Dem politisch im Grunde vollkommen entgegenstehend und doch theoretisch wie analytisch ähnlich problematisch ist der Ansatz von Bergsdorf. Für ihn ist Angst eine »conditio humana«, die entweder als »Waffe« diktatorischer Herrschaft zur Unterdrückung der Bevölkerung fungiert oder eine Herausforderung demokratischer Herrschaft darstellt ob der durch massenmediale Manipulationen verängstigten Bevölkerung; vgl. Uli Linke/Danielle Taana Smith: »Fear: A Conceptual Framework«, in: Uli Linke/Danielle Taana Smith (Hg.), *Cultures of Fear. A Critical Reader*, London, New York 2009, S. 1–17, hier S. 4–5; Wolfgang Bergsdorf: »Politik und Angst«, in: Franz Bosbach (Hg.), *Angst und Politik in der europäischen Geschichte*, Dettelbach 2000, S. 13–28.

²⁰⁵ Michaela Ott: *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München 2010, S. 279.

²⁰⁶ Sandhya D. Nambiar: »Factoring Fear. Investigations into Media(ted) Fear«, in: Monica Narula et al. (Hg.), *Sarai Reader 08: Fear*, Delhi 2010, S. 182–188, hier S. 184.

»social boundaries«²⁰⁷ der Exklusion auch affizierend erzeugt, denen es in der Analyse nachzugehen gilt und die nicht allein den bewusst-instrumentellen Intentionen einer herrschenden Klasse entspringen. Die (medialen) Politiken der Angst greifen wesentlich diffuser und wirkmächtiger, also ›existenzieller‹ auf das Alltagsleben über²⁰⁸ und strukturieren Wirklichkeit, indem sie die Dichotomisierung ›Wir‹ und ›die Anderen‹ provozieren. Sie manipulieren kein eigentlich aufgeklärtes Sein, sondern evozieren ein ängstliches.

(6) Angst, Furcht und Hoffnung sind also spezifische Temporalstrukturen inhärent, die sich durch einen negativen beziehungsweise einen positiven, mehr oder weniger produktiven Zukunftsbezug auszeichnen. Alle Affekte haben eine eigene Zeitlichkeit und im Grunde auch alle einen Bezug zur Zukunft. Doch nur Angst/Furcht und Hoffnung (sowie Glaube) gehen vollkommen in diesem auf und können daher mit Bloch als negative und positive Erwartungsaffekte bezeichnet werden:

»Alle Affekte sind auf das eigentlich Zeithafte in der Zeit bezogen, nämlich auf den Modus der Zukunft, aber während die gefüllten Affekte [wie Neid, Habsucht, Verehrung] nur eine unechte Zukunft haben, nämlich eine solche, worin objektiv nichts Neues geschieht, implizieren die Erwartungsaffekte [wie Angst, Furcht, Hoffnung, Glaube] wesentlich eine echte Zukunft; eben die des Noch-Nicht, des objektiv so noch nicht Dagewesenen.«²⁰⁹

Bereits Delumeaus oben zitierte Bestimmung der Angst als »schmerzhafte Erwartung einer Gefahr«²¹⁰ verweist auf das gegenwärtig Zukünftige. So bezieht sich Angst stets auf zu erwartende zukünftige Gefahren und Hoffnung auf Utopien, Wünsche und Versprechen, die sich jeweils »nicht in einem aktuellen Ereignis erschöpfen«.²¹¹ Der Angstaffekt besteht dabei gerade darin, durch seine körperliche, schmerzhafte Präsenz

²⁰⁷ Brian Massumi: »Everywhere You Want to Be. Introduction to Fear«, in: ders. (Hg.), *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis, London 1993, S. 3–37, hier S. 21.

²⁰⁸ Vgl. z.B. David L. Altheide: *Terrorism and the Politics of Fear*, New York, Oxford, u.a. 2006, S. 15 ff.

²⁰⁹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung. Erster Band*, Frankfurt/Main 1976 [1959], S. 83. Ich übernehme hier die zitierte Setzung Blochs, folge aber weder im Einzelnen seinem Affektbegriff noch seiner Hierarchisierung der Affekte, welche in der Hoffnung den »wichtigste[n] Erwartungsaffekt« sieht, weil dieser der »eigentlichste Sehnsuchts-, also Selbstaaffekt« sei; mag dieser Einschätzung aus politisch-normativen Gründen auch zuzustimmen sein, bedeutet sie in der Analyse eine unnötige Engführung.

²¹⁰ J. Delumeau: *Angst im Abendland*, S. 29 (eigene Herv.).

²¹¹ Sven Opitz: »Zur Soziologie der Affekte: Resonanzen epidemischer Angst«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, S. 269–280, hier S. 277. Opitz geht es an dieser

und Intersubjektivität »der zukünftigen Bedrohung [...] zum gegenwärtigen Sein«²¹² zu verhelfen. Angstaffekte beziehen sich also auf die Gegenwart zukünftiger Gefahren, die so körperlich vergegenwärtigt werden. Sie sind nicht die Reaktion auf ein Ereignis, sondern auf die Vorstellung und Erwartung eines Ereignisses,²¹³ wobei Vorstellungen und Erwartungen nicht lediglich kognitiv zu verstehen sind, sondern leibkörperlich – eben als subjektivierte, körperlich-habituelle Vergegenwärtigung und Präsenz zukünftiger Gefahren. Angst und Furcht sind daher beides negative Erwartungsaffekte, die affektive Interaktionsketten initiieren, die einstweilen nicht verhindernd oder einen Status quo konservierend, sondern produktiv sozialen Wandel antreibend wirken.²¹⁴ Angstaffekte sind folglich keinesfalls »dysfunktional«, sondern je spezifisch kulturell »funktional«.²¹⁵ Ein sinnfälliges Beispiel für die gegenwärtige, körperliche Wirksamkeit zukünftiger Gefahren ist der Alarm.²¹⁶ Jene Technik, mithilfe derer Autoritäten Gefahren insofern begegnen, als sie deren Effekte zu leiten beabsichtigen, in der Hoffnung, den vermuteten Schaden dadurch abwehren oder zumindest abmildern zu können – und mit dem die unheilvolle Zukunft zur körperlichen Gegenwart gemacht, Gefahr signalisiert und Angst evoziert wird.²¹⁷

Stelle ausschließlich um Angst; diese Bestimmung lässt sich jedoch auch auf Hoffnung ausweiten.

²¹² Ebd.

²¹³ Vgl. J. M. Barbalet: *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge (UK), New York 1998, S. 155. Barbalets Emotionssoziologie hat jedoch die Tendenz, im Gegensatz zu der hier vertretenen Konzeption Vorstellungen und Erwartungen lediglich kognitiv zu verstehen.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 149 ff.

²¹⁵ Das ist nicht als wertend zu verstehen; vgl. allgemein dazu Andreas Schmitz: »Angstverhältnisse – Angstfunktionen. Angst im Kontext symbolischer Herrschaft und symbolischer Ordnung«, in: Christiane Lübke/Jan Delhey (Hg.), *Diagnose Angstgesellschaft? Was wir wirklich über die Gefühlslage der Menschen wissen*, Bielefeld 2019, S. 77–104.

²¹⁶ Dies ist ein bekanntes, eingängiges Beispiel von Massumi, ähnlich gelagert ist das der Farbskala für Terrorwarnstufen; vgl. Brian Massumi: »The Future Birth of the Affective Fact«, in: *Conference Proceedings: Genealogies of Biopolitics Oct. (2005)*, S. 1–12; ders.: »Angst (sagte die Farbskala)«, in: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin 2010, S. 105–129.

²¹⁷ Nach den Ereignissen 1999 im US-amerikanischen Littleton und 2002 im thüringischen Erfurt wurden beispielsweise neue Alarmpläne und auditive Alarmsignale »Amok« in deutschen Grundschulen implementiert. Insbesondere im Kontrast zum differierenden Alarmplan und -signal »Feuer« zeigt sich hier, wie Verhalten und (Selbst-)Führungen durch (präventive) Machttechnologien affektiv strukturiert werden. Denn beide auditiven

Es wurde oben herausgestellt, dass Angst/Furcht und Hoffnung komplementäre, sich gegenseitig ergänzende Affekte sind, mit der zentralen Differenz, dass das imaginierte Objekt der Hoffnung eintreten möge, das der Angst nicht, weshalb Angst die Hoffnung und Hoffnung die Angst begleitet. Beide zeichnen sich, so lässt sich nun ergänzen, durch ihren Zukunftsbezug aus, genauer: durch gegensätzliche und zugleich sich bedingende, imaginierte Zukünfte, Zukunft also im Plural. In beiden Fällen besteht eine Ungewissheit und Unsicherheit über die künftige Verwirklichung des Vorgestellten. Angst und Hoffnung sind also als komplementäre Affekte zu verstehen, denen eine spezifische Temporalstruktur inhärent ist, welche im Fall der Angst Unsicherheiten und Ungewissheiten aufgrund erwarteter, zukünftiger Gefahren zum gegenwärtigen Sein verhilft, sodass Angstaffekte gegenwärtig emergieren und wirksam werden.

Temporalstrukturen erscheinen derweil in einem Maße als gegeben und natürlich, dass allzu häufig unreflektiert bleibt, dass die Institution der Zeit eine soziokulturelle ist, die, wie Elias schreibt, einer »Selbstzwangapparatur« gleich internalisiert und so zur »zweiten Natur«²¹⁸ wird. Es ist ein Leben wesentlich formendes, »ganz alltägliches Geheimnis«, an dem alle Menschen teilhaben, »jeder kennt es, aber die wenigsten denken je darüber nach«.²¹⁹ Kulturelle Zeitstrukturen als Produkte von Subjektivierungsweisen haben einen zugleich kognitiven und normativ verbindlichen sowie naturalisierten Charakter, der das Subjekt zentralerweise strukturiert und der einen »hohe[n] Grad an sozialer Normierung« mit einem »niedrige[n] Grad an moralisch-autoritativen Codes«²²⁰ verbindet. Auch wenn die Uhr unaufhaltsam tickt, sind Temporalstrukturen dabei weder per se chronologisch noch einheitlich und weder in Objektivismus (Zeit als objektive Gegebenheit natürlicher Schöpfung) noch in Subjektivismus (Zeit als jeglicher menschlicher Erfahrung a priori vorausgehend) aufzulösen.²²¹ Zeit lässt sich vielmehr mit Luhmann sozialtheoretisch fassen als

Warnsignale sollen zu gänzlich anderen Verhaltensweisen führen, für die das (kindliche) Subjekt trainiert werden muss. Dieses Beispiel demonstriert mithin auch die grundlegend affektive Dimension einer jeden herrschenden kulturellen Ordnung (vgl. z.B. Grundschule Plockhorst: *Sicherheitskonzept 2013*).

²¹⁸ Norbert Elias: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt/Main 1987, S. xviii, xiii.

²¹⁹ Michael Ende: *Momo. Oder Die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte. Ein Märchen-Roman*, Stuttgart 2013 [1973], S. 57.

²²⁰ Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/Main 2005, S. 29.

²²¹ Dabei gehen diese beiden, z.B. mit Newton und Kant verbundenen, sich dialektal gegenüberstehenden Positionen von einer zentralen Gemeinsamkeit

»Relation von Vergangenheit und Zukunft«²²², die zuvorderst durch die je historisch-vorherrschenden, geläufigen Auffassungen und Materialisierungen von Vergangenheit und Zukunft konstituiert wird. Vergangenheit und Zukunft werden dadurch einerseits in der Gegenwart vermittelt, wobei es andererseits eben diese Gegenwart ist, die jene als gegenwärtige »Zeithorizonte« erst hervorbringt. Vergangenheit und Zukunft als Zeithorizonte der Gegenwart zu definieren verweist darauf, dass sie (als Horizonte) niemals berührt, erreicht oder überschritten werden können, sie »aber dennoch zur Definition der [gegenwärtigen] Situation«²²³ wesentlich beitragen. Zeit ist folglich als Grundbedingung sozialer Praxis zum einen selbst historisch – siehe die tickende Uhr, die als Mittel linear-chronologischer Zeitbestimmung eine komplexe Synthese zum Zweck der Orientierung, Standardisierung und Regulierung und als solche Element des modernen Zeitregimes ist.²²⁴ Zum anderen bilden Praktiken eigene Zeitlichkeiten aus:²²⁵ Gleichwohl Angst und Hoffnung beides auf Zukünft-

in ihren Grundannahmen aus: dass Zeit eine Naturtatsache sei; vgl. auch N. Elias: *Über die Zeit*, S. x–xii.

²²² Niklas Luhmann: »Die Zukunft kann nicht beginnen: Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft«, in: Peter Sloterdijk (Hg.), *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft. Erster Band*, Frankfurt/Main 1990, S. 119–150, hier S. 125.

²²³ Ebd., S. 128–129.

²²⁴ Vgl. z.B. N. Elias: *Über die Zeit*, S. vii, xvii–xviii. En passant formuliert Elias noch ein »Grundproblem der Soziologie«, welches sich am Beispiel von Zeit und Uhr gut illustrieren ließe, dass nämlich aus menschlichen Interdependenzen etwas hervorgehe, was sie selbst nicht verstünden. So sei es auch beim vom Menschen empfundenen Geheimnis der Zeit: Dass Uhren technische, menschengemachte Instrumente sind, würde weithin nicht bezweifelt, dass die Zeit selbst aber auch instrumentellen Charakter hat, fiele den Menschen indes schwer zu akzeptieren; vgl. ebd., S. x.

²²⁵ Vgl. auch Andreas Reckwitz: »Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierungen der Zukunft«, in: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2016, S. 115–135; und Hannes Krämer: »Zukunftspraktiken. Praxeologische Formanalysen des Kommenden«, in: Thomas Alkemeyer et al. (Hg.), *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematisierung in der Moderne*, Bielefeld 2019, S. 81–102. Reckwitz und Krämer unterscheiden noch eine dritte Kategorie, »Zeitpraktiken im engeren Sinne«, worunter Reckwitz solche Praktiken versteht, die auf das Organisieren von Zeit spezialisiert und vornehmlich auf Vergangenheit und Zukunft hin ausgerichtet sind (wie Tagebuchschreiben oder Planung) und worunter Krämer »Zukunftspraktiken« fasst. Mit diesem Analysebegriff sollen Praktiken identifiziert und beschrieben werden, die Einfluss auf Zukünftiges zu nehmen versuchen und die diese Zukunft zugleich mit hervorbringen. An diese Einsichten schließen meine Überlegungen an. Da aber genauso diese

tiges bezogene Affekte sind, ist ihre je gegenwärtige Zeitlichkeit verschieden. Aufgrund der voneinander abweichenden imaginierten zukünftigen Gegenwärtigkeiten prozessieren die Erwartungsaffekte Angst und Hoffnung unterschiedliche gegenwärtige Zukünfte. Praktiken als Elemente relationaler Beziehungsgefüge imaginieren und prozessieren also intendiert wie auch unintendiert gegenwärtige heterogene Zukünfte. Angst ist insofern nicht Ursache, sondern Effekt von (politischen) Praktiken intensivierter Gefahren,²²⁶ die zunehmend unsichere Zukünfte imaginieren, welche Hoffnungen wie Ängste (sich) potenzieren lassen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Angst und Hoffnung sind komplementäre Affekte, die durch Interaktionen menschlicher wie jeglicher nichtmenschlicher Körper emergieren und auf diese Weise strukturierende Erfahrungen hervorbringen. Die bloße Möglichkeit der Affizierbarkeit und des wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens ist abhängig von kulturellen Ordnungen, die als Dispositiv erschlossen werden können. Ein solches historisches Dispositiv, bestehend aus Diskursen, Körpern, Materialien, Institutionen, Raum-, Zeit- und Dingarrangements, ermöglicht und verhindert Affizierungen, wodurch das Affektive »als natürlich-soziale Tatsache das gesellschaftliche Feld vorstrukturiert und die Art der Subjektivierungen mitprägt«²²⁷ – und wodurch Ängste, Sorgen und Hoffnungen angeleitet werden. In diesem Sinne lässt sich Angst als Affekt im Dispositiv als von Hoffnungen begleitet oder ausgelöst beschreiben. Weiter zeichnet sie sich durch Unsicherheit und Un gewissheit aus, im Gegensatz zur Furcht ist sie diffuser und gewissermaßen objektlos. Gemein haben Angst, Furcht und Hoffnung, dass sie intentional und propositional strukturiert sind als Angst *um* und Furcht *vor* sowie Hoffnung *auf* etwas, wobei, um dies nochmals zu betonen, es kultureller Ordnungen bedarf, die sowohl diffuse Unsicherheiten und konkrete Furchtobjekte als auch Hoffnungen, Wünsche und Versprechen auf Zukünftiges erst hervorbringen. Insofern strukturiert diese intentional-propositionale Struktur von Angst/Furcht und Hoffnung auch die

Praktiken, wie auch Reckwitz und Krämer betonen, als Elemente eines Beziehungsgefüges zu begreifen sind und Vergangenheits- wie Zukunftsimaginationen erst aus dem Zusammenspiel der Elemente hervorgehen und gegenwärtig Gestalt annehmen (das gegenwärtige Planen der Zukunft also nicht in der geplanten Zukunft aufgeht) und zudem ebenso solche Praktiken Zukünfte generieren, deren Absicht dies vordergründig gar nicht ist, soll diese Differenzierung hier vernachlässigt werden; auf die Zukunft ausgerichtete gegenwärtige Praktiken sind indes für die Studie zentral, zeichnet sich doch beispielsweise Erziehung (auch) dadurch aus und speisen sich aus der Doppelbestimmung, zugleich gegenwärtig und zukünftig strukturiert zu sein, wesentliche Paradoxien erzieherisch-pädagogischer Praktiken.

²²⁶ Vgl. S. Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 72.

²²⁷ M. Ott: *Affizierung*, S. 18.

Bedingungen möglicher Handlungen, die durch sie beziehungsweise in Bezug auf sie ausgelöst werden (können). Zudem und ganz zentral sind Angst/Furcht und Hoffnung eingebunden in kulturelle Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Bereits eine Angstursache ist kultur- und damit auch klassen- und milieuspezifisch, das heißt: Sowohl Angstquelle (was wen warum ängstigt) und Furchtobjekt (welche Praktiken von wem an/gegen/für was ausgelöst werden) als auch Hoffnungsgrund (was wer warum sich für die Zukunft wünscht/verspricht/erhofft) sind soziokulturell, sozialräumlich und sozialstrukturell bedingt. Auf diese Weise begründet Angst sowohl sozialen Zusammenhalt als auch soziale Ausschließung.²²⁸ Sie ist Ausdruck kultureller Hegemonie, die zum einen über Legitimität und Illegitimität von Angst und Furcht richtet und die zum anderen durch (mediale) Politiken wie Kulturen der Angst Grenzen errichtet zwischen ›Wir‹ und den ›Anderen‹, zwischen ›gefährdetem Leben‹ und ›gefährdendem Leben‹. Es gibt folglich legitime, illegitime und marginalisierte Ängste und Hoffnungen mit ungleich verteilten Effekten. Und schließlich sind Angst und Hoffnung spezifische Temporalstrukturen inhärent, nämlich ein gleichfalls negativer wie produktiver beziehungsweise ein positiver und anders-produktiver Zukunftsbezug. Angst und Furcht sind negative und Hoffnungen positive Erwartungsaffekte, die sozialen Wandel antreiben, affektive Interaktionsketten initiieren und Unsicherheiten/Ungewissheiten ob zukünftiger Gefahren beziehungsweise noch nicht realisierter Hoffnungen gegenwärtig körperlich wirksam werden lassen und Handlungen anregen wie bedingen. Wie in den folgenden Kapiteln zu sehen sein wird, ist Kindheit ein wesentlicher Effekt frühneuzeitlicher und moderner Kontingenzerfahrungen, in der futurisierende und defuturisierende Praktiken kulminieren, Erstere zielen auf eine zunehmende, Letztere auf eine abnehmende Offenheit einer gegenwärtigen Zukunft.²²⁹

3.4 Analytik, Verfahren und Kritik einer historisch-relationalen Soziologie des Problems Kind. Zusammenfassung

In diesem letzten Teil gilt es, den abgeschrittenen Weg zusammenzufassen und die einzelnen Abschnitte miteinander zu verknüpfen, um Analytik und Verfahren des Problems Kind für die folgende Analyse zu bündeln

²²⁸ Vgl. auch Marcus Balzereit: *Kritik der Angst. Zur Bedeutung von Konzepten der Angst für eine reflexive Soziale Arbeit* (= Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit, Band 6), Wiesbaden 2010, S. 41 ff.

²²⁹ Vgl. N. Luhmann: »Die Zukunft kann nicht beginnen: Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft«, S. 130; H. Krämer: »Zukunftspraktiken«, S. 92.

und den Modus der Kritik zu profilieren. Die hier entwickelte *relationale* und *historische Soziologie* geht von einer prinzipiellen Mannigfaltigkeit und Vielfalt sozialer Immanenz aus, sie denkt nicht dialektisch, sondern problematisch und fragt nach den historisch-kulturellen Möglichkeitsbedingungen von Wirklichkeiten respektive von Erfahrungen, die Subjektivierungen/Subjektivationen hervorbringen und anleiten.²³⁰ Sie versteht sich im Anschluss an Foucault als eine historisch-kritische Ontologie unserer selbst, das heißt, sie weist universale und essenzialisierende Annahmen über Subjekte und Objekte, Körper und Dinge, Individuum und Gesellschaft von sich und rückt zugleich Fragen nach deren historisch-kulturellen, relationalen Bedingungen und Praktiken wie Techniken ihres Hervorbringens ins Zentrum der Analyse. Sie geht dabei nicht von freizulegenden Tiefenstrukturen aus, nimmt keinen Rekurs auf wie auch immer geartete ahistorische Grundlagen oder eigentliche Wesenheiten, sondern versucht Subjekte/Objekte als »reine Singularitäten« eines herauszuarbeitenden »Kausalnetz[es]«²³¹ einsich-

²³⁰ Die hier vertretende *relationale Soziologie* weist Konvergenzen, aber auch erhebliche Divergenzen zu einer gleichnamigen Soziologie auf, wie sie im Rahmen der Netzwerkforschung nach der kulturellen Wende verhandelt wird. Eine angemessene Diskussion der Gemeinsamkeiten wie der Unterschiede zu dieser einst vom US-amerikanischen Strukturalismus ausgehenden und prinzipiell an H. White anschließenden Soziologie, die als eine grundlagenorientierte, sozial-/kulturtheoretische Diskussion zu gestalten und als solche auch um weitere klassische Ansätze (etwa von Tarde, Simmel, Elias) und neuere Konzeptionen (etwa von Deleuze, Bourdieu, Haraway und Delpelteau) zu erweitern ist, würde wegführen vom Problem Kind und ist daher an anderer Stelle wieder aufzunehmen. Denn während die Netzwerkforschung zwar einen relationalen Ansatz für sich reklamiert, lassen sich verschiedene Spielerarten relationalen Denkens in der Soziologie ausmachen und ist überdies generell die Frage nach dem Stellenwert des Relationalen in den Traditionen soziologischer Theoriebildungen aufzuwerfen; vgl. Daniel Witte/Andreas Schmitz/Christian Schmidt-Wellenburg: »Geordnete Verhältnisse? Vielfalt und Einheit relationalen Denkens in der Soziologie«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 27 (2017), S. 347–376; André Armbruster: »Relationale Soziologie in *statu nascendi*. Perspektiven auf eine Soziologie im Entstehen«, in: *Soziologische Revue* 42 (2019), S. 615–624; sowie für die Netzwerkforschung Sophie Mütsel/Jan Fuhse: »Einleitung: Zur relationalen Soziologie. Grundgedanken, Entwicklungslinien und transatlantische Brückenschläge«, in: dies. (Hg.), *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010, S. 7–35.

²³¹ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 36 und 37. Dieser Begriff der Singularität ist bei Deleuze und hier insbesondere bei Foucault entlehnt, wo er als Gegenbegriff zu Vorstellungen von Identität und, wie unten in Kapitel 5.2 zu sehen sein wird, zum Begriff des Individuums dient. Es ist damit ein anderes Begriffsverständnis als das in der Gesellschaftstheorie von Reckwitz. In

tig zu machen. Dazu nimmt sie ihren empirischen Ausgangspunkt bei historischen Problematisierungen, die jene Elemente definieren, »die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen«.²³² Sie ist ausgerichtet auf die »»Grenzen des Notwendigen««,²³³ sie interessiert sich also dafür, was jeweils für die Fremd-/Selbstkonstitutionen unerlässlich ist, um zum vollwertigen und legitimen Subjekt/Objekt einer kulturellen Ordnung zu werden. Die historischen und kulturellen Möglichkeitsbedingungen werden als relationale Beziehungsgefüge heterogener Elemente begriffen, die von Praktiken erzeugt und gestützt werden. Die Analytik verschiebt gewissermaßen den Fokus von Objekten zu Praktiken, um die »Objektivierung der Objektivitäten«²³⁴ im »Ordnen menschlicher Vielfältigkeiten«²³⁵ in den Blick zu nehmen. Praktiken gehen in diesem Sinne dem Subjekt voraus, sie sind Erkenntnis- und Verhaltensbereichen immanent²³⁶ und lassen sich als »Komplexe von Aktivitätsmustern«²³⁷ verstehen, die Subjekte und Objekte konstituieren, die Körper, Gesten, Handlungs- und Denkweisen ebenso wie räumliche, zeitliche und materiale Arrangements hervorbringen.

Um diese Wirklichkeiten erzeugenden Prozesse zu verstehen und untersuchbar zu machen, schließt die Analytik sie entlang der drei Achsen Wissen, Macht und Selbstverhältnisse auf. Auf diesen kommt eine nihilistische, nominalistische und historisierende Methodologie zur Anwendung, das heißt, die Begriffe der Analyse vollziehen einen Wertentzug, unterlaufen normative Entscheidungen und fragen dezentrierend sowie historisierend nach dem Geworden-sein von Subjekten/Objekten oder allgemeiner: den zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt versammelten Elementen eines relationalen Beziehungsgefüges, ihren Verkettungen und Kausalitäten. So wird die Analyse des Wissens nicht angetrieben vom Aufspüren von Unwahrheit, Irrtum oder Ideologie, sondern von der Frage nach den Bedingungen von Wahrheit. Entsprechend sind die Wissenselemente herauszuarbeiten, die einer gegebenen Kultur erlauben, eine Erkenntnis als wahr oder falsch zu deklarieren, ebenso wie auch die Wahrheitsspiele, die legitime Subjektpositionen generieren. Gefragt wird

dieser Studie kommen beide Begriffe zur Anwendung, dabei wird aus dem Kontext stets deutlich werden, welcher gemeint ist; vgl. auch A. Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 47–51.

²³² M. Foucault: »Polemik, Politik und Problematisierungen«, S. 733.

²³³ M. Foucault: »Was ist Aufklärung?«, S. 700; vgl. auch ders.: »Foucault«, S. 777.

²³⁴ M. Foucault: »Diskussion vom 20. Mai 1978«, S. 43; vgl. auch T. Lemke: »Eine andere Vorgehensweise«, S. 30–31.

²³⁵ M. Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 279.

²³⁶ Vgl. M. Foucault: »Foucault«, S. 781.

²³⁷ F. Vogelmann: *Foucault lesen*, S. 13.

in diesem Sinne etwa nach Praktiken der Veridiktion, des Wahrsprechens und der Objektivierung. Ebenso ist in Bezug auf Macht nicht leitend, ob sie legitim oder illegitim ist, sondern wie sie ausgeübt wird. Macht ist keine Essenz, die besessen oder verortet werden könnte, sie existiert vielmehr nur in ihrem lokalen, diffusen Vollzug und ist insofern aufzulösen in Machtverhältnisse und Machtbeziehungen. Diese sind relational, strategisch und produktiv/hervorbringend. Ihr Beziehungstyp ist nicht Gewalt, Kampf oder Konsens, sondern Regierung und Führung, womit sämtliche Praktiken gemeint sind, die die Modi der Verhaltensführung von Individuen oder Gruppen formen, lenken und verändern. Die Achse der Selbstverhältnisse schließlich geht nicht von anthropologischen Universalien aus, von Zeit und Raum entthobenen Annahmen über des Menschen Wesen, sondern davon, dass Subjekt und Subjektivität etwas Gemachtes und historisch Gewordenes und Werdendes sind. Ihre Analyse zielt auf jene Praktiken, mit denen das Subjekt/Selbst dazu geführt wird, ein Verhältnis zu sich und zur Welt herzustellen beziehungsweise auf dieses gemäß einem Ziel (selbst) einzuwirken. Diese Selbstpraktiken umfassen sowohl solche, die explizit (reflexive) »Arbeiten an sich« anleiten, als auch ganz allgemein die (unreflektierten) Selbst-/Weltverhältnisse, die das Subjekt entsprechend den ihm vorausgehenden kulturellen Schemata ausbildet. Diese drei Achsen sind »irreduzible Dimensionen« wirklicher Beziehungsgefüge, die zugleich jedoch »in einem konstanten Implikationsverhältnis«²³⁸ zueinander stehen und in ihrem komplexen Zusammenspiel »Brennpunkte der Erfahrung«²³⁹ markieren. Subjektivierung beziehungsweise Subjektivation ist also ein mehrdimensionales Geschehen, in dem das Subjekt durch Praktiken der Wahrheitsspiele und Machtverhältnisse konstruiert wird und sich mit entsprechenden Selbstpraktiken selbst konstituiert. Ein solches relationales Geschehen ist zudem stets auch ein affekitives, wobei Affekte, in ihrer relationalen Bestimmung im Sinne eines nicht hintergehbaren Zusammenhangs von Affizieren und Affiziert-Werden, als strukturierende Erfahrungen angesehen werden, welche in Form von Stimuli leibkörperlicher, habitueller, subjektivierter Stimmungen und Emotionen die Selbst-/Weltverhältnisse des Subjekts anleiten.

Als Instrument der Analyse konkreter relationaler Beziehungsgefüge und Verschränkungen von Praktiken des Wissens, der Macht und des Selbst dient das Konzept des Dispositivs, welches als Analyseheuristik Möglichkeitsräume von Wirklichkeiten/Erfahrungen erschließt, ohne Kulturalität und Materialität dualistisch auf einseitige Kausalitäten und Konstitutionsverhältnisse zu reduzieren. Als kulturelle, soziale, räumliche, zeitliche und materiale Arrangements erzeugen sie

²³⁸ G. Deleuze: *Foucault*, S. 160.

²³⁹ M. Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 15.

historisch-gegenwärtige Ordnungen, die Subjektivierungen/Objektivierungen hervorbringen, Selbst-/Weltverhältnisse strukturieren und die bloße Möglichkeit wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens bedingen. Ein Dispositiv ist zum einen das »Netz« eines Ensembles heterogener Elemente, es bezeichnet zum Zweiten die »Natur« der inneren relationalen Strukturierungen und wandelnden Funktions- respektive Beziehungsbestimmungen dieser Elemente und es folgt zum Dritten einer »dominante[n] strategischen Funktion«, die einer dispositiven Ordnung eine strategisch-intentionale Einheit stiftet.²⁴⁰ Dem eigentlichen Dispositiv vorausgehend ist ein ausgemachter »Notstand«, der sich als Problematisierung im oben beschriebenen Sinn fassen lässt, welchem gemäß also »das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss«.²⁴¹ Es wird sodann angetrieben durch die beiden Prozesse einer funktionalen Überdeterminierung einerseits und einer strategischen Ausfüllung andererseits, wodurch heterogene Ordnungen ‚in permanenter Bewegung‘ generiert werden. Ein Dispositiv ist so gewissermaßen die Verbindung verschiedenster Linien, solche, die sedimentieren, die verbinden und verdichten, andere, die trennen und selektieren, weshalb Deleuze zu Recht davon spricht, dass mensch zur Analyse eines Dispositivs, zum Entwirren seiner Linien, »eine Karte anfertigen« muss: Mensch »muss karto-graphieren, unbekannte Länder ausmessen«.²⁴²

Die Frage, wo ein Dispositiv beginnt und wo es endet, kann dabei nur die konkrete Analyse beantworten. Denn aufgrund seiner »strategischen Beschaffenheit« handelt es sich stets »um eine bestimmte Manipulation von Kräfteverhältnissen [...], um einen rationalen und abgestimmten Eingriff in diese Kräfteverhältnisse«, die einem Dispositiv vorausgehen und in welche es eingreift, »um sie in irgendeine Richtung zu entwickeln, um sie zu blockieren oder um sie zu stabilisieren, sie zu verwenden«.²⁴³ Es handelt sich stets um Ordnungen in relationalen Beziehungsgefügen, die durch Problematisierungen trans-/formiert werden. Wie es also nicht das ›eine‹ Dispositiv gibt, gibt es auch nicht den ›einen‹ kausalen Auslöser und ebenso wenig ein klar benennbares Ende oder den einen privilegierten Zugang zu deren Analyse. Aus diesem Grund spricht Deleuze von einer Karte, die in der Analyse zu erstellen ist, wobei so eine Karte nicht nur verschiedene Auflösungen und Zugänge haben kann, auch hat sie – zumindest im Schreibprozess – einen letztlich abrupten Rand, da sie ansonsten ein Darstellungsproblem bekommt. So verbindet sich in dieser Studie eine Detailanalyse eines Dispositivs, das von Rousseau im *Émile* geschaffen wird, mit der Analyse von Dispositivgefügen; Praktiken

²⁴⁰ M. Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault«, S. 392–393.

²⁴¹ M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 19.

²⁴² G. Deleuze: »Was ist ein Dispositiv?«, S. 153.

²⁴³ M. Foucault: »Das Spiel des Michel Foucault«, S. 394.

und Techniken sind die leitenden Begriffe und die Karte ist das Problem Kind. Eine solche Karte umfasst nicht nur die drei Dimensionen des Euklidischen Raums, sondern viele Dimensionen, von räumlichen Koordinaten, verschiedenen Zeitlichkeiten, sozialen Verhältnissen und körperlichen Aktivitäten bis zu Affekten und Begehrungsstrukturen. Diese mehrdimensionale Raummetapher ist überdies dienlich, um das Verhältnis verschiedener, ja nicht zwingend gleichrangiger Dispositive zueinander zu konzipieren, ohne in die Falle eines schlichten Top-down- oder kausalen Abhängigkeitsverhältnisses zu geraten. Auch gehorchen Dispositive keinesfalls sämtlich der gleichen Form der Machtbeziehungen; es wird zu sehen sein, dass sowohl für das Entstehen der modernen Disziplinargesellschaft als auch für ihr Funktionieren es ganz unerlässlich ist, dass souveräne, pastorale, disziplinäre und regulierende Techniken der Macht in einem Beziehungsgeflecht bestehen; was sich indes transformiert, ist die je dominante Form. Und das entscheidende Moment aller dieser Transformationen ist, wie die Studie zu zeigen versucht, das Problem Kind.

Das Dispositiv respektive Dispositivgefüge als ein flexibles, heuristisches Analyseinstrument dient indes nicht nur dazu, »unbekannte Länder« zu kartographieren, sondern auch und vor allem – um im Bild von Deleuze zu bleiben – bekannte Länder unbekannt zu machen, »genau das sichtbar zu machen, was sichtbar ist, d.h. das erscheinen zu lassen, was so nahe, so unmittelbar, so eng mit uns selbst verbunden ist, dass wir es aufgrund dessen nicht wahrnehmen«.²⁴⁴ Es gilt, das Selbstverständliche weniger selbstverständlich zu machen, Natürlichkeiten und Gewohnheiten zu problematisieren, genauer: zu re-problematisieren. »Warum«, so Foucault beispielhaft eine weithin akzeptierte Selbstverständlichkeit hinterfragend, »lehrt man in den Schulen nicht Lesen, sondern zwingt die Schüler auch, sich zu waschen?«²⁴⁵ Ausgehend von der gegebenen Aktualität und der Frage, was ich denn nun eigentlich bin, »der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit«, ist in kritischer

²⁴⁴ Michel Foucault: »Die analytische Philosophie der Politik« [1978, Nr. 232], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2003, 675–695, hier S. 682.

²⁴⁵ Alle folgenden Kapitel widmen sich gewissermaßen dieser Frage, ihren vielfältigen Bedingungen und ihrer enormen Tragweite. Die formale Antwort Foucaults nach Darstellung und Interpretation empirischen Materials, welche im Kapitel 5 nachvollzogen werden, lautet: weil mit der beginnenden Moderne die »Kontrolle des Daseins einen polymorphen, polyvalenten, indiskreten, nichtdiskreten, synkretistischen Charakter besitzt«, für die das Subjekt/Objekt Kind einigermaßen zentral ist; M. Foucault: »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, S. 761.

Absicht »die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse«.²⁴⁶ Das Dispositiv leitet dabei die Untersuchung nach verwinkelten Zusammenhängen und ursächlichen Verkettungen an, ohne auf ein souveränes, planendes Subjekt, eine ein ›Interesse‹ durchsetzende Trägerschicht oder die Vorstellung einer alles leitenden Gesetzmäßigkeit zu verweisen. Mit dem kritischen Ziel herauszufinden, »auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht«,²⁴⁷ nimmt die Analytik historische Problematisierungen in den Blick und ermöglicht dadurch einen veränderten Zugang zur Geschichte der Wahrheit. Letztgenannte wird weder hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts noch etwaiger Widersprüchlichkeiten befragt und auch nicht im eigentlichen Sinne dekonstruiert, sofern darunter das Freilegen einer Tiefenstruktur verstanden wird. Stattdessen werden die historisch variablen Praktiken eines Ensembles heterogener Elemente untersucht, die das hervorbringen und zugleich regulieren, was zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Gesellschaft als wahr gilt. Die archäologische Dimension der Analytik verfolgt dabei »Formen der Problematisierung«,²⁴⁸ sie geht vom bloßen lokalen »Faktum der Akzeptiertheit« einer Wahrheit aus und arbeitet das »System der Aktzeptabilität«²⁴⁹ heraus; ihre genealogische Dimension fokussiert die »Formierung der Problematisierungen ausgehend von den Praktiken und deren Veränderungen«,²⁵⁰ zum Herausarbeiten der »Aktzeptabilitätsbedingungen eines Systems« tritt so das Verfolgen der »Bruchlinien seines Auftauchens«.²⁵¹ Es werden in diagnostischer Absicht unter unseren »Füßen Ausgrabungen«²⁵² vorgenommen und die Voraussetzungen, Bedingungen, Singularitäten und Partikularitäten der ›Länder des Selbstverständlichen‹ herausgearbeitet, indem sie im dispositivanalytischen Verfahren (wieder) zum Ereignis gemacht werden. Diese Arbeit des »Zum-Ereignis-Machens« verfolgt das Ziel, »die Zusammenhänge, die Zusammentreffen, Unterstützungen, Blocka-

²⁴⁶ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 27 und 15.

²⁴⁷ M. Foucault: »Ist es also wichtig, zu denken?«, S. 221. »Kritik [...] zeigt, dass die Dinge nicht so selbstverständlich sind, wie man meint, damit sie nicht mehr so selbstverständlich hingenommen werden. Kritik heißt, Dinge, die allzu leicht von der Hand gehen, ein wenig schwerer zu machen«; ebd., S. 222. Vgl. auch ders.: »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, S. 751.

²⁴⁸ M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 19.

²⁴⁹ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 34.

²⁵⁰ M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 19.

²⁵¹ M. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 35.

²⁵² M. Foucault: »Wer sind Sie, Professor Foucault?«, S. 784. Dies betrifft selbstredend auch die sozial- und kulturwissenschaftliche Analyse, ihre leitenden Annahmen, analytischen Kategorien und Wirklichkeitsvorstellungen.

den, Kraftspiele, Strategien usw. wiederzufinden, die zu einem bestimmten Zeitpunkt dasjenige formierten, das anschließend als Evidenz, Universalität oder Notwendigkeit fungieren sollte«.²⁵³

Die genealogische Arbeit der historisch-kritischen Ontologie unserer selbst ist folglich nicht um eine »Geschichte der Lösungen« bemüht, sondern um eine Arbeit »der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung«.²⁵⁴ Die Genealogie geht von einer »gegenwärtigen Frage«, einer »aktuellen Situation«²⁵⁵ aus, der gegenüber sie sich in skeptische Distanz begibt und in historisierender Perspektive ihren Bedingungen nachspürt. Sie begreift weder das Vergangene als zwangsläufige Vorgeschichte des Gegenwärtigen noch das Gegenwärtige per se als »besser oder entwickelter oder erleuchteter«²⁵⁶ als das Vergangene. Die »Geschichte der Gegenwart« im Sinne Foucaults zu betreiben meint das Herausarbeiten und analytische Rekonstruieren der historischen Möglichkeitsbedingungen des gegenwärtig Selbstverständlichen, in dem sich nicht eine Essenz entfaltet oder eine Wahrheit zunehmend ›reift‹. Das Vergangene interessiert als »Raum der historischen Fragmente, die zwar den aktuellen Zustand zu erklären helfen, aber durch das Aufzeigen der Willkürlichkeit seiner Entstehung die Zerbrechlichkeit des Bodens belegen, auf dem sich die Zeitgenossen bewegen.«²⁵⁷ Wie Gesellschaft als kategorische Totalität denunziert und sie stattdessen als Effekt historischer Praktiken analysiert wird – was etwas ganz anderes ist als die Behauptung, Foucault habe den Raum des Gesellschaftlichen vergessen –,²⁵⁸ wird grundsätzlich das kulturell Selbstverständliche und auch das selbstverständlich Umkämpfte als historische Immanenz von Kultur/Gesellschaft verstanden, in der sich die Elemente in einem historischen Prozess unlösbarer Symbiose wechselseitig hervorbringen. Auf diese Weise werden ihre Kontingenzen und Bruchlinien aufgezeigt, das Selbstver-

²⁵³ M. Foucault: »Diskussion vom 20. Mai 1978«, S. 30.

²⁵⁴ M. Foucault: »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, S. 751.

²⁵⁵ M. Foucault: »Die Sorge um die Wahrheit«, S. 831 und 832.

²⁵⁶ Michel Foucault: »Räderwerke des Überwachens und Strafens. Ein Gespräch mit J.-J. Brochier« [1975], in: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin 1976, S. 31–53, hier S. 43.

²⁵⁷ U. Brieler: »Erfahrungstiere« und ›Industriesoldaten‹: Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart«, S. 71.

²⁵⁸ Dass diese (irrige) Annahme in Teilen der Sozial- und Kulturwissenschaften als gesetzt gilt, zeigt sich gut daran, wie beiläufig sie zuweilen vorgetragen wird, und dies durchaus auch in positiven Anschlüssen an Foucault; vgl. z.B. Sven Lewandowski: »Sexualität – und Wahrheit? Über Michel Foucaults Willen zum Wissen«, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 29 (2016), S. 344–347, hier S. 347.

ständliche reproblematisiert und veränderte Erfahrungsräume ermöglicht. Diese genealogische Perspektive negiert dabei keineswegs ein prinzipielles Fortschreiten des Gesellschaftlichen, eine gewisse Kontinuität der soziokulturellen Wirklichkeiten, sie verwahrt sich aber dagegen, diese Prozesse von vornherein als Frage nach Fortschritt und Emanzipation beziehungsweise Niedergang und Versklavung zu stellen, um ungleich grundlegender zu fragen, wie das eigentlich vor sich geht, »wenn etwas geschieht«.²⁵⁹ So versteht sich die historisch-relationale Soziologie als eine Gesellschaftsanalyse, die ihren Antrieb gerade daraus zieht, dass nichts »fundamental« ist, es keine »fundamentalen Phänomene« gibt, sondern »nur reziproke Beziehungen und ständige Verschiebungen zwischen ihnen«.²⁶⁰

In diesem umfassenden Sinne widmet sich die Studie dem Problem Kind. Sie analysiert historische Problematisierungen des Subjekts/Objekts als Kind sowie Problematisierungen, die am Kind, um das Kind und durch das Kind vollzogen wurden und werden und Gesellschaft hervorbringen. Ausgehend von den im zweiten Kapitel angestellten Interpretationen von Althuslers Ideologieaufsatz geht sie davon aus, dass Kind und Kindheit in den modernen Prozessen kultureller Trans-/Formationen und Vergesellschaftungen eine grundlegende und daher herauszuhebende Doppelrolle einnehmen: zum einen heuristisch-analytisch, weil für kulturelle Trans-/Formationen die am Lebensbeginn ansetzenden, permanenten und fortwährenden rituellen Objektivierungen und Subjektivierungen elementar sind. Die hier entwickelte, auf Foucault aufbauende Analytik bestätigt auf theoriesystematischer Ebene diese zentrale Funktion des Kindes respektive der »gleich zu Anfang«²⁶¹ einsetzenden Erziehung des Subjekts. Zum anderen historisch-empirisch, weil seit Beginn der Frühen Neuzeit Kind und Kindheit, die von ihnen ausgehenden und auf sie verweisenden Wahrheitsspiele, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse funktional dominant sind für trans-/formierende, re-/produktive Subjektivierungsweisen soziokultureller Ordnungen der westlichen Moderne. Überdies sind sie für die moderne Erfahrung biographischer Identität wesentlich, wie auch das folgende Kapitel zeigen wird. Das Wegbrechen transzentaler Gewissheiten und das Auftauchen der generationalen Kategorie Kindheit im Laufe der Frühen Neuzeit sind im Grunde zwei Seiten derselben Medaille. Das Kontingenzbewusstsein, welches

²⁵⁹ M. Foucault: »Räderwerke des Überwachens und Strafens«, S. 43.

²⁶⁰ Michel Foucault: »Raum, Wissen und Macht« [1982, Nr. 310], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980–1988*. Hrsg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt/Main 2005, S. 324–341, hier S. 332 (korrigierte Übersetzung).

²⁶¹ M. Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, S. 22.

für Foucault ein wesentliches Kennzeichen der Moderne ausmacht, muss also als zentrales Merkmal kindlicher Erziehung angesehen werden.

Dabei zeichnen sich diese auf Kind und Kindheit bezogenen Subjektivierungsmodi, so die Althusser folgende Annahme, durch vier Spezifika aus: eine enorme institutionelle Dauer, eine besondere Intensität und Dichte, den Zusammenhang von produzierten Fähigkeiten und Praktiken sozialer Differenzierung sowie einen doppelten, Kind und Gesellschaft umfassenden Zukunftsbezug. Unter Rückgriff auf die im vorigen Abschnitt erarbeiteten affektsoziologischen Überlegungen zu Angst und Hoffnung und damit auch zu Zukunft als gegenwärtigem Zeithorizont, der in der Frühen Neuzeit zu einem kontingenten und offenen wird, lässt sich dieser letzte Punkt nun noch weiter fassen: Durch den individuell-gesellschaftlichen Zukunftsbezug generiert und evoziert das relationale Beziehungsgefüge der am, um und durch das Kind versammelten Elemente und Praktiken strukturell sowie klassen- und milieuspezifisch Erwartungsaffekte der Angst und Hoffnung. Sie zeigen sich beispielsweise in der »auf das Kind verwandten Sorge« der das Kapitel einleitenden ödipalen Szenerie und sind, wie nun das folgende Kapitel aufweist, charakteristisch für die vom Problem Kind ausgehenden Wirklichkeiten – und als solche für moderne Gesellschaften. In diesem untersuche ich anhand von Rousseaus *Emile*, zweifelsohne ein Klassiker moderner Kindheitskonstruktionen, das Dispositiv Kindheit und veranschauliche, wie ausgehend vom Problem Kind sich ein zugleich ängstliches und hoffnungsvolles Beziehungsgeflecht entspinnt, welches eine Vielzahl von für moderne Gesellschaften typischen Ordnungen von Subjekten, Generationen, Geschlechtern und Klassen anleitet. Anschließend arbeite ich durch eine systematische Relektüre von Foucaults Werk die ungeheure Relevanz heraus, die dem Problem Kind in den Praktiken und Techniken neuzeitlicher und moderner Formen der Vergesellschaftung zukommt. Dabei wird deutlich, dass die Rede von *einem* Dispositiv Kindheit die Bedeutung des Problems Kind unterminiert, weshalb es dienlich ist, von einer Karte im Sinne Deleuzes auszugehen. Die genealogische Analyse des modernen Entwicklungsdenkens mit einem besonderen Fokus auf die Spätmoderne ist schließlich Gegenstand des letzten Kapitels.