



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2012

Maximilian Aigner

Freiheit und Befreiung im
Denken Michel Foucaults

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2012

„Vollzieht sich [...] Selbst-Bildung [...] im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von Neuem die Frage aufwirft: Wer wird hier Subjekt sein, und was wird als Leben zählen?“

Judith Butler¹

„[...] [I]ch glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit.“

Michel Foucault²

¹ Butler 2009: 246.

² Foucault 2005b: 330.

INHALTSVERZEICHNIS

I.	Einleitung: Foucault im Zuccotti Park	4
II.	Vorüberlegungen	6
	1. Zum Umgang mit Foucault.....	6
	2. Emanzipation als Großprojekt der Moderne, Freiheit als Grundlage moderner Gesellschaften.....	7
III.	Foucaults „vermachtete“ Gesellschaft	10
	1. Theoretische Grundlage: Die Konstituierung von Realität und Subjekten durch „Macht/Wissen“	10
	1.1. Episteme und Diskurse als Grundlage von Wissen	10
	1.2. Der produktiv-relationale Machtbegriff	12
	2. Weiterentwicklung: Von der Disziplin zur Regierung	14
	2.1. Disziplinargesellschaften: Macht als Körpertechnologie	14
	2.2. Gouvernementalität: Macht als „Handeln auf Handlungen“	17
IV.	Zwischenbetrachtung: Kerker ohne Schlüssel? Foucault als antiemanzipatorischer Denker	20
	1. Die Verstrickung emanzipatorischer Kategorien in Machtverhältnisse	21
	2. Foucault als Relativist und Kryptonormativist	22
V.	Befreiung im Feld von Widerstand, Kritik und Subjektivierung	25
	1. Widerstand als Bedingung von Macht	25
	2. Soziale Erhebungen als Kämpfe um Subjektivität	27
	3. Selbstsubjektivierung und die Ethik der Sorge um sich	29
	4. Zusammenfassung: Eine Andeutung von Freiheit	30
VI.	Politische Ordnungen mit Foucault denken: Verkappter Liberalismus oder postmarxistischer Antikapitalismus?	32
	1. Die Diskussion um die Gouvernementalitätsvorlesungen	32
	2. Beurteilung: Begründung vs. Ent-Gründung der Freiheit	35

VII. Fazit: Die antiessentialistisch-dynamische Freiheit – Vorteile und Probleme.....	37
1. Zwei Verständnisse von Freiheit und das emanzipatorische Projekt der Genealogie	37
2. Probleme und mögliche Weiterentwicklungen	40
2.1. Widerstand und Voluntarismus	40
2.2. Die Stabilisierung der Freiheit	41
VIII. Schluss: Wie funktioniert Gegen-Verhalten im Neoliberalismus?	43
Literaturverzeichnis	45

I. Einleitung: Foucault im Zuccotti Park

Im September 2011 besetzte die sog. Occupy-Bewegung den Zuccotti Park im Herzen des New Yorker Finanzdistrikts Wall Street, um gegen die Folgen der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise zu demonstrieren. Den Park benannten sie dabei eigenmächtig in *Liberty Plaza* um. Viele DemonstrantInnen³ waren gewiss selbst Betroffene, die ohne irgendwie gearteten theoretischen Hintergrund ihrem Unmut Luft zu machen suchten. Ebenso rekrutiert sich aber ein nicht unwesentlicher Teil der Bewegung aus relativ radikalen studentischen Aktivisten. *Die Zeit* versucht in einem Artikel vom 8.11.2011 deren Ideologie so zu beschreiben: „Der Feind ist im Post-Anarchismus nicht mehr irgendwo da draußen, und wenn man ihn beseitigt hat, bricht das Paradies an. Der Feind ist, so haben es die Studenten vom New Yorker Zuccotti Park in ihren Foucault-Seminaren gelernt, mitten in uns. [...] Wie passt eine so finstere Weltsicht zu einer jugendlichen Demokratiebewegung?“ (Lau 2011: Absatz 2)

Relativ unvermittelt und ohne weitere Erklärung taucht in dem Artikel der Name des französischen Philosophen Michel Foucault (1926 – 1984) auf, und tatsächlich beinhaltet das kurze Zitat schon fast alle für die vorliegende Arbeit, die sich mit Foucaults Denken auseinandersetzt, interessanten Gesichtspunkte.

Erstens wird Foucault als Orientierungspunkt sozialer Kämpfe der Gegenwart gesehen, die Gefahren nicht mehr so sehr in staatlichen Strukturen, sondern eher in sich selbst verorten. Dies macht durchaus Sinn: Foucault selbst war gewiss kein Schreibtischaktivist, sondern engagierte sich sein Leben lang in antirassistischen Kampagnen, gegen menschenverachtende Haftanstalten und für die Rechte von Homosexuellen und anderen marginalisierten Gruppen, wobei er seine akademische Arbeit als Hilfsmittel in politischen Erhebungen verstehen wollte.

Zweitens wird Foucault mit der Idee des Anarchismus in Verbindung gebracht, womit auf zwei Dinge angespielt wird: Auf einen theoretisch-ideologischen Anarchismusbegriff, der auf den totalen Abbau von Herrschaftsstrukturen für eine freie Gemeinschaft zielt – eine Idee, die auch häufig im Hinblick auf Foucaults Machtanalyse aufkam – und einen umgangssprachlichen Begriff von Anarchismus, der auf Chaos und Unsinn verweist – was eher den Meinungen der Kritiker Foucaults, die in ihm den postmodernen Propheten eine gefährlichen Relativismus erblicken, entspricht.

³ Im Folgenden sind die weiblichen Formen immer mitgedacht, aus Gründen der besseren Lesbarkeit werde ich sie aber nicht immer verwenden.

Drittens und daraus folgend erscheint Foucault als finsterer, pessimistischer Philosoph, ganz und gar der Abgesandte Nietzsches – ein Denker, der sich vielleicht persönlich engagierte, dessen Theorie aber keine klaren emanzipatorischen Orientierungen bereithält.

Der letzte auffällige Punkt ist, wie mir scheint, die Beiläufigkeit, mit der der Name Foucaults fällt, so als sei er für ein informiertes Feuilletonpublikum längst nicht weiter explikationsbedürftiges Gemeingut. Hier muss eingehakt werden: Ist wirklich schon alles zu Foucault gesagt, sodass sein Verhältnis zu sozialen Bewegungen, die in Zeiten der Krise wieder die ‚Systemfrage‘ nach freieren und gerechteren Gemeinschaften stellen, nur kurz angedeutet werden muss? Ich würde sagen, dem ist durchaus nicht so. Foucault wird noch immer weithin als Theoretiker der Macht gelesen, während sein stark verändertes Spätwerk hauptsächlich im Rahmen soziologisch detaillierter Studien der Mechanismen des Neoliberalismus produktiv gemacht wird. Die Frage, die Gilles Deleuze bereits 1990 formulierte, schwingt dabei stets mit, wird aber kaum beantwortet: „Lassen sich schon Ansätze [der] künftigen Formen [des Widerstands] sehen, die in der Lage wären, die Freuden des Marketings anzugreifen?“ (Deleuze 1993: 262)

Die Frage, der die Arbeit von diesen Überlegungen ausgehend nachspüren möchte, ist die nach dem Status der weitgehend unpräzise rezipierten Idee der ‚Freiheit‘, die ich meine in Foucaults Spätwerk verorten zu können, und ihrer Bedeutung im Rahmen normativer Politischer Theorie. In Zusammenhang damit soll das Potential der Foucaultschen Ideen für die Analyse von sowie die Anregungen für zeitgenössische Befreiungsbewegungen herausgearbeitet und auf seine Angemessenheit hin befragt werden. Dafür werde ich, nach Vorüberlegungen zu den hier verhandelten Themen der Freiheit und dem Werk Foucaults (II), versuchen seine Theorie für meine Fragestellung gewinnbringend zu rekonstruieren (III), davon ausgehend den Status modernen Freiheitsdenkens im Rahmen von Foucaults Arbeit und sich daraus ergebende Kritiken erarbeiten (IV), um schließlich besonders aus seinem Spätwerk den normativ gleichermaßen undurchsichtigen wie fruchtbaren Beitrag zu emanzipatorischem Denken zu destillieren und diskutieren (V, VI, VII).

Am Ende sollen die Versatzstücke des Foucaultschen Werks entsprechend geordnet sein, um die Frage der Arbeit zu beantworten, die man auch so formulieren könnte: Lässt sich mit Foucault nicht nur in den Zuccotti Park einziehen, sondern auch auf der *Liberty Plaza* stehen?

II. Vorüberlegungen

1. Zum Umgang mit Foucault

Zunächst ist zu klären, wie das Foucaultsche Werk zu behandeln ist, was sich insofern als komplexe Frage erweist, als man es mit einigem Recht als „inkohärente[n] Torso“ (Fink-Eitel 1991: 8) wahrnehmen kann und die mittlerweile unüberschaubare Menge an Sekundärliteratur oftmals eher ein Hindernis denn eine geeignete Hilfestellung ist.

Das Problem mit Foucault besteht sowohl in dem sich wandelnden analytischen Rahmen, den er auf ebenfalls recht unterschiedliche Phänomene anlegt, wie auch in scheinbaren inneren Widersprüchen. Foucault konterte solche Vorwürfe elegant: „Glauben Sie, dass ich während all dieser Jahre so viel gearbeitet habe, um dasselbe zu sagen und nicht verwandelt zu werden?“ (Foucault 2005b: 654) Eine Aussage, die für sein Werk als zentral gelten und im Übrigen auch mit dem Thema der ‚Freiheit‘ in einem nicht unwesentlichen Zusammenhang stehend verstanden werden kann.

Nichtsdestotrotz lässt sich sein Denken auf im Wesentlichen drei Themenkomplexe festlegen: „Das menschliche *Subjekt* im Bedingungskreis der *Macht-* und *Wissensgeschichte* [...].“ (ebd.: 9; Hervorh. i. O.) Das Streben nach, wie auch die Skepsis gegenüber ‚befreiter‘ Subjektivität ist dabei, so die von mir vertretene These, ein wesentliches und verbindendes Element, zu dem die Methoden der Archäologie des Wissens (Frühwerk), der Genealogie der Macht (mittleres Werk) sowie der Ethik des Selbst (Spätwerk) aus verschiedenen Richtungen einen Beitrag leisten. Entgegen mancher Interpreten werde ich demnach nicht den vermeintlichen ‚Bruch‘ zwischen Foucaults politischer Analytik der 70er und seinen Arbeiten zur Ethik in den 80er Jahren als Anlass nehmen, eine Phase seines Werks herauszugreifen, sondern versuchen, es als Ganzes im Bezug auf meine Thematik zu lesen, dabei aber zu berücksichtigen, dass es gelegentlich für das Verständnis wichtig ist, auch die Inkohärenzen und die Offenheit des Werks in die Analyse miteinzubeziehen (vgl. ebd.: 13).

Im Wesentlichen gibt es zwei Argumente für eine solche Vorgehensweise: (I) Das Anliegen, über Foucaults Verständnis von Freiheit zu sprechen, findet Ansatzpunkte in seinem ganzen Schaffen, die aufeinander verweisen und sich auseinander entwickeln. (II) Auch Foucault selbst begreift seine Arbeit als thematische Einheit. In seinen späten Arbeiten betonte er mehrfach, in seinem gesamten Werk gehe es weniger „darum, Machtphänomene zu analysieren [...], [v]ielmehr [habe er sich] um eine Geschichte der verschiedenen Formen der

Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht.“ (Foucault 2005c: 269)⁴ Dies ist nicht zuletzt für die Frage, was es heißt, ‚frei‘ zu sein von immenser Bedeutung, da der Subjektivierungs- und der Freiheitsbegriff untrennbar verbunden scheinen, wie ich im Laufe der Arbeit versuchen werde darzustellen.

2. Emanzipation als Großprojekt der Moderne, Freiheit als Grundlage moderner Gesellschaften

Die Begriffe Freiheit und Emanzipation bzw. Befreiung sind zunächst mit scheinbar ganz anderen Bedeutungen versehen als in Foucaults Kontext. Beides sind eng verbundene Termini: Während ersterer einen zu erreichenden Zustand menschlicher Erfüllung zu fixieren sucht, meint der zweite ein prozessuales Voranschreiten zu diesem Ziel. Der Freiheitsbegriff hat jedoch eine längere Geschichte und wurde schon in der Athener Polis als umfassende Selbstgesetzgebung und Selbstregierung (durch Mandatsträger) aufgefasst, wobei er natürlich nur auf den öffentlichen Bereich bezogen blieb (vgl. Greven 2010b: 278).

Der Terminus ‚Emanzipation‘ entstammt zwar ebenfalls bereits dem römischen Recht, wurde dort aber ausschließlich als zivilrechtliche Kategorie für die Entlassung des Sohnes aus der Abhängigkeit des Vaters oder eines Sklaven aus der des Herrn benützt (vgl. Greven 2010a: 192). Die heutigen Konnotationen bekommt er erst im Zuge des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, als er „verzeitlicht [wird] zu einem Prozeß der Befreiung aus rechtlichen, sozialen, politischen oder ökonomischen Abhängigkeiten“ (Grass/Koselleck 1975: 153). In den Begriff sind „utopische[] Gehalte“ (ebd.: 154) eingeschrieben, d.h. er bezeichnet einen Prozess, der so lange andauern müsse, bis alle Unfreiheiten und Abhängigkeiten der Gesellschaft verschwunden sind und verweist demnach zunehmend auf eine umfassend antizipierte „Herrschaftsfreiheit“ (ebd.: 164).

Man muss sicherlich den engen Zusammenhang mit weiteren Prozessbegriffen dieser Zeit wie ‚Aufklärung‘, ‚Fortschritt‘, ‚Geschichte‘ und ‚Revolution‘ sehen, mithin die geschichtsphilosophische Einbettung emanzipatorischen Denkens registrieren, die sich das erste Mal – ohne Benutzung des Wortes – 1784 in Kants Aufklärungsdefinition (Aufklärung als ‚Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit‘) findet, in der eine geistige Selbstbefreiung, ein Wagen zu und ein Anstieg von Wissen als Voraussetzung politischer

⁴ Diese Ansicht teilen auch die meisten heute gängigen Interpretationen, prominent natürlich Deleuze 1992 und Lemke 1997, Lemke et al. 2000.

Freiheiten verstanden werden sollen (vgl. ebd.: 162ff.). In umfassendem Sinne verweist der Begriff darauf, dass „[i]m Vollzug der Entwicklung [...] ein von Natur her angelegtes Recht erkämpft und legalisiert [wird].“ (ebd.: 165) In der Lockeschen Tradition kann sich aus einem solchen Naturrecht die Legitimierung von Widerstand gegen schlechte Regierungen herleiten, die Freiheit nicht sicherstellen können oder wollen.

Entscheidend ist zudem gewiss, dass ‚Emanzipation‘ von seinem ‚personenbezogenen‘ (ebd.: 166) Gehalt gelöst und somit auf Kollektive und Gruppen, im weitesten Sinne auf die ganze Menschheit ausgeweitet wird, die sich als Subjekt eines geschichtlich vermittelten Befreiungsprozesses verstehen darf.

Dabei bietet dies natürlich nur die Projektionsfläche für die liberalen und sozialistischen Aneignungen, die den Endzustand des emanzipatorischen Prozesses – ‚Freiheit‘ – ideologisch auszuformulieren suchen. Letztere konzipiert dabei ökonomische Ungleichgewichte als dialektisch zu überwindende Unfreiheit und lässt emanzipatorische Kategorien tendenziell mit dem Revolutionsbegriff zusammenfallen. Eine formale Fixierung von Rechten wird hier eher als Kennzeichen der als unvollständig vorgestellten bürgerlichen Revolution gesehen, die für eine nur über das sich erhebende Proletariat erreichbare Befreiung der gesamten Menschheit freilich wenig taugt (vgl. ebd.: 175f.). Dies liegt etwa daran, dass die Betonung negativer Freiheiten in der liberalen Tradition – z.B. Freiheit von staatlichen Eingriffen – hier als nicht hinreichend gilt. Erst herzustellende Gleichheit und Gerechtigkeit wären demnach die Vorbedingungen echter Freiheit.

Der Begriff wird in der Folge trotz seines Bezugs auf die ‚Menschheit‘ gleichwohl auch auf die Kämpfe partikularer Gruppen wie Frauen, Juden, religiöse Minderheiten usw. angewendet (vgl. ebd.: 176ff.). Im Verlauf des 20. Jahrhunderts wurde dabei auch die Sexualität als eines der wesentlichen Potentiale zur Befreiung gesehen (vgl. ebd.: 197), was im Kontext meiner Arbeit von Bedeutung sein wird.

Die Begrifflichkeit zielt in der diffuser werdenden Bedeutung stets auf das Außerkraftsetzen von Fremdbestimmung, den Abbau von Herrschaft – oder zumindest eine veränderte Reflexion darüber, welche Form von nicht mehr nur aus dem Hobbesschen Naturzustand erklärbarer Herrschaft als *legitim* akzeptiert wird –, „individuelle Selbstverwirklichung“ und „Gewinnung autonomer Lebensweisen“ (Fetscher 1991: 194). Freiheit wird dabei immer als „*Freiheit eines Subjektes*“ begriffen, das sich selbst bestimmt und selbst verwirklicht. Autonomie und Selbstverwirklichung sind die Schlüsselbegriffe für eine Praxis, die ihren

Zweck, nämlich die Produktion und Reproduktion eines menschenwürdigen Lebens in sich selbst hat.“ (Habermas 1992: 606f.; Hervorh. M.A.)

Mit einigem Recht kann die Herstellung von freiheitlichen Lebensformen im hier dargestellten Verständnis als eines der wesentlichsten Projekte der Moderne verstanden werden. Höchstens der in gesellschaftlichen Debatten auch immer noch als eine Art Gegenpol verstandene Begriff der Gerechtigkeit mag als ähnlich bedeutendes Konzept gelten. In der Geschichte des emanzipatorischen Denkens scheinen diese Ideen gleichwohl in Verbindung und als sich wechselseitig bedingend gedacht worden zu sein.

Ein emanzipatorisches Projekt scheint in gegenwärtigen Diskussionen vor großen Problemen zu stehen, was an der Komplexität ausdifferenzierter Gesellschaften und der Entpersonalisierung politischer Herrschaft zugunsten eigensinnig operierender gesellschaftlicher Subsysteme von Wirtschaft und Politik liegt, wobei vielfach angenommen wird, ein Emanzipationsprozess müsse sich auf das Zurückdrängen von deren ausufernden Handlungsimperativen konzentrieren, weniger auf eine Selbstorganisation der Gesellschaft im Ganzen (vgl. ebd.: 607; vgl. auch Habermas 1988: 390 – 426).⁵

Gleichwohl hat die Frage nach der Suche nach freiheitlichen Lebensformen, die subjektive Autonomie und Selbstverwirklichung verheißen würden, wie auch die Grundlage gerechter Gesellschaften bereitstellen sollten, nicht an Bedeutung abgenommen. Man kann sie immer noch als das uneingelöste Versprechen der Aufklärung verstehen (vgl. Habermas 2003) und demnach politisches Handeln danach ausrichten, wenngleich der konkrete Bedeutungsgehalt des Freiheitsbegriffs natürlich auf unterschiedlichste Weise ausformuliert werden kann. Die damit verbundenen Themen gruppieren sich jedoch stets um die Vorstellungen vom Abbau als illegitim verstandener Herrschaft, die auf das Ziel der autonomen Selbstverwirklichung menschlicher Subjektivität zielt und oft aus natürlichen Rechten hergeleitet wird. All dies sind Themen, mit denen Foucault, wie zu zeigen sein wird, seine Probleme haben müsste. Zunächst werden im Folgenden demgemäß die Weichenstellungen des Foucaultschen Werks erläutert, auf deren Grundlage versucht werden soll, ein freiheitlich-emanzipatorisches Denken trotz aller Schwierigkeiten dort ausfindig zu machen.

⁵ Die globalisierungs-, *Governance*- und systemtheoretisch entfaltbare Unmöglichkeit der Restrukturierung von Gesellschaften im Ganzen sei hiermit angedeutet. Gewiss wäre es interessant, sich mit deren Anschlussfähigkeit an eine Foucaultsche Konzeption auseinanderzusetzen, dies würde aber den hiesigen Rahmen sprengen.

III. Foucaults „vermachtete“ Gesellschaft

1. Theoretische Grundlagen: Die Konstituierung von Realität und Subjekten durch „Macht/Wissen“

1.1. Episteme und Diskurse als Grundlage von Wissen

Während auch bei Foucault die Frage der Freiheit mit der Idee von Subjektivität zusammenhängt, wie sie im Rahmen seines Spätwerks bedeutsam wird und im Laufe der Arbeit dargestellt werden soll, gruppiert sich sein Frühwerk besonders um die Themenkomplexe ‚Macht‘ und ‚Wissen‘. Es kann als Theorie sozialer Überdetermination menschlichen Verhaltens und somit, wenn man so will, auch als Theorie ‚ausufernder‘ Unfreiheit gelesen werden. Diese ist aber – wie im Ausgang davon auch die Subjekttheorie – gänzlich anders gelagert als in gängigen Vorstellungen.⁶

Dies resultiert aus Foucaults ungewöhnlichem Verständnis von ‚Geschichte‘, Bedeutung und Sinn. ‚Wissen‘ wird hier strikt epochenspezifisch gedacht: Verstehen und Denken, so die zentrale These, seien unausweichlich verknüpft mit den ihnen innerhalb einer Kultur zugrundeliegenden Strukturmustern, sodass das analytische Verfahren der ‚Archäologie‘ sich auf die Erforschung einer „stummen Ordnung“ (Foucault 1974: 23), die das positiv Gegebene übersteigt und ihm vorausgeht, spezialisieren müsse. Foucault bezeichnet dieses strukturierende Prinzip als *episteme*, „die historisch je spezifische Erkenntnislogik oder allgemeine Wissensordnung einer Epoche“ (Sarasin 2010: 71), wobei er – ähnlich wie Thomas Kuhn – überzeugt ist, dass dieses Wissen nicht gemäß einer linearen historischen Entwicklung voranschreite, sondern sich durch Brüche und Diskontinuitäten wandle, die dafür sorgten, dass die Dinge anders wahrgenommen und anderes bedeuten würden. Dieses also radikal *kontingent* gedachte Wissen ermöglicht das Auftauchen von Praktiken, Institutionen und Denkmustern, durch die es gleichzeitig wieder beeinflusst werden kann (vgl. auch Lemke 1997: 39ff.). Es ist dabei keineswegs Resultat einer intentionalen, auf ein konkretes Subjekt rückführbaren Handlung (vgl. Sarasin 2010: 78).

Die als radikalste wahrgenommene These Foucaults in diesem Zusammenhang, die auch den Auftakt seines konsequenten *Antihumanismus* anzeigt, ist jene von einem möglichen ‚Tod des Menschen‘. Foucault argumentiert, *der Mensch* habe vor dem Ende des 18. Jahrhunderts einfach nicht existiert: „[E]s gab kein erkenntnistheoretisches Bewusstsein vom Menschen als

⁶ Auf den theoretischen Hintergrund von Foucaults Überlegungen, etwa seine Einordnung im Feld von ‚Strukturalismus‘, ‚Poststrukturalismus‘ und ‚Postmoderne‘ kann ich hier leider nicht näher eingehen.

solchem. Die klassische *episteme* gliederte sich nach Linien, die in keiner Weise ein spezifisches und eigenes Gebiet des Menschen isolieren.“ (Foucault 1974: 373) Damit ist gemeint, dass die universale *Idee* des Menschen als ein überzeitliches, mit Rechten versehenes Wesen, als Symbol und als Legitimierung bestimmter Politiken, nicht in allen historischen Erkenntnislogiken auf diese Weise vorkommt, sondern sogar eine relativ neue ist und demnach durchaus infrage gestellt werden kann. Die Ausbreitung der Humanwissenschaften des 18. Jahrhunderts habe das Gebilde ‚Mensch‘ nicht nur erforscht, sondern wesentlich erzeugt. Die ‚Existenz‘ von Dingen liegt in dieser Konzeption also in ihrem diskursiven Vorkommen begründet.

Foucault möchte damit eine Verunsicherung auslösen. Er behauptet, der ‚Mensch‘ sei ein Produkt, das innerhalb einer Geschichte, die mehr eine chaotische Anhäufung von Ereignissen denn ein rational erfassbarer Prozess sei, letztlich kontingenterweise in der Gegenwart anzutreffen ist – während ein Großteil heutiger moralischer Intuitionen untrennbar an diesem Verständnis hängt. Auch für den Emanzipationsbegriff ist dies gewiss folgenreich. Wie sollte Befreiung darauf zielen, dass „die Menschen ihre Geschichte“ nicht mehr nur „selbst“, sondern auch endlich aus „freien Stücken“ gestalten, wie Marx im *Achtzehnten Brumaire* formulierte (Marx 2007: 9), wenn diese ‚Menschen‘ so instabil sind, dass sie verschwinden könnten, „wie am Meeresufer ein Gesicht aus Sand [...]“ (Foucault 1974: 462)?

Foucault ergänzt die Idee der *episteme* im Folgenden durch den bekannteren Begriff des Diskurses, der jeweils bestimmte Themenfelder anstelle des einer gesamten Kultur zugrundeliegenden Denkens in den Fokus rückt. Diskurse sind ebenfalls zunächst Ordnungsmuster, die aber auch „systematisch die Dinge bilden, von denen sie sprechen.“ (Foucault 1995: 74) Sie schaffen also den Bereich dessen, was sagbar und was unsagbar ist, erzeugen Positionen, die äußerbar (und nicht äußerbar) sind.

Im Hinblick auf Marx’ Ansicht ließe sich mit Foucault auch behaupten, dass die Menschen ihre Geschichte hauptsächlich in dem Sinn nicht selbst erzeugen, als ihr *Denken* schon in strukturierende Ordnungsmuster eingeschrieben ist, die dem Bewusstsein und jedem Sinn vorgelagert scheinen (vgl. auch Sarasin 2010: 105).

Die Produktion des Menschen durch die Humanwissenschaften bringe auch zunehmend veränderte Verständnisse des ‚Normalen‘ mit sich, sodass Phänomene wie Geisteskrankheiten auf der Bildfläche erschienen. Sehr deutlich wird bereits in Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft*, warum für ihn notwendig ist, gängige Vorstellungen von Befreiung zumindest

skeptisch zu beäugen. Die ‚Befreiung‘ der ‚Irren‘ aus den Kerkern und ihre Verlegung in Kliniken seit etwa dem 18. Jahrhundert deute nur eine andere Art der ‚Unterwerfung‘ an, die gleichzeitig eine Erschaffung als *wahnsinnige Subjekte* bedeute (vgl. Sarasin 2010: 32f.). Die Pathologisierung und Kategorisierung *erzeuge den Wahnsinn diskursiv* als das, was im Rahmen der existenten, nach jenen humanistisch-rationalen Idealen funktionierenden Kultur nicht gedacht werden kann. Sie fesse Individuen an die Subjektposition ‚Wahnsinniger‘, die unter dem heutigem Vorzeichen gewiss eine pejorative Kategorie ist. Hier von Befreiung zu sprechen ist also mindestens irreführend, Foucault wittert eher eine „innere Verwandtschaft von Humanismus und Terror“ (Habermas 1988: 289).

Sein Interesse ist somit von Beginn an auf eine dunkle Seite der Gegenwart, die kaum wahrnehmbar – weil so ‚natürlich‘ – ist, aber zugleich immense gesellschaftliche Grausamkeiten mit sich bringt, gerichtet. Trotz ihrer vermeintlichen Kälte ist diese Analytik ganz gewiss der leidenschaftliche Versuch einer Sensibilisierung für Leid und mithin von Beginn an ein *kritisches*, man könnte sagen emanzipatorisches Projekt ohne klare Ausformulierung (vgl. ähnlich Honneth 1990: 77).

1.1. Der produktiv-relationale Machtbegriff

Das Problem des Archäologen ist, dass er Diskurse beschreiben und untersuchen kann, unter welchen Bedingungen Aussagen möglich werden, aber kaum Gründe für ihr Auftauchen und Verschwinden benennt. Das wird erst durch die genealogische Analyse der Verschiebung von *Machtstrukturen* möglich (vgl. Sarasin 2010: 106).⁷ Dies weist auf die Verlagerung des Blicks auf die Mikroebene der praktischen *Ausübung von Macht* hin, die im Zusammenwirken mit den Diskursen als Sinnproduktionsapparat fungiert. Foucault ist also nicht in dem Sinne Radikalkonstruktivist, als dass es für ihn nur Diskursives gebe, dieses ist vielmehr in materielle Realitäten eingelassen, in „diskursferne[] [...] Beziehungen.“ (ebd.: 113)

Letztere bilden die Grundlage jenes berühmten *relationalen* Machtbegriffs. Foucault fasst Macht als „Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault 1983: 94), auf. Er vertritt also einen ‚nominalistischen‘ Machtbegriff, den er als *Kraftverhältnis* konzipiert. Macht sei mit Nietzsche in Begriffen von Kampf und Krieg zu

⁷ Foucault definiert ‚Genealogie‘ wie folgt: „[E]s handelt sich darum, die Erscheinungsbedingungen einer Singularität in vielfältigen bestimmenden Elementen ausfindig zu machen und nicht als deren Produkt, sondern als deren Effekt erscheinen zu lassen.“ (Foucault 2010i: 255; vgl. auch Foucault 1971)

denken, nicht als Essenz und Besitz, sondern als „Donnerrollen der Schlacht“ (Foucault 1994: 397) und müsse gelöst werden von der Idee eines einzelnen, souveränen Machthabers. Sie sei „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv [...]“. Weder die regierende Kaste noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen, haben das gesamte Macht- und damit Funktionsnetz einer Gesellschaft in der Hand.“ (Foucault 1983: 95)

Foucaults Analytik liegt die Idee zugrunde, dass die gängigen Machtvorstellungen ein auffälliges Erklärungsdefizit aufwiesen. Wenn man davon ausgehe, dass Macht nur regierend, über Gewalt und Ausschluss bzw. vermittelt über Gesetze und zentriert in bestimmten gesellschaftlichen Klassen o.Ä. operiert – Foucault spricht auch von einem ‚juridischen‘ Machtverständnis –, bekomme man höchstens ein defizitäres Bild von Gesellschaft in den Blick. Macht funktioniere auch außerhalb staatlicher Institutionen als Strukturierungsprinzip sozialer Beziehungen (vgl. auch Lemke 1997: 91).⁸ Foucault überwindet in diesem Sinne Formen der Kritik, die sich nur auf ideologische Verschleierung und Repression beziehen können und in dieser Perspektive reduktionistisch erscheinen müssen.

Wenn Macht nicht mehr statisch, sondern als permanentes Aufeinanderprallen von Kraftverhältnissen verstanden wird, werde Geschichte zum „Hasardspiel der Überwältigungen“ (Foucault 1971: 76), d.h. als Abfolge von Interpretationen bzw. als Abfolge der Bemächtigung über jene diskursiven Regelsysteme interpretiert – hinter gesellschaftlichem Wissen stünden also diffuse Gewaltverhältnisse (vgl. ebd.: 78).

Entgegen einer aufklärerischen Tradition, die Macht und Wissen als Antipoden denkt, sind die strategischen Machtverhältnisse und das jeweils dominante Wissen verzahnt. Foucault geht von einem Konglomerat aus ‚Macht/Wissen‘ aus. Macht wende Wissen an und nutze es, Wissen produziere Macht – beide Bereiche funktionierten zwingend zusammen und stimulierten ihre jeweilige Entfaltung (vgl. dazu Lemke 1997: 94ff.). Auch das naturwissenschaftlichste Wissen ist demnach *niemals* neutral. Der entscheidende Punkt ist dabei der folgende: Die etwas diffus eingeführte Macht, die aus zahllosen Quellen kommt und die Gesellschaft durchdringt, ist *produktiv*: sie formt Körper, erzeugt ‚Seelen‘ – also auch psychische Eigenschaften und das Empfinden von Individuen (vgl. etwa Foucault 1994: 42). In der Moderne zielt sie zunehmend auf die Normierung von Individuen, ihre Einordnung in Kategoriensysteme. Der angesprochene ‚Wahnsinn‘ wäre eine radikale Ausprägung dessen –

⁸ „Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“ (Foucault 1983: 94)

eine Grenzziehung zwischen Normalität und Pathologie, die ein Wissen produziert, dass die rationalisierte westliche Kultur ermöglicht. ‚Macht/Wissen‘ fungiert also als Konstrukteur dominanter *Wahrheiten*, deren historische Kontingenz gleichzeitig verschleiert wird.

Subjektpositionen werden in Foucaults Denken folglich von vorgängigen Komplexen aus Macht und Wissen festgelegt. Insofern ist es unsinnig, ein Erkenntnisobjekt zu konzipieren, „das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei“ (Foucault 1994: 39) ist oder das in cartesianischer Manier als analytischer Ausgangspunkt gewählt würde – das Subjekt und die Art seiner Erkenntnis sind durch genau dieses System nämlich erst erzeugt worden.

2. Weiterentwicklung: Von der Disziplin zur Regierung

2.1 Disziplinargesellschaften: Macht als Körpertechnologie

Die noch immer aktuelle Dominanz des juristischen Modells im heutigen Denken sieht Foucault als Resultat des Verständnisses von Macht im Absolutismus. In der bürgerlichen Gesellschaft werde diese Analysekategorie nun endgültig defizitär, da hier andere Machtmechanismen dominant seien (vgl. dazu Lemke 1997: 98ff.). Foucault spricht von einem Modell der *Disziplin*, welches nicht mehr auf den König als Symbol eines Souveräns verweise, der Macht *besitzt*, sondern die für ihn sowieso wichtigeren strategischen Machtverhältnisse umfassend entfalte. ‚Disziplin‘ beschreibt eine ‚Technologie der Macht‘, die auf den Körper abzielt. Das Strafsystem des Gefängnisses ist dabei gewiss *das* Symbol dieser modernen Form der Macht, die wesentlich „vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend [wirkt]. [Sie] wirkt normend, normierend, normalisierend.“ (Foucault 1994: 236) Wie bereits angedeutet wird das ‚Normale‘, die vermeintlichen Natürlichkeiten, für Foucault durch Macht erzeugt, eine Macht, die hier auf die Körper einwirkt.

Angezeigt werde dies durch den fundamentalen Wandel der Strafmechanismen der letzten zweihundert Jahre. Während sie sich im *Ancien Régime* fast ausschließlich periodisch und destruktiv über die Zufügung von Schmerzen entfalteten und im Extremfall in der physischen Vernichtung kulminierten, ist spätestens seit dem 19. Jahrhundert eine Körperdisziplinierung, die häufig mit Freiheitsstrafen verbunden ist, vorherrschend. Explizite Gewalt hat abgenommen, es wird nicht mehr vernichtet, sondern die Natur, das Wesen der Subjekte vor dem Hintergrund humanwissenschaftlicher Diskurse zum Objekt von Macht und zur Normierung und Wiedereingliederung nützlich gemacht. Macht wirkt hier schlicht effizienter:

sie stellt ein effektiveres Einfügen in die Gesellschaft sicher als es jemals für möglich gehalten wurde. An die Stelle von Schuld und Unschuld tritt Normalität und Abweichung.⁹

Die radikalisierte Disziplin und ihre architektonische Form findet sich in Benthams *Panopticon*, einer Konzeption des Gefängnisses, in der sich die Zellen in einem ausgeleuchteten Rund befinden, wobei die Gefangenen ihre Mithäftlinge niemals sehen können. Dafür erblicken sie jedoch den in der Mitte der Anlage befindlichen Turm, aus dem sie ständig beobachtet werden könnten – aber nicht *müssen*, da sie nicht sehen, wann der Wärter sich wirklich dort befindet. Das Panopticon ist die ökonomisch optimale Anordnung der Macht im Raum, in der die Einzelnen niemals sehen, aber der ‚Blick‘ der Wärter immer anwesend ist – auch in seiner Abwesenheit. Die Disziplinierung wird somit automatisiert, gleichsam in eine Art Selbstdisziplinierung umgewandelt (vgl. zur Gestalt des Panopticon ebd.: 256ff.).

Dieser umfassende Kontroll- und Selbstdisziplinierungsmechanismus breitet sich nun laut Foucault zunehmend über die gesamte Gesellschaft aus, kommt etwa auch in anderen Institutionen wie Schulen, Kasernen, Fabriken usw. in etwas abgewandelter Form zum Einsatz, sodass man gar von einer panoptischen, alles sehenden und alles disziplinierenden Struktur der Gesellschaft ausgehen könnte.¹⁰

Bedeutsam ist bei all dem, dass Foucault seine Analytik der Disziplinen als *Gegengeschichte* der gängigen Moderneentwürfe, die ihren Ausgang mit der Aufklärung nehmen und das Entstehen bürgerlicher Freiheiten, ein Reflexiv-Werden der Kultur und insgesamt jenen ‚Ausgang aus Unmündigkeit‘ betonen, denn: „Die ‚Aufklärung‘, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden.“ (ebd.: 285) Sie sind ein in die Rechtsstaatlichkeit eingeschriebenes Gegenrecht – so haben die Subjekte gewiss und unleugbar Rechte, diese sind aber gleichzeitig durch die permanente disziplinäre Unterwerfung *durchdrungen* (vgl. dazu ebd.: 285ff.).¹¹ Macht wird in dieser Gesellschaft nicht abgetragen, sondern transformiert – das ist das hinterhältige Geheimnis der Moderne.

⁹ Das ist die Grundthese von *Überwachen und Strafen* (Foucault 1994).

¹⁰ Dies ist auch für Foucault freilich nicht eins zu eins wie im – übrigens nie realisierten – Modell Benthams der Fall. Idealtypisch bilde das Panopticon aber die perfekte Disziplinierungsanlage, an die sich Machttechniken anzunähern versuchen.

¹¹ Hierin eine Nähe Foucaults zur *Dialektik der Aufklärung* Horkheimers und Adornos zu sehen, erscheint plausibel. Beide Theorien begreifen den Rationalisierungsprozess der westlichen Kultur als Einsetzen von Herrschaft und sind als Demaskierungsprojekte einer durch Rechtsformen verschleierte Macht, die auf eine völlige Steuerung des sozialen Lebens abzielt, zu lesen (vgl. zu den Gemeinsamkeiten Honneth 1990: 82ff.). Honneth argumentiert, dass ein wesentlicher Unterschied aber darin bestünde, dass Adornos wiewohl fragwürdige, geschichtsphilosophische Unterfütterung ihm ein Instrumentarium zur Artikulation des Leids und

Die Entstehung der Disziplinen ist dabei sicherlich mit der Ausbreitung kapitalistischer Arbeits- und Lebensformen in Verbindung zu bringen, da sie die Voraussetzungen für produktive Kapitalakkumulation schaffen und die demographische Herausforderungen des zunehmenden Bevölkerungswachstums managen können (vgl. bspw. ebd.: 283f.; Lemke 1997: 73ff.). Besonders auf die ‚Entdeckung‘ dieses Phänomens ‚Bevölkerung‘ (vgl. Foucault 1983: 31f.) zielt auch der Begriff der *Biomacht*. Diese nutzt, wie die Disziplin, den Bereich der Körper zu ihrer Entfaltung, nimmt aber besonders deren ‚Natürlichstes‘ und für die produktivierende Regulierung von Bevölkerungen Unerlässlichstes ins Visier: ihre Sexualität. Analog zu seiner Kritik am juristischen Modell der Macht bezieht Foucault mit seinen Annahmen zur Biomacht Stellung gegen die psychoanalytische *Repressionshypothese*, die davon ausgeht, dass der Siegeszug der bürgerlichen Gesellschaft eine zunehmende sexuelle Unterdrückung befördert habe und von ihr abhängt – eine These, die etwa bei den 68ern dazu geführt hat, dass sexuelle Freiheit und Befreiung vom Kapitalismus konzeptuell Hand in Hand gingen (vgl. etwa ebd.: 14).

Foucault leugnet zwar keineswegs, dass repressive Mechanismen auf Sexualität wirken, aber der Punkt, der in den Fokus gerückt werden muss, ist seines Erachtens ein anderer. Er geht von einer „Diskursivierung“ des Sexes“ (ebd.: 26) aus und betont, dass es empirisch einfach falsch sei, dass Macht gerade auf dem Gebiet der Sexualität nur zensierend auftritt, vielmehr wurde eine ausufernde Vielzahl von Diskursen über den Sex zum Zwecke seiner Verwaltung produziert. Das Verständnis von Sexualität wurde nicht unterdrückt, sondern durch das permanente Reden von ihr – in einer Verschlingung von Macht und Diskursen, die Foucault nun gemeinsam mit architektonischen und institutionellen Mechanismen als *Dispositiv* bezeichnet – *produziert* (eindringlich etwa ebd.: 71).

Auch das Wissen um die Sexualität ist kein außerhalb von Macht situierbares Element, sondern von Beginn an innerlich mit ihr verzahnt. Tatsächlich werde der Mensch in der Moderne zunehmend durch die Idee unterworfen und subjektiviert, dass der aus dem Erbe des Christentums stammende penetrante Geständniszwang, „sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat“ (ebd.: 64), eine Beförderung von Freiheit und ein Auffinden von Identität, eine Selbstvergewisserung anzeige, während er einen aber vielmehr zwingt, eine bestimmte Identität zu haben und sich ihr gemäß zu verhalten.

ein gewisses Verständnis unversehrter Subjektivität bereitstelle, während Foucault überhaupt keine Möglichkeit habe, seine Kritik zu spezifizieren, da er Subjekte *ausschließlich* als Machteffekt thematisiere (vgl. ebd.: 87ff.). Dass dies zumindest für den späten Foucault so nicht zutrifft, wie ich herausarbeiten werde, merkt Honneth zwar an, macht sich seltsamerweise aber nicht die Mühe auf dieser Basis zu argumentieren.

Es handelt sich für Foucault also um einen Klassifizierungsprozess, der bestimmten Erscheinungsformen einen diskursiven Platz zuweist und sie mit anderen Merkmalen verbindet. Dadurch wird eine Angriffsfläche für Macht und ihre Regulierungsmechanik – etwa strafrechtliche, medizinische, psychiatrische etc. Eingriffe – geschaffen. Die vermeintliche Befreiung ist somit nur ein Hilfsmittel für eine auf Kontrolle der Bevölkerung abzielende Form von Macht, die man Biopolitik nennen kann.¹²

Die Disziplingesellschaften beruhen folglich auf zwei Machtformen: der Regulierung des Lebens und der Disziplinierung der Körper. Diese geheime und doch so offensichtliche Struktur ist die Kehrseite und Konstitutionsbedingung der ‚freien‘ bürgerlichen Gesellschaft, die von oben bis unten mit Macht durchzogen ist und das ‚Normale‘ nicht verwaltet oder gewähren lässt, sondern es erschafft, erzwingt, unterwirft – so Foucaults finstere These bis in die späten 70er Jahre.

2.1.Gouvernementalität: Macht als „Handeln auf Handlungen“

In der bisherigen Darstellung wandte Foucault also ein strategisch-nietzscheanisches Machtmodell gegen die juristische Konzeption ein, wobei er sich im Wesentlichen mit der disziplinären Bearbeitung des Körpers durch Macht im Rahmen lokaler Institutionen wie des Gefängnisses befasste.¹³ Dieser eingeschränkte Blick bringt ihn dazu, seinen Analyserahmen im Rahmen einer Vorlesungsreihe 1978/79 um das Konzept der ‚Regierung‘ zu erweitern, womit er anstrebt, eine Genealogie des modernen Staates zu schreiben. Das Augenmerk wird nun – wie schon im Rahmen des Biopolitik-Konzepts im *Willen zum Wissen* angedeutet – auf das Phänomen ‚Bevölkerung‘ und seine Verwaltung auf gesamtgesellschaftlicher Ebene gerichtet. ‚Regierung‘ meint dabei aber nicht nur administratives Verhalten staatlicher

¹² Foucault meint mit ‚Biomacht‘ nach meinem Eindruck meist eher ein auf einzelne Körper bezogenes, mit ‚Biopolitik‘ ein auf Bevölkerungen ausgedehntes Strategem von Macht. Ein gutes Beispiel für letzteres sind sicherlich Versuche zur Geburtenregulierung u.Ä.

Gewiss problematisch an der ganzen Konzeption ist, dass Foucault den Körper in manchen Formulierungen *in toto* im Macht/Wissen-Komplex aufgehen lässt, sodass tendenziell auch ein Wahrheitsregime denkbar wäre, das gänzlich ohne eine sexuelle Subjektkonzeption auskäme. Innerhalb von Foucaults Theorie macht das Sinn und eindeutig geht es ja auch darum, die individualisierend-normierende Funktion der Idee ‚Sexualität‘ herauszustellen – eine letzte materielle Grenze mag gleichwohl nicht überschreitbar sein. Dies ändert allerdings nichts an der grundsätzlichen Bedeutung der meines Erachtens sehr gewinnbringenden Analyse, die in letzter Konsequenz vielleicht ein wenig ‚übertrieben‘ ist.

¹³ Ich orientiere mich im Folgenden größtenteils an den Darstellungen in Lemke 1997, Lemke et al. 2000 sowie Sarasin 2010: 172ff., mit denen ich mich im Verlauf der Arbeit auch noch kritisch auseinandersetzen werde, da ihre Interpretationen sich stark widersprechen. Die in diesem groben Überblick entfaltenen Positionen teilen sie aber alles in allem. Übersichtlich findet sich die dargestellte Thematik im Original in Foucault 2005c und besonders in Foucault 2000. Zur Darstellung der (neo)liberalen Gouvernementalitäten stütze ich mich insbesondere auf Foucault 2010c, 2010f, 2010g.

Akteure, sonder verweist „auf zahlreiche und unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Techniken der Fremdführung umfassen.“ (Lemke et al. 2000: 10)

Die These ist dabei, dass der moderne Staat auf der Grundlage einer im 16. und 17. Jahrhundert säkularisierten christlichen Pastoralmacht gebildet wurde, die die Führung von Gruppen sowie Einzelnen innerhalb von Kollektiven organisierte und auf die Lenkung von Seelen zu einem jenseitigen Heil ausgerichtet war, nun aber in ein *diesseitiges* Heilsversprechen, das auf Glück, Sicherheit usw. zielt, eingegliedert fortbesteht (vgl. ebd.: 11; Foucault 2005c: 277ff.). Sie verbindet sich spätestens seit dem 18. Jahrhundert mit einer veränderten *politischen* Reflexion, die sich mit dem Eintritt in die Moderne „vom Problem der Souveränität und der Person des Fürsten löst und auf alle denkbaren Aktivitäten und Handlungsfelder ausweitet.“ (Lemke et al. 2000: 12)

Diese als ‚Führung‘ auftretende Macht bezieht sich auf einen umfassenden „Komplex, gebildet aus den Menschen und den Dingen“ (Foucault 2000: 51), d.h. es geht sowohl um die Strukturierung sozialer Beziehungen als auch von Produktionsmitteln, Sitten, Risiken, Naturerscheinungen usw., die geformt und einem Zweck zugeführt werden sollen. Demnach ist es keinesfalls so, dass Foucault nun doch den Blick auf Staaten als autonome Machtquelle verengt, der Staat ist nur ein „bewegliche[r] Effekt“ (Foucault 2010f: 149). Das Regieren innerhalb einer Gesellschaft realisiert sich in zahlreichen Mikrobereichen, deren Gesamtheit das erzeuge, was Foucault ‚Staat‘ nennt. Der wesentliche Unterschied zu den disziplinartheoretischen Arbeiten ist neben dem erweiterten Feld eher, dass Macht nun nicht mehr nur als Disziplinierung, sondern als ‚Handeln auf Handlungen‘, als „handelnde Einwirkung auf Handeln“ (Foucault 2005c: 285) verstanden wird: „[S]ie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen [...]. In diesem Sinne heißt Regieren, das mögliche Handlungsfeld anderer“ – man könnte ergänzen: auch das eigene – „zu strukturieren.“ (ebd.: 285ff.)

Der Punkt, um den es Foucault dabei eigentlich geht, ist die Weiterführung seines dargestellten Interesses an der Verbindung von Macht und Wissen. Er wendet den Blick auf die „spezifischen Rationalitäten der Regierung“ (Lemke et al. 2000: 12). Rationalität heißt nicht transhistorische Vernünftigkeit, sondern verweist auf historische Praktiken, denen eine *spezifische* Rationalität, eben eine ‚Gouvernementalität‘, die die Art des Regierens bezeichnet,

innewohnt und die demnach die Realität unterschiedlich für Machttechnologien anschlussfähig macht.

Historisch lassen sich nun drei Formen der Anwendung von Macht und einer zuordenbaren Regierungslogik unterscheiden: das *Recht* – dem die politische Rationalität der Staatsräson zugrundeliegt –, die *Disziplin* – die mit dem Polizeistaat des 18. Jahrhunderts korrespondiert – und als zusätzliche Komponente, die auch Foucaults Gegenwartsdiagnose neujustieren wird, die *Sicherheitsdispositive des Liberalismus* (vgl. ebd.: 13).

Während die Disziplintechniken individuelle Körper an einer präskriptiven Norm ausrichten, funktioniert ‚Sicherheit‘ auf andere Weise: sie nimmt die Bevölkerung betreffende Probleme als gegeben auf und verarbeitet sie im Rahmen statistischer Verfahren, versucht mithin die Realität einem Mittelwert anzunähern (vgl. ebd.: 13f.). Foucault nennt diese Analyse und Regierung nun ‚Normalisierung‘, während Disziplin hauptsächlich ‚normierend‘ wirke.

Die der Sicherheit zugehörige Regierungsrationalität, der sich im 18. Jahrhundert entwickelnde Liberalismus, ist nun für den Kontext dieser Arbeit von großer Bedeutung. Er stellt eine Reflexion über Freiheit dar und erkennt zudem die ‚Wahrheitsfunktion‘ des Marktes, also das Wissen über die Möglichkeit der natürlichen Selbstregulation von Preisen, an (vgl. Foucault 2010c: 121ff.). Der Vorwurf, der gegenüber der Regierung des Polizeistaates im Rahmen dessen aufkommt, besteht in unökonomischem Regieren, das zu aufwändig sei und die Entfaltung der Produktivkräfte hemme (vgl. Bröckling 2010: 423). Das heißt, der Liberalismus fungiert als *Produzent* einer bestimmten, an ökonomischen Fragen orientierten und in die Regierungsrationalität eingepassten Form von Freiheit, die aber gleichzeitig wieder permanent bedroht ist, sodass die Etablierung von ‚Sicherheitsdispositiven‘, die alle sozialen Sicherheitspolitiken umfassen, ihre konstitutive Gegenseite wird (vgl. Lemke et al. 2000: 13f.). Freiheit bedeutet dennoch eine innere Begrenzung des Regierens auf Basis der zugrundeliegenden Rationalität. Die Bedeutung von Disziplinarmechanismen – die natürlich trotzdem noch existieren – für die Form kapitalistischer Gesellschaften revidiert Foucault also tendenziell, da ihre Ausdehnung auf die gesamte Gesellschaft sich scheinbar als ungenügendes Analyseinstrument erwiesen hat. Sie sind nur noch ein Teil der gesellschaftlichen Struktur und werden von normalisierenden Führungstechniken überlagert.

Besondere Aufmerksamkeit kommt im weiteren Verlauf dem Neoliberalismus¹⁴ nach 1945 zu, der eine Restrukturierung des Verhältnisses zwischen Staat und Ökonomie anstrebt. Der Staat ist nun nicht mehr Aufseher des Marktes, sondern die Prinzipien des Marktes werden zum Strukturierungsprinzip von Staat und Gesellschaft. Während bei den deutschen ‚Ordoliberalen‘ bekanntlich die Konzeption sozialer Marktwirtschaft vorherrschte, also ein stärkerer und auf Dauer gestellter staatlicher Interventionismus (vgl. Foucault 2010f), strebte die *Chicago School* eine Einebnung der Grenzziehung zwischen ökonomischen und gesellschaftlichen Bereichen an. Menschliches und institutionelles Handeln werden hier generell einer ökonomisierten Logik unterstellt, die gleichzeitig als Analysemodell ursprünglich nicht-ökonomischer Bereiche, aber auch als politische Programmatik zur Ausrichtung dieser Bereiche an ebenjenen ökonomischen Maßstäben fungiert (vgl. Lemke et al. 2000: 16f.; Foucault 2010g).

IV. Zwischenbetrachtung: Kerker ohne Schlüssel? Foucault als antiemanzipatorischer Denker

Gesellschaft bezeichnet für Foucault also zunächst eine unauflösliche Konfrontation anonymer Kräfte, in einem abgewandelten Konzept eine biopolitisch und durch die Sicherheitsdispositive regulierte Struktur. Vor diesem Hintergrund ist die Leitfrage der Arbeit zu wiederholen: Wo ist in einem solchen Konzept *Freiheit* zu verorten? Wie lässt sich *Befreiung* denken?

Um dem genauer nachzuspüren, ist es hilfreich, sich vor dem dargestellten theoretischen Gerüst Foucaults Position zu den anfangs angesprochenen emanzipatorischen Idealen der Moderne zu vergegenwärtigen sowie einen groben Überblick über gängige Kritiken an seiner Herangehensweise zu umreißen. Diese Betrachtung entspricht einer zweiseitigen ‚antiemanzipatorischen‘ Lesart Foucaults, die aus funktionalen wie normativen Aspekten entfaltet werden kann. Funktionale, man könnte auch sagen pragmatische Probleme ergeben sich dabei unmittelbar aus dem ungewöhnlichen Theoriedesign: Foucault scheint im Grunde *alle* der Anfangs angedeuteten Konzepte von Emanzipation zurückzuweisen, sodass ‚Befreiung‘ unmöglich scheint, wie ich sogleich darlegen werde (1). Eine Stufe weiter ließe sich zudem mit dem normativen Argument hinzufügen: Selbst wenn *alternative* Formen des

¹⁴ Entgegen der heute meist pejorativen Bedeutung, die sich hauptsächlich auf die Deregulierungspolitik der Thatcher- und Reagan-Administrationen seit den 80er Jahren bezieht, meint Foucault damit alle Neuformulierungen liberaler Thematiken nach 1945; vgl. auch unten S. 32ff.

Frei-Seins identifizierbar wären, ergäben sich aus Foucaults Konzept, so seine Kritiker, unüberwindbare Aporien. Es gäbe letztendlich keinen überzeugenden *Grund*, frei sein zu wollen bzw. eine andere Gesellschaft zu bejahen (2).

1. Die Verstrickung emanzipatorischer Kategorien in Machtverhältnisse

Foucaults Machttheorie muss im Wesentlichen gegen drei Projekte der Moderne gerichtet gedacht werden: die revolutionäre Geschichtsphilosophie des Marxismus, den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, sowie, diese und vergleichbare Projekte überwölbend, natürlich den Humanismus.

Das Problem mit dem Marxismus ist dabei ein zweiseitiges: Einerseits beruht er auf einem für Foucault unzulänglichen Bild der Geschichte, andererseits auf einem unterkomplexen Verständnis von Macht. Er ist demnach keine Option mehr für den Genealogen: „Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.“ (Foucault 1974: 320).

Die deterministische Vorstellung von Geschichte entstammt einer ganz konkreten Epoche und ist somit veränderlich. Sie wird mit einem vermeintlich transhistorisch gültigen Bild der Menschheit unterlegt, jener instabilen Entität, gegen deren Überhöhung ein Großteil von Foucaults Projekt gerichtet ist. Vielleicht noch wesentlicher ist die Vorstellung der Veränderbarkeit der Geschichte durch dialektische Prozesse, die sich zu revolutionären Ereignissen verdichten. Die Idee der Revolution basiert auf dem juristischen Machtmodell und kann somit von einer Destruktion von Macht träumen, die aber niemals gänzlich möglich sein wird, wenn man Geschichte in Begriffen der Ablösung von Macht/Wissen-Regimen durch andere denkt. Der springende Punkt ist, dass ‚Befreiungen‘ nicht nur als Abschaffen, sondern als *Einsetzen* einer anders strukturierten Macht verstanden werden müssen (vgl. auch Newman 2007: 90). Marxistisch lässt sich Befreiung durch eine Machtübernahme im Staat erreichen – ein solches, für Foucault reduktionistisches Staats- und Gesellschaftsverständnis sei blind für die produktive Funktionsweise der Macht in zahlreichen Mikrobereichen.

Den zweiten Stein des Anstoßes stellen Emanzipationskonzepte dar, die Wissen und den Grad an Freiheit koextensiv denken. Man muss sich nochmals vergegenwärtigen: Die hier vertretene These ist, dass die Verschränkung von Macht und Wissen dominante Wahrheitsstrukturen produziert. Wahrheit wird nicht befreit und wirkt nicht befreiend, sie

wird *erzeugt* und ist damit ein Moment des Unterwerfungsprozesses. Dies kann Foucault durch seine Analytik des Diskurses über den Sex plausibilisieren. Die Suche nach freien Körpern, wie sie etwa bei Marcuse oder Wilhelm Reich zu finden ist, könne kein Gegenmittel gegen die Disziplinierung darstellen, die entfesselten Lüste ließen sich vielmehr sehr gut in die biopolitische Machtstruktur integrieren, diese sind gar erst durch die erzeugt. In etwa müsste man folgern: Ein Anstieg an Wissen – etwa über sich selbst – befördert keinen Abbau von Machtstrukturen, vielmehr kann er sie perpetuieren.

Den Hintergrund dieser Überlegungen bildet natürlich die Ablehnung des Humanismus. Wenn der Humanismus von der Fixierung natürlicher Rechte träumt, ist die Machtausübung (über sich selbst) noch nicht mitgedacht. Newman formuliert es radikal: „[R]ights and freedoms are granted to the individual in return for the relinquishment of power, power over oneself. [...] Therefore, [...] humanism [is] a discourse that frees man while enslaving the individual.” (ebd.: 85) Die Befreiung des Abstraktums ‚Mensch‘ werde über das Leiden individueller Körper und radikale Grenzziehungen in der Kultur erkaufte.

Davon ausgehend liegt die Frage nahe: Wenn Foucault diese Vorstellungen einer Befreiung fallen lässt, was hat er im Tausch dafür anzubieten? Welche alternativen normativen Begrifflichkeiten setzt er ein? Wenn das Selbst Resultat einer Verbindung von Macht und Wissen ist, besteht dann eine Möglichkeit, auf eine vorgelagerte Souveränität Zugriff zu bekommen? Oder muss Freiheit gänzlich anders gedacht werden?

2. Foucault als Relativist und Kryptonormativist

An diese Fragen lässt sich mit den vielfach scharf vorgetragenen Kritiken an Foucault anschließen, die das emanzipatorische Potential seiner Arbeiten anzweifeln oder gleich rundheraus verneinen. Sie lassen sich vereinfacht auf drei Standpunkte bringen:

- (I) Foucaults Geschichtsinterpretation und die daraus folgenden Urteile sind unnötig tendenziös und parteilich und somit nicht nachvollziehbar.
- (II) Die empirische Fülle seiner Analysen ist mit normativen Unklarheiten erkaufte und seine Kritiken deshalb im Grunde unspezifisch, eindimensional und relativistisch.
- (III) Seine Vorgehensweise untergräbt wegen ihrer unausgewiesenen Grundlagen ihr eigenes Ansinnen und ist selbstwidersprüchlich.

Der erste Punkt bezieht sich im Wesentlichen auf das oben dargestellte Vorhaben, eine ‚andere Geschichte‘ der westlichen Welt zu skizzieren. *Charles Taylor* und Foucaults schärfster Kritiker *Jürgen Habermas*¹⁵ argumentieren, dass er dabei „auf absurde Weise einseitig“ (Taylor 1992: 207) bleibe. Wenn er die Humanisierung des Strafrechts, die sexuelle Befreiung und die therapeutische Behandlung psychischer Pathologien ausschließlich als Wandel der Macht-Wissens-Strukturen und als Unterwerfungsmechanismen betrachte, sei das in letzter Konsequenz doch einfach Unsinn. Unleugbar hätten diese Veränderungen zu einem gesteigerten Maß an Liberalität und Ausdrucksmöglichkeiten, zu einer *Verminderung* von Leid und illegitimer Herrschaft geführt. Indem er die Zweideutigkeit solcher Phänomene verleugne, beraube er sich selbst seines kritischen Potentials (vgl. besonders Habermas 1988: 339ff.). Taylor fügt hinzu, dass eine absolute Verurteilung von Disziplinen maßlos sei. Eine gewisse Selbstdisziplin sei für die Aufrechterhaltung freiheitlich-demokratischer Institutionen nun mal unerlässlich (vgl. Taylor 1992: 207f.).

Diese willkürliche Einseitigkeit hängt gewiss mit dem aus Sicht seiner Kritiker noch schwerwiegenderen Mängeln des zweiten Punktes zusammen. Foucault sei „normativ eindimensional“ (Fraser 1994a: 53) bzw. ‚kryptonormativ‘ (Habermas 1988: 344), wie neben Habermas besonders *Nancy Fraser* eindringlich betont. Sie stellt die Frage: Woher kommt eigentlich der Anspruch, das momentane Macht/Wissen-System suspendieren zu wollen, woher kommt ein Bewusstsein für seine Unerträglichkeit, das Foucaults Herangehensweise ebenso wie seine Rhetorik offensichtlich durchzieht? Die Frage ist: „Warum ist der Kampf der Unterwerfung vorzuziehen?“ (Fraser 1994a: 48; vgl. auch Habermas 1988: 333) Im Auf und Ab der Diskursformationen gebe es bei einer Ausklammerung von Geltungsansprüchen keinen Grund mehr, eine Wahrheit als gerechtfertigter als eine andere zu akzeptieren (vgl. Habermas 1988: 331ff.).

Eine Konzeption, die Begriffe von Legitimität und Illegitimität zurückweist, müsse ja aber wohl auf alternative, nichtliberale Normen hinauslaufen, die Foucault jedoch nicht ausweist und bei diesem Theoriedesign auch schwerlich ausweisen *könne*. Fraser betont: „Ich finde weder Hinweise auf alternative Normen in Foucaults Schriften, noch Anhaltspunkte dafür, wie ‚Herrschaft‘, ‚Unterjochung‘, ‚Unterwerfung‘ etc. in einer vollkommen neuen,

¹⁵ Dieses Kapitel kann auch als Abriss eines Teils der sog. ‚Foucault-Habermas-Debatte‘ gesehen werden, die in einigen verstreuten Beiträgen zu finden ist (besonders natürlich Habermas 1988: 279 – 343; Habermas 1989; Habermas 2003). Darauf kann ich hier leider nicht näher eingehen. Für die kritischen Standpunkte hätte man im Übrigen auch andere Autoren wie M. Walzer, A. Honneth oder in gewisser Weise natürlich auch Jean-Paul Sartre bemühen können. Ich habe mich auf einige repräsentative Texte beschränkt, welche die restliche Kritik mehr oder weniger in sich vereinen.

„postliberalen‘ Welt interpretiert werden sollen.“ (Fraser 1994a: 48) Es deute viel darauf hin, dass es Foucault um Autonomie und Würde der Geknechteten gehe – das sind aber Begriffe, die dezidiert auf liberale Normen bezogen sind (vgl. ebd.: 49f.). Foucaults Projekt bleibe damit überaus schwammig; er vermische eine amoralische Beschreibung mit einem wohl von Marx herkommenden gesellschaftskritischen Impetus und einer Art „Kantischer Moralität“ (ebd.: 50): ein Mix, der nicht zusammenpasse und auch keine befriedigenden Antworten bereithalte.

Wenn Foucault Macht neutral konzipiere und gleichzeitig postuliere, dass eine ‚machtfreie‘ Gesellschaft nicht möglich sei, folge daraus eine Unmöglichkeit, eine soziale Beziehung nur deshalb abzulehnen, weil sie mit Macht durchsetzt sei. Das Problem sei demnach, dass Foucault eigentlich *alles Mögliche* Macht nenne und dabei hinter die Weberschen Differenzierungen zwischen Autorität, Zwang, Gewalt, Herrschaft und Legitimation zurückfalle (vgl. ebd.: 51f.). In einer bestimmten Lesart könne Foucault selbst radikale Autonomie, wie sie Habermas’ ideale Sprechsituation erzeugen würde, als Pseudoautonomie abtun, da sie ebenso von Subjektivierungsmechanismen durchzogen wäre wie eine Situation, in der Macht völlig asymmetrisch verteilt ist (vgl. Fraser 1994b: 74ff.).

Die Radikalität dieser Ansichten bleibe unbegründet. Foucault könne nicht erläutern, *warum* er sich als „Dissident[]“ (Habermas 1988: 331) wider das moderne Denken inszeniere. Das sei für jemanden, der sich einer so normativ gefärbten Sprache bedient, am Ende des Tages zu wenig. Er versuche, „einen *Sonderdiskurs* in Gang [zu] setzen, der beansprucht, sich *außerhalb* des Horizonts der Vernunft abzuspielen, ohne doch ganz und gar unvernünftig zu sein.“ (Habermas 1988: 359; Hervorh. i. O.) Das komme einem „relativistischen Selbstdementi“ (ebd.: 344) gleich, was dem dritten Kritikpunkt entspricht.

Fraser betont, dass es an der für die Ambivalenzen der Moderne sensiblen, dialektisch inspirierten Kritiklinie festzuhalten gelte, solange die Foucaultianer kein alternatives ethisches Konzept vorgelegt hätten (vgl. Fraser 1994b: 79).

Zusammenfassend kann man also sagen, Foucault ist in der hier vertretenen Sicht vielleicht ein kritischer, aber im Grunde kein emanzipatorischer Denker, weil er keine Untermauerung seines Vorgehens erläutere, keine normativ gehaltvollen – und eigentlich gar keine – Alternativvorschläge für ein gutes Leben machen könne und auch keine Gründe nenne, warum man überhaupt danach streben sollte. Eine einigermaßen pessimistische Aussicht für emanzipatorisches Denken.

V. Befreiung im Feld von Widerstand, Kritik und Subjektivierung

Aus den Thesen der KritikerInnen kann man ersehen, dass es sich überaus komplex gestaltet, aus Foucaults Machtanalytik einen Begriff der Freiheit zu destillieren. Man könnte sagen, in seinen frühen und mittleren Arbeiten spricht Foucault *gar nicht* über Freiheit, sondern ausschließlich über Formen der Unterwerfung, in die er dann später retrospektiv eine gewisse Freiheit hinein verlagert. Erst mit der zweiten Verschiebung (vgl. III.2.2.2) im Rahmen seines Spätwerks lässt sich konkreter emanzipatorisches Potential verorten, das für die Sprache sozialer Bewegungen und politikwissenschaftliche Herangehensweisen von Interesse sein kann.

Dafür können meines Erachtens drei sich überlappende Anhaltspunkte einer Andeutung von Freiheit gefunden werden, die ich im Folgenden herausarbeiten möchte: 1. Freiheit als Widerstand und Kritik; 2. Befreiung als Kampf um Subjektivität; 3. Freiheit als ‚Ethik der Sorge um sich‘. Im ersten Schritt lassen sich angedeutet Antworten auf die funktionalen Probleme bzgl. emanzipatorischen Verhaltens, in Schritt zwei und drei Ansatzpunkte für die Frage nach der Normativität dieser Kritik finden.¹⁶

Insgesamt versuchen die Arbeiten des späten Foucault das Subjekt im Rahmen der Analyse zu verorten. Der von Foucault verwendete Begriff der ‚Subjektivierung‘ fällt nun nicht mehr zwingend mit ‚Unterwerfung‘ zusammen. Zum Verhältnis Macht (Regierung) – Wissen (Wahrheit) tritt Subjektivität als dritte Untersuchungsachse hinzu, verstanden als die spezifische Form der Subjekt-Werdung, die den unterschiedlichen Wahrheitsregimen korrespondiert, aber nun auch im Rahmen der *Selbstführung* mittels einer Vorstellung seiner selbst oder *Selbstsubjektivierung* und des *Verhältnisses zu sich selbst* konzipiert wird.

1. Widerstand als Bedingung von Macht

Bereits im *Willen zum Wissen* betont Foucault, dass Widerstandspunkte existieren, die der Macht gewissermaßen gleichursprünglich sind: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deshalb liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“ (Foucault 1983: 96). Das heißt, Widerstand ist notwendig als Umwenden eines auf bestimmte

¹⁶ Die prominentesten Kritiken an Foucault – wie die zuvor dargestellten – beziehen sich auf die mittlere Phase seines Schaffens, die Antworten ergeben sich jedoch tendenziell erst aus dem Spätwerk, sodass sie in die kritischen Diskussionen teils noch nicht einfließen konnten. Nichtsdestotrotz muss mein Ansatz als eine gewisse Kritik an der Kritik fungieren, da diese nicht akzeptiert, dass Foucaults Arbeit keinen normativen Unterbau in ihrem Sinne ausweisen *kann*, was auch schon zuvor ersichtlich war (s. auch VII.).

Weise strukturierten Machtfeldes zu verstehen – und in den Machtbeziehungen existiert *immer* „eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit“ (Foucault 2005c: 292).¹⁷

Im Rahmen der späteren Arbeiten bedeutet das, wenn man Macht nun nicht mehr nur als unterwerfendes Kampfverhältnis, sondern als jene Strukturierung von Denk- und Handlungsspielräumen analysiert, können Menschen das Verhalten anderer – und ihrer selbst – niemals vollständig determinieren, sondern nur in gewisse Bahnen lenken. Durch die Veränderung der Sichtweise wird deutlich, dass die schon zuvor vorhandene Feststellung, dass es keine Gesellschaft ohne Macht gibt, nicht heißt, dass die Gesellschaft zwingend schlecht ist. Macht wird tendenziell zur Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt.¹⁸

An dieser Stelle tritt die Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft als vorher nicht mögliche Unterscheidung – man erinnere sich an die Kritiken: Foucault nenne alles Macht – hinzu (vgl. Foucault 2005a: 276f.): Machtbeziehungen werden differenzierter in den Blick genommen, nicht generell verurteilt. Während Machtverhältnisse *umkehrbar* sind, bezeichnen Herrschaftszustände starre und blockierte Machtbeziehungen. Eine auf Dauer gestellte Asymmetrie kennzeichnet diese Situation, sodass sie tendenziell *keine Machtsituation* mehr ist. Auch in Herrschaftszuständen lässt sich aber durch die Koordination von Widerstandspunkten das Feld verändern, aber eben sehr viel schwerer (vgl. ebd.: 288f.). Die Regierungsmechanismen scheinen dabei eine zwischengeschaltete Funktion zwischen ‚freien‘ Machtbeziehungen und Herrschaft einzunehmen, sie errichten quasi die Formen von Herrschaft aus dem umkehrbaren Spiel der Kräfte. Die historischen Analysen können somit als Geschichte der Umstrukturierungen von Regierungsverhältnissen aus einem gewissen Widerstand heraus gelesen werden.

Der Begriff der *Kritik*, den Foucault 1978 in einem berühmten Vortrag einführt, scheint für diese Umkehrungen den Boden zu bereiten. Kritik stellt sich als beständiges Fragen nach dem potentiellen Anderssein dar: „Wie ist es möglich, dass man nicht derartig, im Namen dieser

¹⁷ Dies verweist noch immer auf das Verständnis von Geschichte als umkämpfte Ablösung von Macht-Wissens-Strukturen, Foucault variiert diese Idee aber insofern, als das Reflexivwerden durch die Kritik verhindern kann, dass dieser Prozess immer in einer gewaltsamen Unterwerfung endet, vgl. unten.

¹⁸ „[...] Machtbeziehungen sind tief im sozialen Nexus verwurzelt und bilden daher keine zusätzliche Struktur oberhalb der ‚Gesellschaft‘, von deren vollständiger Beseitigung man träumen könnte. In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln der anderen einwirken. Eine Gesellschaft ohne ‚Machtbeziehungen‘ wäre nur eine Abstraktion.“ (Foucault 2005c: 288f.)

Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – dass man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?“ (Foucault 2010i: 240)

Da Macht auch in der veränderten Konzeption noch immer auf je dominante Macht-Wissens-Strukturen und politische Rationalitäten verweist, kann der sich aus der Kritik formierende Widerstand als *Wahrheitspolitik* verstanden werden. Diese würde fragen: „Wessen Welt ist als reale legitimiert? [...] Wer kann ich in einer Welt werden, in der die Bedeutungen und Grenzen des Subjektseins für mich schon festgelegt sind?“ (Butler 2009: 236f.) und damit die Modalitäten der Spiele aus Macht und Wissen verändern.

Das verändert auch die Beurteilung der kritischen Analytik Foucaults. Es muss sicherlich nicht (mehr?) darum gehen, sich auf die Suche nach der undenkbbaren machtfreien Gesellschaft zu begeben, sondern zunächst darum, eine Analytik zu bauen, die eine konkrete Struktur der Macht zu explizieren und auf ihre Wahrheitseffekte hin zu befragen sucht. Das ist eine für meine Frage unerlässliche Präzisierung, denn ‚Freiheit‘ kann nun möglicherweise außerhalb einer Suspension von Macht gedacht werden, etwa als bestimmte Modalität innerhalb oder Machtstrukturen – die besonders die Frage des Subjekts betreffen.

2. Soziale Erhebungen als Kämpfe um Subjektivität

Der Wille, sich nicht so regieren zu lassen, ist somit auch ein Wille, nicht *das* als wahr zu akzeptieren und nicht *diese Art* von Subjekt zu sein. Diese Sichtweise ist die Basis für Foucaults Kommentare zur Iranischen Revolution 1979.¹⁹ Sie erscheint Foucault geradezu als Paradebeispiel für die zur Geschichte gehörenden Erhebungen, die eine gewisse Kondensation der kritischen Haltung und ihrer Umformung in widerständige Aktionen darstellen. Erhebungen werden niemals vorhersehbar sein – wie Revolutionstheorien suggerieren –, aber auch niemals völlig unterbunden werden können, sinniert Foucault zu dieser Zeit etwas kryptisch (vgl. besonders Foucault 2010h). In der Ermangelung eines konkreten politischen Programms der Iraner sieht er den Vorteil der Unteilbarkeit eines kollektiven Willens, der sich über die Zurückweisung des Bestehenden zusammenbindet (vgl. Foucault 2010a: 366). Dem spirituellen Vokabular kommt dabei eine entscheidende Rolle zu, da es die Sprache für

¹⁹ Ulrich Brieler argumentiert, dass dieser Blick auf soziale Kämpfe durch die Erfahrungen von 1968 ausgelöst wurde, in denen Foucault eine „Explosion an Subjektivität, ein[en] Ausbruch autonomer, d.h. erkämpfter Lebensweisen“ (Brieler 2008: 19) erblickt habe, die die Grundlage seiner Politisierung von Subjektivität und Ethik darstellten.

die Erzeugung einer neuen politischen Rationalität und neu gedachter Subjektivitäten bereitzustellen scheint (vgl. auch Lemke 1997: 321f.).

Dabei wird das dogmatisch-marxistische Verständnis von Revolution, das Foucault ablehnt, umgestürzt. Der Revolutionsbegriff passt Ereignisse in eine geschichtliche Logik ein, aber das nimmt den Ereignissen die Radikalität der Öffnung der verhärteten Strukturen des Denkens und Wahrnehmens (vgl. Foucault 2010h: 374).²⁰ So spricht Foucault auch eher von einer „Revolte“ (Foucault 2010a), um die Geschehnisse gegen eine geschichtsphilosophische Aneignung von vorneherein abzugrenzen. Die Menschen im Iran wollen sich auf der Basis ihrer Spiritualität in ein neues Verhältnis zu sich selbst und zur Welt setzen. Das ist die entscheidende Erkenntnis dieses Ereignisses – nicht so sehr der konkrete politische Inhalt.

In der Folge beschreibt Foucault soziale Kämpfe zunehmend als Kämpfe um Subjektivität und gegen identitäre Fixierungen durch das herrschende Wissen, die sich nicht mehr gegen eine gesamtgesellschaftliche Macht richten, sondern als „unmittelbare“ Kämpfe“ (Foucault 2005c: 274) gegen die wahrnehmbaren Machtinstanzen, die auf sie einwirken. Das muss für ihn besonders interessant sein, da es die Machtzentrale der Gesellschaft ja sowieso nicht gebe. Insofern kulminiert Foucaults jahrelange Agitation gegen den Willen zur Wahrheit in einer Forderung, die das Motto der neuen sozialen Bewegungen der 70er und 80er Jahre sein könnte: „Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. [...] Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.“ (ebd.: 280; vgl. auch Sarasin 2010: 192)

Der zweite Anhaltspunkt lässt sich somit schon normativ ausdeuten. Zumindest liegt die Frage nahe: Geht es um die Norm selbstgewählter Subjektivität? Aber wie soll eine autonome ‚Wahl‘ vor dem Hintergrund der Theorie plausibilisiert werden?

²⁰ Vgl. dazu auch die Deutung von Slavoj Žižek, der Foucaults Engagement gegen Kritiker verteidigt, die vor dem Hintergrund des weiteren Verlaufs der Revolution eine fatale politische Fehleinschätzung etwa bzgl. der Rolle des Klerus sehen. Nach Žižeks Meinung erkennt Foucault in Teheran „das kurzzeitige Auftauchen von etwas Neuem im Bemühen, eine Alternative außerhalb der bestehenden Option – westliche liberale Demokratie oder Rückkehr zur vormodernen Tradition – zu formulieren.“ (Žižek 2011: 41) Er merkt jedoch kritisch an, dass der dafür angelegte theoretische Rahmen zu unpräzise sei, sodass prinzipiell auch Heideggers (falsches) Engagement für die sog. Machtergreifung daraus abgeleitet werden könnte. Wenngleich ich nicht Žižeks theoretischer Ergänzung folgen werde, ist damit ein interessanter Punkt angesprochen, auf den ich noch eingehen werde.

3. Selbstsubjektivierung und die Ethik der Sorge um sich

Die Frage ist also auch: Wie verarbeitet Foucault seine Erfahrungen im Iran und seine Reflexion über neue soziale Bewegungen theoretisch?

Eine bestimmte Strategie für seinen neuen Ansatzpunkt meint er, in antiken Praktiken der Selbstsorge auszumachen: Was er als ‚Ästhetik der Existenz‘ bezeichnet, wird als Gegenkonzept zu modernen Subjektivierungsformen ins Feld geführt und als Möglichkeit, sich selbst als Kunstwerk zu *erschaffen*, gedacht (vgl. Lemke 1997: 299f.).

Von Machttechniken, die auf die Unterwerfung des Subjekts zielen, unterscheidet Foucault jetzt „Technologien des Selbst“ (Foucault 2005e), die sich in der griechisch-römischen Antike in einer besonderen Art des Arbeitens an sich, mit dem Ziel einen bestimmten Zustand des Glücks zu erreichen, geäußert hätten. Während Subjekte heute vornehmlich auf jenen Code des sexuell, humanwissenschaftlich, psychoanalytisch usw. Wahren ausgerichtet seien, wären „[a]ndererseits [...] Moralen denk[bar], in denen das starke und dynamische Element auf Seiten der Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken zu suchen ist.“ (Foucault 2010b: 270) Die Rolle des im Abendland seit Descartes dominanten ‚Erkenne dich selbst‘, das die Grundlage der Geständnispraktiken und Wahrheitstechniken bilde, werde hier durch eine „Sorge um sich selbst“ (Foucault 2005d: 970) ausgefüllt. Die Arbeit des Selbst an sich konnte sich in unterschiedlichsten Techniken wie Meditationsformen, spirituellen Praktiken usw. ausdrücken. Foucault begreift dieses Reflektieren über das eigene Verhalten als eine Ethik des Selbst, die relativ ‚frei‘ von Normenkatalogen, die sich aus transhistorischen Wahrheiten herleiten, funktioniere.

Gegen Einwände, die aus der Sympathie für solche Konzeptionen eine affirmative Antizipation des neoliberalen Individualismus lesen wollen, einen egoistischen, der Politik ausgelagerten Selbstbezug und Privatismus (vgl. bspw. Reitz 2011), betont Lemke zurecht: ‚Frei‘ bedeutet nicht beliebig, sondern ausgerichtet an gewissen ästhetischen Vorgaben, „deren konkrete Gestalt *kollektiv bestimmt wird* und also veränderbar ist.“ (Lemke 1997: 301; Hervorh. M.A.) Das heißt, es geht Foucault weniger um ästhetizistischen Atomismus als um die Wahl gemeinschaftlicher Lebensweisen, die als gut befunden werden.

Analog zu seiner relativ neuen Differenzierung von Macht und Herrschaft unterscheidet er nun des Weiteren zwischen Akten der Befreiung und ‚Praktiken der Freiheit‘, die er in Bezug zu den Selbsttechniken setzt. Bestimmte Prozesse – etwa den Sturz eines Diktators – könne man natürlich als befreiend deuten, aber das habe mehr mit Herrschaft als mit Macht zu tun.

Dagegen insistiert Foucault: „[Man] weiß [...] sehr genau, dass diese Praxis der Befreiung nicht ausreicht, um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folge nötig sind, damit dieses Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen für sich annehmbare und akzeptable Formen ihrer Existenz oder der politischen Gemeinschaft definieren können.“ (Foucault 2005a: 276) Praktiken der Freiheit scheinen also die Art und Weise zu bezeichnen, in denen Menschen ihr Leben gestalten möchten. Man müsse sich „das *ethos*, die Sorge um sich [geben], die es gestattet, innerhalb der Machtspiele mit einem Minimum an Herrschaft zu spielen.“ (ebd.: 297)

Ethik als Sorge um das Selbst könnte also eine Reflexivwerdung des Verhältnisses zu den eigenen, verinnerlichten Formen des Denkens und Handelns andeuten, sodass sich eine Wahl zwischen Alternativen ergäbe, mithin die Möglichkeit, eine andere Art von Subjekt zu werden. Emanzipation müsste in einer solchen Lesart auch auf die Herrschaftsstrukturen im Inneren zielen, auf die Strukturen der Macht, des Wissens und der dominanten Mechanismen des Fremd- *und* Selbstregierens, sie in ihrer Funktionsweise erfassen, um sie möglicherweise anders denken zu können. Dies wäre ein Prozess, der sich sehr von modernen Selbstverwirklichungsideologien unterscheiden würde, da diese eine vorausgesetzte Identität annehmen, deren Entdeckung jedoch wiederum nur die im Inneren verankerte politische Rationalität anzeigen würde. Nach welchen Beurteilungskriterien aber ließen sich alternative Subjektivitäten und Rationalitäten wählen? In den antiken Ethikkonzepten macht Foucault dies, wie gesagt, in einer gewissen kollektiv bestimmten Idee des Guten und Schönen aus, mit deren Hilfe Individuen an sich arbeiten können.

Die drängende Frage ist aber doch: Wie sollte dies *heute* politisch anschlussfähig sein? *Welche* Kollektive sollten *wie* ihre ästhetische Vorstellung wählen und dann über *welche Techniken* erarbeiten? Foucault gibt selbst zu, dass er dahingehend noch nicht weit gekommen sei (ebd.: 291; vgl. auch Lemke 1997: 301), was sich bis zu seinem Tod auch nicht mehr änderte. Die Wette, die er aber einging, bestand darin, dass es zumindest potentiell historische Alternativen gibt, das Subjekt zu denken, denn als Abweichung oder Entsprechung mit einer Wahrheit, einem Normenkatalog und der cartesianischen Selbsterkenntnis.

4. Zusammenfassung: Eine Andeutung von Freiheit

Eingangs stellte ich die These auf, dass sich aus obigen drei Ansatzpunkten mögliche Lösungen auf die funktionale *und* die normative Problematik der emanzipatorischen Frage

ergeben könnten. Aus der Neukonzeption von Widerstand lässt sich einerseits ersehen, dass zumindest theoretisch eine reflektierte Umwendung von Kraftverhältnissen denkbar ist, was aus der sich als produktiver erweisenden Neukonzeption des Machtverständnisses resultiert. Da nun nicht mehr jedes Kraftverhältnis als Unterwerfungsmechanismus gedeutet wird, kann dies als Antwort auf die vermeintliche Ausweglosigkeit der Foucaultschen Diagnose sowie den Vorwurf der Einseitigkeit und willkürlichen Parteilichkeit gesehen werden.

Die Beantwortung der normativen Frage ist dagegen sehr viel schwieriger anzusetzen. Aus den Gedanken zu modernen Widerstandskämpfen und den antiken Selbsttechniken lässt sich aber ersehen, dass es Foucault – und das war möglicherweise immer sein Thema – zuvorderst um Identitätspolitik geht. Die ‚befreite Gesellschaft‘, von der psychoanalytisch inspirierte Ansätze oder die Kritische Theorie träumten, wird von Foucault ins Reich der Macht-Wissens-Produkte verwiesen, sodass eine Entfesselung des vermeintlich Authentischen eher dessen Produktionsbedingung wäre. Vielmehr ist es genau diese „Identität, die uns begrenzt, und ich denke, dass wir das Recht haben [...], frei zu sein.“ (Foucault 2010e: 391) Ein freies Denken müsste sich demnach genau gegen die Befreiung im Sinne der Moderne stellen. Hier ist der Punkt, an dem man Foucault in der ‚Postmoderne‘ verorten kann: die Moderne beruft sich auf transhistorische Vernunft, auf Humanismus und Wahrheit – Dinge, die nicht verworfen werden müssen (vgl. Foucault 2005e: 965), aber deren radikales Reflexivwerden ein gesteigertes Maß an *Wahlmöglichkeiten* bieten soll, damit Menschen nicht *entdecken* müssen, *wer sie sind*, sondern *entscheiden* können, *wer sie sein wollen*, denn: „Es ist sehr langweilig immer derselbe zu sein.“ (ebd.) Von Natur aus vorgeschrieben ist prinzipiell nichts, sondern alles wird jeweils in Macht- und Wahrheitsspielen produziert.

Die positive Aufgabe der Kritik wäre es also, die Praktiken zu erfinden, die es ermöglichen mit einem Minimum an Herrschaft zu operieren, um die Machtspiele frei zirkulieren zu lassen und die Veränderbarkeit des Unveränderlichen zu vergegenwärtigen, oder, wie Deleuze formuliert: „Der Kampf für die Subjektivität präsentiert sich folglich als Recht auf Differenz, als Recht auf Variation, zur Metamorphose.“ (Deleuze 1992: 148)

Nun stellt sich mit einigem Recht erneut die bereits angedeutete Frage: Ist die Welt, von der Foucault zu träumen scheint, nicht doch genau der neoliberale, multikulturelle Kapitalismus, in dem die Grenzen zwischen gesellschaftlichen Gruppen verschwimmen, Mobilität und Flexibilität sich potenzieren, hybride Patchwork-Identitäten zur Normalität werden und das permanente Sich-Selbst-Neuerfinden als Bedingung für Zufriedenheit und Markterfolg gelten? Leben wir denn doch schon in einer dahingehend ‚befreiten Gesellschaft‘?

VI. Politische Ordnungen mit Foucault denken: Verkappter Liberalismus oder postmarxistischer Antikapitalismus?

1. Die Diskussion um die Gouvernentalitätsvorlesungen

Davon ausgehend soll als letzter Baustein der Arbeit gefragt werden, inwiefern sich die bisher umrissenen Ideen in ein politisches System integrieren ließen und welche Vorschläge Foucault in dieser Hinsicht machen könnte, sodass mittelbar auch eine Aktualisierung seiner Gegenwartsdiagnose mein Thema sein muss. Dafür wird eine – nach meinem Wissen bisher kaum aufgearbeitete – Debatte um das Spätwerk erarbeitet und diskutiert.

Bezüglich der Vorlesungen zur Gouvernentalität treten divergierende Interpretationen gegeneinander an, wobei auf der einen Seite in Foucault der düstere Prophet eines pseudofreien, selbsttechnologischen Arbeitens als *Selbstunterwerfung* im Neoliberalismus gesehen wird: die Position der mittlerweile überaus wirkmächtigen und in Deutschland besonders mit den Namen *Ulrich Bröckling*, *Susanne Krasmann* und *Thomas Lemke* verbundenen ‚*Gouvernentalitätsstudien*‘. Auf der anderen Seite und in Abgrenzung zu ihnen steht der Historiker *Philipp Sarasin*, der ein spätes „politisches Bekenntnis“ (Sarasin 2007: 479) Foucaults zum (Neo-)Liberalismus ausmacht.²¹

Beide Lesarten sind sich zunächst einig, dass der sich seit dem 18. Jahrhundert ausbreitende liberale Regierungsmechanismus, den Foucault beschreibt nicht, mehr so sehr auf unmittelbaren Zwang und Beherrschung setze, da seine Funktionsweise von einer gewissen Form der Freiheit, die er gleichzeitig produziert und „konsumiert“ (Lemke 1997: 185), abhängig ist.

Die Gouvernentalitätstheoretiker rücken nun die Tatsache in den Fokus, dass Freiheit nicht der Regierungsrationalität gegenübersteht, sondern ein Teil von ihr ist, sogar die Bedingung ihrer Möglichkeit. Ihre Gegenwartsanalyse zielt dabei besonders darauf ab, den Übergang von dem in die Kritik geratenen Wohlfahrtsstaat der Nachkriegsjahre und der keynesianischen Wirtschaftspolitik zur neoliberalen Regierungsrationalität zu untersuchen, die eine „Ökonomisierung des Sozialen“ (Bröckling et al. 2000), also – wie oben bereits dargestellt – ein Einreißen der Grenze zwischen Gesellschaft und Wirtschaft erreichen möchte.

²¹ Man könnte als dritte Interpretationslinie auch die von mir oben bereits zurückgewiesene Kritik an Foucaults Ethik als egoistische Selbstgenügsamkeit hinzufügen. Da Sarasin seine Thesen aber in Abgrenzung zur ‚linken‘ Foucault-Rezeption der *Governmentality Studies*, besonders im Hinblick auf die erst vor einigen Jahren erschienen Vorlesungsreihen, ausarbeitet und ich daran nur beispielhaft zeigen möchte, wie man Foucault meines Erachtens nicht lesen sollte, belasse ich es hier bei der Auseinandersetzung mit diesen Deutungen.

Was heißt das für das Subjekt bzw. welche Subjektivierungseffekte hätte diese neue Gouvernamentalität? Foucault selbst geht davon aus, dass der Neoliberalismus der Chicago School einen Prozess der Humankapitalisierung anstoße, das Subjekt also zum *homo oeconomicus*, zum „Unternehmer seiner selbst“ mache, „der für sich selbst sein eigenes Kapital ist, sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle.“ (Foucault 2010g: 193)

Die Gouvernamentalitätstheorie deutet dies nun so, dass Subjekte heute nicht mehr disziplinar zur Nutzenextraktion zugerichtet werden, sondern ihnen ein Schicksal zugewiesen werde, dass mit ihrer (Un)fähigkeit im Hinblick auf die Anpassung an das Flexibilisierungsparadigma korrespondiert. Damit meinen sie, ein Analyseraster des neoliberalen Autonomieverständnisses gewinnen zu können. Die alten Zwangsmechanismen würden durch „Selbsttechnologien“ (Lemke et al. 2000) abgelöst, die aber viel weniger autonom als die antiken Selbsttechniken sind, sondern im Rahmen des modernen Machtdispositivs arbeiteten. Der Neoliberalismus weiß das Arbeiten an sich in Herrschaftstechniken zu inkorporieren, sodass das vermeintlich autonome Gestalten seiner selbst, das eine möglichst große gesellschaftliche Diversität, die nicht durch Normierungen verhindert werden muss, erlaubt und erfordert, in Wirklichkeit eine freiwillige Unterwerfung darstellt. Der *homo oeconomicus* sei für die gouvernementale Steuerung extrem anschlussfähig, da das Streben nach Nutzenmaximierung den Raum für Anreizsetzen/-verändern liefert (vgl. Bröckling 2010: 426). Das heißt, der Neoliberalismus erfinde eine Subjektivität, die als autonom vorgestellt wird – aber gleichwohl auf einer nie selbst gewählten Ausrichtung des eigenen Lebens an „betriebswirtschaftlichen Effizienzkriterien und unternehmerischen Kalkülen“ (Lemke et al. 2000: 30) beruhe.

Gegen diese – aus seiner Sicht – Instrumentalisierung Foucaults erhebt Philipp Sarasin nun in recht polemischem Ton Einspruch (sehr ähnlich in Sarasin 2007; 2008: 22ff.; 2010: 180ff.).²² Er betont, dass die liberale Regierungsweise eindeutig nicht mehr auf einer inneren Unterwerfung aufbaue, sondern über die *Freiheit* der Individuen funktioniere. Damit sei aber gerade nicht eine vermachtete Scheinfreiheit gemeint, sondern eine, wenn auch durch die liberale Macht erzeugte, so doch *irreduzible* Bewegungs- und Entfaltungsmöglichkeit, über die die liberale Gouvernamentalität erst anschluss-, man könnte sagen: regierungsfähig werde.

²² Sarasin bezieht damit auch Stellung gegen die Biopolitik-Theorie im Rahmen von Giorgio Agambens *Homo Sacer*-Projekt. Prinzipiell könnte man Agambens Arbeit als Weiterentwicklung Foucaults lesen; im Übrigen ebenso wie verschiedene Aneignungen der *Gender Studies* – zuvorderst natürlich bei Judith Butler – oder im Postoperaismus von Michael Hardt und Antonio Negri. Da ich mich konkret mit Foucault beschäftigen will und diese Theorien auch auf sehr vielen anderen Versatzstücken fußen, kann ich dies nur am Rande erwähnen und lasse auch Sarasin Kritik an Agamben an dieser Stelle unkommentiert.

Sie sei somit genau von der alles durchdringenden Macht der Disziplinargesellschaften zu unterscheiden (vgl. Sarasin 2010: 179).

Wenn die Gouvernamentalitätstheoretiker nun meinen, hinter dieser ‚Freiheit‘ würden sich die perfiden Technologien des Selbst verbergen, sodass die Freiheit immer schon aufgehoben sei, gehe das vollkommen an Foucaults Texten vorbei (vgl. Sarasin 2007: 478). Das Freiheitsmanagement dürfe nicht in eine Disziplinierung umschlagen, da dann das ganze System nicht mehr funktionierte (vgl. Sarasin 2010: 181f.). Zudem sei der Gedanke keineswegs originell, da die Verlagerung von Macht in Subjekte als Selbstnormierung ja schon das Thema von *Überwachen und Strafen* gewesen sei und insofern gerade nicht die eindeutige Veränderung von Foucaults Analytik erfassen könne (vgl. Sarasin 2008: 23f.).

Die Rolle der Selbsttechniken als Selbstunterwerfungsmechanismen scheint dabei für Sarasin eine besonders dreiste Verfälschung darzustellen. Er betont – korrekterweise –, dass Foucault in den Vorlesungen zur neoliberalen Gouvernamentalität *kein einziges Mal* den Begriff ‚Selbsttechnologie‘ verwende (vgl. Sarasin 2007: 478; Sarasin 2010: 180). Foucault gebe – und das sei der entscheidende Punkt – eigentlich überhaupt nicht zu erkennen, was er gegen die liberale Gesellschaft haben könnte. Vielmehr antizipiere er Fehlinterpretationen wie die der Gouvernamentalitätstheorie und warne davor, indem er betone, der Liberalismus sei nicht durch einen Imperativ (‚Sei frei!‘) gekennzeichnet, sondern organisiere lediglich die Möglichkeiten der Freiheit (vgl. Sarasin 2007: 478).

Und in der Tat, Foucault behauptet, dass der Neoliberalismus eine Regierung sei, in der gesellschaftlichen „Schwankungsprozessen freie[r] Raum [zugestanden] würde, in der es keine Einflussnahme auf die Spieler des Spiels, sondern auf die Spielregeln geben würde [...]“ (Foucault 2010g: 232)

Ist es also möglich, dass Foucault gegen Ende seines Lebens meinte, dass ein ‚freies‘ Leben in der Gesellschaft des Liberalismus möglich sei? Sarasin gesteht zu, dass man Foucault nicht „zum Apostel des Neo-Liberalismus *tout court*“ (Sarasin 2007: 479) machen sollte, da seine Skepsis gegen jede Form von Macht dafür wohl noch immer zu groß gewesen sei, aber das, was er beschreibt, sei keinesfalls das „Schreckgespenst eines Krypto-Totalitarismus der Rundum-Kontrolle durch Selbsttechnologien“ (ebd.).

2. Beurteilung: Begründung vs. Ent-Gründung der Freiheit

Auf diese Vorwürfe Sarasins muss nun mehrfach geantwortet werden. Zunächst zum Statement, die Gouvernementalitätstheorie funktioniere nur über das Theorem der Selbsttechnologien, das Foucault nicht mal erwähne. Das ist, wie gesagt, prinzipiell richtig, aber andererseits ist doch die Idee, dass Subjekte sich auch in ein Verhältnis zu sich selbst setzen und führen, einer der wesentlichen Punkte in Foucaults Spätwerk. In dem bereits zitierten Interview von 1984 sagt Foucault, dass die Praktiken des Selbst seit der Antike ein Teil der westlichen Kultur seien, aber früher viel autonomer operierten, bis sie – spätestens – von den humanwissenschaftlichen Wahrheitspraktiken absorbiert wurden (vgl. Foucault 2005a: 275). Ist Sarasins Argument nun, dass, wenn man schon von Selbstführung spreche, sie im Liberalismus in einer ähnlich autonomen Weise funktioniere wie in der Antike? Das ist nicht sein Wortlaut, aber es wäre wohl die einzig mögliche Option, da ein Ausklammern der Selbsttechnologien, auch wenn Foucault sie in diesen Vorlesungen nicht erwähnt, schwierig erscheint. Schließlich wies er in anderen, danach erschienenen Texten eindeutig auf eine Rolle der Technologien des Selbst und ihrer Zusammenwirkung mit Machttechnologien in der Gegenwart hin (vgl. ebd.; Foucault 2005d: 968f.). Aber wenn man schon so nahe am Text bleiben möchte wie Sarasin, dann muss doch auch erwähnt werden, dass Foucaults ganze Arbeit zu den antiken Selbstpraktiken eine Suche nach anderen Subjektivierungsformen als den vorherrschenden zu sein scheint, sodass die Behauptung, der Neoliberalismus sei Foucaults Vision der ideal funktionierenden Praktiken des Selbst befremdlich wirken muss.

Das Problem mit Sarasins Interpretation ist nicht, dass er möglicherweise zu Recht darauf hinweist, dass die linke Foucault-Rezeption ein sehr einseitiges Bild der modernen Selbsttechnologien gezeichnet hat und den Neoliberalismus nicht als ambivalentes Phänomen auffasst (vgl. auch Seebach/Feustel 2008: 152) – man ist an die dargestellte Kritik von Foucaults Einseitigkeit durch Taylor und Habermas erinnert, sodass eine genauere Reflexion über die Unterscheidung von biopolitisch-disziplinärer Unterwerfung und den Spielräumen in modernen Demokratien auch als Reaktion auf diese Kritiken gelesen werden kann und möglicherweise – aber wer mag das schon beurteilen – eine gesteigerte *persönliche* Sympathie Foucaults für liberale Regierungsweisen anzeigt.

Entscheidend ist vielmehr, dass Sarasin den Freiheitsbegriff „essentialisiert“ (ebd.: 152) und nicht mehr in den Kategorien einer Macht-Wissens-Analytik interpretiert: „Um die tatsächliche Freiheit des Subjekts zu denken und die Vorlesungen als *Bekanntnis* zu interpretieren, bedarf es einer Skala, einer Messung, die Foucault *explizit* ablehnt.“ (ebd.: 153;

Hervorh. i. O.) Seebach und Feustel erkennen den entscheidenden Punkt: Foucault „*bekannt nicht, er kartographiert.*“ (ebd.; Hervorh. i. O.) Es geht ihm nicht darum, zu behaupten, dass die Wahrheit des Marktes Freiheit verbürge, sondern zu zeigen, wie die Wahrheit des Marktes – genauso wie die der Sexualität, des Wahnsinns, der Delinquenz – im Rahmen einer bestimmten Anordnung von Macht und Wissen sich im gesellschaftlichen Raum darstellt.

Foucault analysiert Freiheit als spezifische Form der Regierbarmachung von Bevölkerungen und als Subjektivierungsform. Das Dispositiv der Gegenwart ist ein Dispositiv der Freiheit – aber nichtsdestotrotz eine spezifische Modalität des Macht-Wissens. Die möglichen Ziele einer Freiheit, die immer nur auf ökonomischen Kalkülen ruht, hat das Subjekt nicht selbst gewählt – und genau dies war es ja, nach was Foucault in seinen Studien zu den antiken Selbsttechniken gesucht hat: eine Art der Selbstsubjektivierung, relativ unabhängig von dominanten Wahrheiten und Normen. Die Wahrheit des Marktes aber ist gerade das Unhintergehbare des Kapitalismus, während Foucaults Impetus der des Alles-Befragens ist.

Wäre es nicht nachgerade zynisch, wenn Foucault nach einem jahrelangen Projekt zur Artikulation gesellschaftlichen Leidens nun sagte: ‚Ich täuschte mich, den heutigen Begriff der Freiheit müssen wir nicht als Konstruktion auffassen?‘ Das würde Freiheit *natürlich* zu einem Imperativ machen und hinter den kritischen Anspruch der Genealogie zurückfallen. Das Programm der Gouvernementalitätsstudien, die eine „Denaturalisierungsstrategie, die den reifizierenden Gebrauch von Kategorien aufzeigt“ (Lemke et al. 2000: 21) verfolgen, ist trotz ihrer einseitigen Beurteilung sehr viel näher an Foucaults Ansinnen.

Der Punkt, dass sein Streben nach Auflösung von Identität, das auch mit Blick auf die sozialen Kämpfe der 60er, 70er und 80er Jahre formuliert wurde, im Neoliberalismus tendenziell erfüllt sei, ist zunächst nachvollziehbar. Aber er darf nicht so stehen gelassen werden, weil die Konsequenz meines Erachtens nicht ist, Foucault als Denker der fordistischen Ära historisieren zu müssen (so bspw. Fraser 2003) oder als Prediger des Neoliberalismus wahlweise zu loben oder zu diffamieren. Die kritische Haltung und der daraus resultierende Widerstand richten sich natürlich immer gegen die *im Moment dominante* Form der Regierung und ihrer Subjektivität, deren heutige Gestalt sich gewiss in jenem ‚Unternehmer seiner selbst‘ finden lässt. Sie zielen nicht auf eine utopische Alternativgesellschaft, in der alle Widersprüche dialektisch überwunden wären, sondern können immer nur die Bruchstellen in den Wahrheitsregimen der Gegenwart analysieren – für Menschen, die nicht *so* regiert werden wollen. Damit lässt sich selbstverständlich keine politische Ordnung begründen, weder eine liberale, noch eine sozialistische – von der

Foucault übrigens wenig hielt – noch eine anarchistische²³ – man kann diese höchstens ‚entgründen‘ (Flügel-Martinsen 2010: 153).

Demnach lautet die Konsequenz, die gezogen werden muss: die Stellen, an denen Foucault explizit über ‚Freiheit‘ redet, sind nicht immer unbedingt die Stellen seines Werkes, an denen der minimale Freiheitsbegriff, den ich glaube, lokalisieren zu können, zu suchen ist. Diesen will ich nun versuchen zu umreißen und seine Vorteile, wie auch die immensen Probleme, die er mit sich bringt, zu diskutieren.

VII. Fazit: Die antiessentialistisch-dynamische Freiheit – Vorteile und Probleme

1. Zwei Verständnisse von Freiheit und das emanzipatorische Projekt der Genealogie

Abschließend erscheint es mir angebracht – auch im Hinblick auf die soeben diskutierte Debatte –, zwei Verständnisse von Freiheit, die sich bei Foucault finden lassen, zu unterscheiden, wobei die zweite Spielart mehr dem Freiheitsverständnis entspricht, nach dem ich suchte. Die erste möchte ich als ‚Freiheit der Macht‘ bezeichnen, die sich innerhalb bestimmter historischer Strukturen findet. Genau über diese Freiheit operiert die liberale Gouvernamentalität, indem sie Handlungsspielräume nicht mehr durch Disziplinierung zu minimieren sucht, sondern auf ihrer Basis die Gesellschaft steuert. Dabei gesteht sie einen Entscheidungsspielraum zu, auf den sie gleichermaßen in ihrem Funktionieren angewiesen ist. Selbstbestimmung wäre in dieser Denkungsart pseudoreflexiv, weil sie die Grenzen des Selbst nicht zu transzendieren vermag. Freiheit bedeutet hier also, dass Subjekte mehrere Entscheidungsmöglichkeiten haben, aber gleichwohl doch keine radikal selbstgewählten, da die Gouvernamentalität ja versucht, dies zu kanalisieren und gerade darüber operiert.

Aus dieser ‚Freiheit der Macht‘, die natürlich auch auf eine nie völlige Determinierbarkeit des Verhaltens verweist, scheint sich nun aber die Freiheit, Subjektivierungsformen anders zu denken, entwickeln zu können: die nicht aufzuhebende Fähigkeit von Individuen und Kollektiven, Wahrheitspolitik zu betreiben – nach der Aufdeckung von Kontingenzen das ‚leere‘ Dasein mit Identitäten und Regierungsformen zu füllen, die ihnen angemessen erscheinen und die nicht an das ‚Mensch-Sein‘ und all seine Zwänge gebunden sein müssen.

²³ Vgl. zu Foucaults Unvereinbarkeit mit anarchistischen Ansätzen, in deren Nähe er, wie eingangs angemerkt, oft wegen seiner radikalen Ablehnung von Herrschaft gerückt wurde, Newman 2007: 89ff. Newman argumentiert weiter: „Perhaps Foucault is only an anarchist who takes the idea of anarchism beyond the limits set down for it by humanism. He has extended the rejection of authority to the level of subjectivity, seeing human essence itself as a place of authority and calling for its destruction.“ (ebd.: 91) Die Idee, Foucault gewissermaßen als Diskursanarchisten aufzufassen, erscheint mir treffend.

Ein genereller Ausbruch aus Strukturen von Macht und Wissen würde natürlich einen Ausbruch aus Gesellschaft bedeuten, was undenkbar ist – die jeweilige Strukturierung ist aber problematisierbar und veränderbar. Gleichzeitig versucht sie sich dennoch gegen diese Problematisierung zu wehren und mithin als ‚wahr‘ zu gelten. Die Subversion und Destruktion solcherlei Gewissheiten ist der Antrieb, aus dem Foucaults Forschung ihre intellektuelle und politische Kraft schöpft.

Die völlig autonome Wahl der Identität bleibt dabei ein nicht lebbarer Traum, da natürlich *jedes* Handeln bereits in eines dieser Strukturmuster eingeschrieben ist. Dessen vollständige Suspendierung und Ersetzen durch eine neue Ordnung sind nicht zu denken, da sonst auch der Ansatzpunkt der Problematisierung verlorengehe und zudem das Vokabular der Selbstbestimmung nicht *ex nihilo* kreierte werden kann.²⁴ Schon die Frage, die alles in Frage stellen soll, ist ja Teil einer ganz konkreten, von Diskursen und Macht vorgefertigten Situation, was Habermas dazu veranlasst, solche Konzepte in die Nähe eines irrationalen Selbstdementis zu rücken.

Entscheidend ist aber doch, dass die radikale Extension der befragend-kritischen Haltung hinter diesen Punkt nicht zurückkann, sondern mit den Paradoxien des Konzepts leben muss. Wenn irgendein normativer Anspruch dezidiert ausformuliert würde, würde die Genealogie ihr Ziel verfehlen, denn: „Als falsch erscheint ihr immer genau das, was sich gegen eine Befragung von vornherein zu immunisieren sucht, indem es sich als alternativlos darstellt. Ihre Normativität speist sich aus dem *Aufweis des Zukünftig-anders-sein-Könnens*. Sie besteht nicht in der Begründung, sondern in *Akten der Ent-Gründung*. Die befragende Kritik verweist somit auf eine *Normativität der Öffnung*.“ (Flügel-Martinsen 2010: 152f.; Hervorh. M.A.)

Folglich spricht Flügel-Martinsen von einem ‚Minimalmodell von Normativität‘, das aus einer reflektierten Distanzierung folge. Daraus kann man, so meine ich, auch eine Minimaldefinition von Freiheit bestimmen, nämlich die Freiheit von einer Vorschrift, was ‚frei zu leben‘ zu bedeuten hat – eine Freiheit, die somit ein Maximum an Potentialität zur Befreiung bereitstellt, weil sie sich auf alles richten kann und den Ersatz der dekonstruierten Kategorien nicht vorschreibt, sondern radikal Aushandlungsprozessen gesellschaftlicher Akteure überschreibt, die sich in ein neues Verhältnis zu sich selbst und den anderen setzen

²⁴ Vgl. dazu auch Sarasins kritische Anmerkungen zu Foucaults Spätwerk (Sarasin 2010: 200ff.). Sarasin glaubt, dass Foucault auf der Suche nach Subjektivierungsformen *jenseits jeder* symbolisch-normativen Ordnung war, was aller soziologischen Erkenntnis widerstreiten würde. Wenn dies tatsächlich sein Anspruch gewesen sein sollte, müsste sich das gewiss als problematisch erweisen. Die Lesart, die ich vorschlage, sieht eine größtmögliche, wiewohl nie völlig erreichbare Abkoppelung von dominanten Wahrheiten vor. Ob das in Foucaults Sinne wäre, vermag ich nicht abschließend zu beurteilen.

wollen. Dies wäre auch als Vorsichtsregulativ zu deuten, das verhindern soll, dass durch irgendein unhintergebares Modell des Humanismus von vornherein gesellschaftliche Grenzlinien gezogen und bestimmte Formen des Wissens unterworfen werden, weil sie nach Vorgabe des herrschenden Dispositivs vermeintlich wahnsinnig, falsch oder unwahr sind. Nur das genealogische Minimalmodell von Freiheit, als *die Möglichkeit alles in Frage zu stellen*, damit sich die Dinge oder man selbst ändern, vermag es den verlorenen Stimmen der Geschichte, denen Foucaults Arbeit nachspürte, Gehör zu verschaffen.²⁵ Indem das fragende Subjekt sich ‚tugendhaft‘ der herrschenden Wahrheit entgegenwirft, fragt es nicht nur, wer überhaupt als legitimes Subjekt zählt, sondern destabilisiert sich auch selbst (Butler 2009).

Damit hat dieser zweite und entscheidende Freiheitsbegriff eine, wie ich es nennen möchte, antiessentialistische und eine dynamische Komponente. Freiheit hat zunächst keinen Kern, da sie nur den Prozess des Wählens und der Subjektivierung meint, demnach nicht fixiert und nicht ein für allemal festgeschrieben werden kann. Dies würde sie vielmehr in ihr Gegenteil verkehren, sie zu Herrschaft machen, in ein Wahrheitsregime einschreiben. Darin ähnelt sie ihrer vermeintlichen Gegenseite Macht in hohem Maße – und das ist vielleicht der springende Punkt, denn Macht und Freiheit können niemals separat gedacht werden. Freiheit ist damit auch ein dynamisches Konzept, denn sie impliziert ein ständiges Auf-der-Hut-Sein vor der Transformation der Spiele der Macht in Herrschaft.

Daraus lässt sich zuletzt die Konsequenz ziehen, dass Foucaults Projekt eine Demokratisierung der Philosophie und der Intellektuellenrolle impliziert und gleichzeitig – vielleicht mehr als ‚normale‘ politische Theorien – selbst ein *politisches* Projekt und gleichsam ein politisches Instrument werden kann. Foucault betont: „Die Rolle der Theorie scheint mir heute folgende zu sein: nicht eine globale Systematik zu formulieren, die allem seinen Platz anweisen würde, sondern die Besonderheit der Machtmechanismen zu analysieren, die Verbindungen und Erweiterungen zu bestimmen, nach und nach ein strategisches Wissen aufzubauen.“ (Foucault 2010d: 319) Er spricht von Theorie als „Werkzeugkiste“ (ebd.), die der jeweiligen Logik der Machtverhältnisse angemessen sein müsse.

²⁵ Aber: „Niemand muss glauben, diese wirren Stimmen sängen schöner als andere und sagten die letztgültige Wahrheit. Es genügt, dass sie da sind und alles sie zum Schweigen zu bringen versucht, damit es sinnvoll ist, sie anzuhören und verstehen zu wollen, was sie sagen.“ (Foucault 2010h: 376)

Er versucht also, durch sein Denken verändertes politisches Handeln zu ermöglichen, gerade in den privaten, vermeintlich unpolitischen Bereichen. Die Genealogie befreit damit zugleich von einer Politik, die auf Wahres rekurriert, und erzeugt eine Freiheit zur Restrukturierung der Wirklichkeit. Das Demokratische daran ist, dass die Normen nicht durch Theorie gesetzt werden, sondern innerhalb sozialer Kämpfe um Subjektivität entstehen.

Foucaults Theorie hat nichtsdestotrotz und vielleicht gerade deshalb einen aufklärerischen Anspruch. Während in *Überwachen und Strafen* Aufklärung nur mit den Disziplinen in Verbindung gebracht wurde, zeigt Foucault in seinen späten Arbeiten ein zunehmendes Interesse für Kant und begreift seine eigene Herangehensweise als Aufklärungsprojekt, das das *Sapere aude* auf eine neue Stufe heben solle. Während Kant einen Anspruch auf „Erkenntnis der Erkenntnis“ (Foucault 2010i: 244) formulierte, versucht Foucault eher eine erneute Transzendierung der aufklärerischen Vernunft, indem er ihre eigene Verstrickung in historische Machtprozesse kenntlich macht, sie sozusagen von ihrem Erkenntnisanspruch entkernt und auf die kritische Haltung reduziert: „Und wenn man die Frage der Erkenntnis im Hinblick auf die Herrschaft aufzuwerfen hat – so doch wohl vor allem aufgrund eines entschiedenen Willens, nicht regiert zu werden [...] – einer individuellen und zugleich kollektiven Haltung, aus seiner Unmündigkeit herauszutreten, wie Kant sagte. Eine Handlungsfrage.“ (ebd.: 257)

2. Probleme und mögliche Weiterentwicklungen

2.1. Widerstand und Voluntarismus

Foucaults Perspektive weist dabei gleichwohl immense Probleme für die empirische Anschlussfähigkeit dieses emanzipatorischen (Nicht-)Ideals auf, die wiederum auf die normativen und funktionalen Kritiken seiner Arbeit in leicht veränderter Weise hindeuten.

Wie dargestellt, fußt sein Verständnis der Freiheit tendenziell auf einer Idee der permanenten Widerständigkeit und des Anders-Sein-Wollens. Das ist tatsächlich ein minimaler Wert, der nicht begründet werden kann und soll, weil er im Begehren sozialer Erhebungen empirisch evident sei. Aber von einer anderen Seite gefragt: Woran ist ersichtlich, dass man es mit Selbsttechnologien, die in Herrschaftssysteme inkorporiert sind, oder solchen, die qua einer Ethik der Sorge um sich operieren, zu tun hat? Dies geht wohl nur mittels des Maßes der Zufriedenheit, der Zustimmung, des *Willens, sich so oder nicht so regieren zu lassen*: „Diese

Form der Kritik kann daher nicht mehr auf theoretische Rechtfertigungen zurückgreifen, sondern artikuliert sich als praktischer Wille [...].“ (Butler 2009: 254) Kritik heißt auch, etwas „nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet.“ (Foucault 2010i: 241)

Dass Foucault nicht ausweisen kann, welche Freiheit besser ist als eine andere, würde Žižeks Argument befeuern (vgl. Fußnote 20): Ist nicht auch das Aufwallen des Faschismus Ausdruck des Willens, anders regiert zu werden? Natürlich besteht Foucaults Punkt darin, dass eine minimal unterwerfende Subjektivität und eine auf das Selbst ausgedehnte Autonomie die angestrebten Ziele sozialer Erhebungen sind, und seine ganze Analyse richtet sich gegen Grausamkeit und Leid. Aber dass das Bindeglied zwischen der theoretischen ‚Werkzeugkiste‘, die er zum Kampf gegen Machtstrukturen bereitstellt, und ihrer konkreten Anwendungsweise durch vermeintlich ‚wirklich‘ Marginalisierte und keine Faschisten (aber wer dürfte das beurteilen?) verschwommen bleiben muss, ist natürlich ein schwerwiegendes Problem.

Foucaults Denken kann ein Analyseraster für den Kampf gegen moderne Machtmechanismen, gegen Disziplinierung, Identitätszwänge, Panoptismus usw. sowie für ihre Wirkungen im Bereich der Macht, der Wahrheit und der Subjekte sein, das seine allzu dezidiert normativen Kritiker so nicht sehen, aber es muss darauf vertrauen, dass Kämpfe der Gegenwart – Hardt und Negri würden vielleicht sagen: das vielgestaltige Auftreten der Multitude – ein höheres Maß an Glück und, wenn man so will, Freiheit mit sich bringen werden. Erklären kann er sie freilich nicht: „Menschen erheben sich, das ist eine Tatsache. Auf diesem Weg gelangt die Subjektivität [...] in die Geschichte.“ (Foucault 2010h: 376) Aber am Ende gilt: „Die Erhebung bleibt ein Rätsel.“ (ebd.: 374)

2.2. Die Stabilisierung der Freiheit

Das zweite und damit natürlich in Zusammenhang stehende Problem besteht in der Fixierung der Freiheit, die Foucault prinzipiell durch einen Aktivismus der Dauerkritik ersetzt. Manches bleibt dabei unplausibel, so etwa die Frage, wie ein alternativer Normenkatalog erarbeitet werden könnte, an den sich neue Selbsttechniken anschließen ließen.

Besonders die Beurteilung intersubjektiver Verhältnisse wird in Foucaults Konzept unwahrscheinlich komplex. Zwar geht es ihm, wie gesagt, stets um kollektive Lebensweise,

die Bedenken derer, die ihn als Neoliberalen lesen, sind aber nicht gänzlich unnachvollziehbar. Es stellen sich die Grundfragen, die jedes politische System, das sich als freiheitlich und demokratisch verstehen können will, beantworten muss und deren Nichtbeantwortbarkeit bei Foucault man ahnen mag. Wie sind gewisse Interessen auszutarieren? Wie können Menschen *gemeinsam* leben, sodass ihre Freiheit sich nicht wechselseitig beschneidet, wie können sie eine Wahrheit finden, die für alle akzeptabel ist, aber trotzdem ständig hinterfragbar, gar revidierbar wird? Es stellt sich gerade jene Frage der Gerechtigkeit, die, wie zu Anfang der Arbeit angemerkt, der stets präsente Widerpart des Strebens nach Freiheit ist. Wie soll eine stabile und gerechte Ordnung der Freiheit errichtet werden, wenn der Theoretiker der Freiheit doch postuliert: „Alles, woran man sich anlehnt [...] muss systematisch zerbrochen werden.“ (Foucault 1971: 79f.)

Die Form einer Welt, die von einem ins Unermessliche gesteigerten Komplexitätsbewusstsein bzgl. des Selbst gekennzeichnet ist, während doch das Soziale unleugbar auf – systemtheoretisch gesprochen – Komplexitätsreduktion fußt, bleibt im Verborgenen. Bröckling formuliert es so: „Mit [Foucault] ist kein Staat zu machen. Kriterien für *good governance* sind aus seinem Werk so wenig zu destillieren wie Prinzipien deliberativer Demokratie oder Programme zur Strafrechts- oder Psychiatriereform.“ (Bröckling 2010: 405)

Normative Politische Theorie, der es um die Begründung freiheitlicher Ordnungen zu tun ist, kann demnach nicht nur auf Foucault rekurrieren, da dies letztlich einfach nicht sein Thema ist und den Gehalt seines Freiheitsbegriffs verfehlt. Aber warum sollten nicht andere Theorien zur Legitimierung freiheitlicher Ordnungen an Foucaults Kritik angeschlossen werden, zu denen er sich wiederum als Korrektiv, das ihre vielleicht zu absoluten Wahrheitsansprüche instabil hält, positionieren könnte? Wo liegt denn der größte Unterschied zwischen Habermas und Foucault? Letztlich, so scheint mir, doch darin, dass Habermas seine Idee des kommunikativen Handelns und der deliberativen Demokratie glaubt *gut begründen* zu können und müssen, um das Projekt einer Moderne, die ihre Normativität aus sich selbst schöpfen muss, nicht zu unterlaufen. Aber den *grundsätzlichen Sinn* seines völlig entsubstantialisierten und prozeduralisierten Vernunftbegriffs als Basis der Kommunikation könnte Foucault meines Erachtens akzeptieren. Er selbst verortet sich ja – ähnlich wie beinahe alle von Habermas als antimodern gescholtenen Autoren der Postmoderne – durchaus innerhalb jenes Projekts.

Nancy Fraser bemerkt allerdings völlig zu Recht, dass die Problematik der Emanzipation eine weit größere ist. Die Analyse, so betont sie, was wirklich eine schlechte Vision der Zukunft

wäre, müsse doch weit über die Wahl zwischen Habermas und Foucault hinausgehen, da es „größere[r], interdisziplinäre[r] hermeneutische[r] Anstrengungen bedarf – eines Unternehmens, das alle Mittel der historischen, soziologischen, literarischen, philosophischen und moralischen Reflexion bedarf, um die Lebensfähigkeit unserer stark verformten und polyvalenten Traditionen und die Möglichkeiten der oppositionellen sozialen Bewegungen zu beurteilen.“ (Fraser 1994b: 80)

Insofern konnte und sollte auch nicht der Anspruch erhoben werden, Foucaults Idee der Freiheit als konkurrierendes Ideal der liberalen Demokratie in Anschlag zu bringen – höchstens die Ansatzpunkte aufzuzeigen, an denen man sie mit diesem theoretischen Ansatz in Frage stellen könnte und auf ihre tatsächlichen freiheitlichen Gehalte befragen müsste.

VIII. Schluss: Wie funktioniert Gegen-Verhalten im Neoliberalismus?

In dieser Arbeit sollte herausgearbeitet werden, wie Foucaults Denken sich im Rahmen verschiedener Modifikationen von einer Theorie der rein unterwerfenden Macht zum Denken einer möglichen, gar radikalisierten Freiheit wendet. Freiheit weist in seinem ganzen Werk auf einen Befreiungsprozess ungedachter Wissensarten hin, der entscheidende Wandel ist aber in der Verwendung des Widerstandsbegriffs vom reinen anders-unterwerfenden Umwenden eines Unterwerfungsverhältnisses zu einer positiveren Selbsterzeugung zu finden.

Die genauen politischen Implikationen dieser Freiheit müssen natürlich relativ unklar bleiben. Es ist nicht der Freiheitsbegriff gesellschaftlicher Institutionen, sondern der Freiheitsbegriff sozialer Kämpfe, die aushandeln müssen, wie sie leben wollen, welche Art der Subjektpositionen sie einnehmen möchten. Foucaults Theorie stellt demnach ein bedeutendes Korrektiv zu allen sich als ewig-wahr gerierenden Theorien der Freiheit dar, bleibt aber gleichwohl in der Moderne als deren Radikalisierung und Selbstüberbietung verhaftet.

Was könnte Foucault nun denen, die heute nicht *so* regiert werden wollen, sagen, was ist „Gegen-Verhalten im Neoliberalismus“ (Kastner 2008)? Er könnte ihnen gewiss keinerlei Vorschriften machen, nur die Werkzeugkiste seiner Theorie bereitstellen, um die Bruchstellen der Gegenwart und die nie ganz zu unterbindende Veränderbarkeit der Dinge zu erkennen und so die vermeintlich privateste, aber als Ausgangspunkt jeder Befreiung vielleicht politischste Frage zu stellen: „Was bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der

Wahrheit im Allgemeinen und der Wahrheiten im Besonderen unterworfen ist?“ (Foucault 2010i: 249)

LITERATURVERZEICHNIS

BRIELER, Ulrich (2008): Foucault und 1968: Widerspenstige Subjektivitäten, in: Hechler, Daniel (Hrsg.): Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht. Bielefeld: transcript, S. 19 – 37.

BRÖCKLING, Ulrich/KRASMANN, Susanne/LEMKE, Thomas (2000; Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

BRÖCKLING, Ulrich (2010): Nachwort, in: Foucault, Michel: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 403 – 439.

BUTLER, Judith (2009): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik? Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 221 – 246.

DELEUZE, Gilles (1992): Foucault. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

DELEUZE, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: ders.: Unterhandlungen 1972 – 1990. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 254 – 262.

FETSCHER, Iring (1991): Emanzipation, in: Nohlen, Dieter (Hrsg.): Wörterbuch Staat und Politik. München: Piper.

FINK-EITEL, Hinrich (1997): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.

FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver (2010): Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell, in: Zeitschrift für Politische Theorie 2/2010, S. 139 – 154.

FOUCAULT, Michel (1971): Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt/M.: Fischer, S. 69 – 90.

FOUCAULT, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (1995): Archäologie des Wissens. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

FOUCAULT, Michel (2000): Die „Gouvernementalität“, in: Bröckling, Ulrich/Lemke, Thomas/Krasmann, Susanne: Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zu Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 41 – 67.

FOUCAULT, Michel (2005a): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: ders.: Analytik der Macht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 274 – 300.

FOUCAULT, Michel (2005b): Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980 – 1988. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 641 – 658.

FOUCAULT, Michel (2005c): Subjekt und Macht, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980 – 1988. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 269 – 294.

FOUCAULT, Michel (2005d): Technologien des Selbst, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980 – 1988. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 966 – 999.

FOUCAULT, Michel (2005e): Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982), in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980 – 1988. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 959 – 966.

FOUCAULT, Michel (2010a): Eine Revolte mit bloßen Händen, in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 365 – 372.

FOUCAULT, Michel (2010b): Einleitung zu „Der Gebrauch der Lüste“, in: Engelmann, Peter (Hrsg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 244 – 278.

FOUCAULT, Michel (2010c): [Liberale Gouvernamentalität] Vorlesung (Sitzung vom 17. Januar 1979), in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 118 – 145.

FOUCAULT, Michel (2010d): Mächte und Strategien, in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 308 – 320.

FOUCAULT, Michel (2010e): Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität, in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 386 – 400.

FOUCAULT, Michel (2010f): [Neoliberale Gouvernamentalität I: Die soziale Marktwirtschaft] Vorlesung (Sitzung vom 31. Januar 1979), in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 146 – 176.

FOUCAULT, Michel (2010g): [Neoliberale Gouvernamentalität II: Die Theorie des Humankapitals] Vorlesung (Sitzung vom 14. März 1979 und Sitzung vom 21. März 1979), in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 177 – 204.

FOUCAULT, Michel (2010h): Nutzlos, sich zu erheben, in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 273 – 277.

FOUCAULT, Michel (2010i): Was ist Kritik?, in: ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 237 – 257.

FRASER, Nancy (1994a): Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten, in: dies.: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31 – 55.

FRASER, Nancy (1994b): Michel Foucault: Ein „Jungkonservativer“?, in: dies.: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 56 – 85.

FRASER, Nancy (2003): From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization, in: *Constellations* Vol. 10, Nr. 2, S. 160 – 171, online unter: http://www.uq.edu.au/swahs/research/Fraser_N_2003.pdf, abgerufen am 6.7.2012

GRASS, Karl Martin/KOSELLECK, Reinhart (1975): Emanzipation, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, S. 153 – 197.

GREVEN, Michael Th. (2010a): Emanzipation, in: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Lexikon der Politikwissenschaft. München: C.H. Beck, S. 193 – 194.

- GREVEN, Michael Th. (2010b): Freiheit, in: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Lexikon der Politikwissenschaft. München: C.H. Beck, S. 277 – 280.
- HABERMAS, Jürgen (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1989): Taking Aim at the Heart of the Present, in: Hoy, David C. (Hrsg.): Foucault. A Critical Reader. Oxford u.a.: Blackwell, S. 103 – 108.
- HABERMAS, Jürgen (1992): Volkssouveränität als Verfahren, in: ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 600 – 631.
- HABERMAS, Jürgen (2003): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders.: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980 – 2001. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7 – 26.
- HONNETH, Axel (1990): Foucault und Adorno. Zwei Formen der Kritik der Moderne, in: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 73 – 92.
- KASTNER, Jens (2008): (Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus? in: Hechler, Daniel (Hrsg.): Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht. Bielefeld: transcript, S. 39–56.
- LAU, Miriam (2011): Wut, Liebe, Paranoia, in: *Die Zeit* vom 08.11.2011, online unter: <http://www.zeit.de/2011/45/Denkerschau>, abgerufen am 13.06.2012.
- LEMKE, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument Verlag.
- LEMKE, Thomas/KRASMANN, Susanne/BRÖCKLING, Ulrich (2000): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zu Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7 – 40.
- MARX, Karl (2007): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- NEWMAN, Saul (2007): From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lenham u.a.: Lexington Books.
- REITZ, Tilman (2003): Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung, in: *Das Argument* 249, S. 82-97.
- SARASIN, Philipp (2007): Unternehmer seiner selbst, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Bd. 55, Heft 3, S. 473 – 493, online unter: <http://www.oldenbourg-link.com/doi/pdf/10.1524/dzph.2007.55.3.473>, abgerufen am: 21.07.2011.
- SARASIN, Philipp (2008): Wie weiter mit Michel Foucault? Hamburg: Hamburger Edition.
- SARASIN, Philipp (2010): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- SEEBACH, Swen/FEUSTEL, Robert (2008): Freiheit im Vollzug: Foucaults Vorlesungen von 1978/79. Eine Replik auf Philipp Sarasin, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Bd. 56, Heft 1, S. 152 – 154.
- TAYLOR, Charles (1992): Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 188 – 234.

ŽIŽEK, Slavoj (2011): Die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Eigenständigkeitserklärung:

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorgelegte Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

Unterschrift

München, den