

Macht und Ethos

Eine Analyse von Foucaults Suchbewegung nach Kritikformen

Dissertation zur Erlangung eines Doktorgrades der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

ANDREAS FRANKEN

Berlin 2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Gunter Gebauer
Zweitgutachter: Prof. Dr. Christoph Wulf

Tag der Disputation: 29. November 2012

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2012/2013 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität in Berlin angenommen wurde.

Ich danke der Nachwuchsförderungskommission der Berliner Universitäten für die finanzielle Unterstützung durch ein Elsa-Neumann-Stipendium; Prof. Dr. Gunter Gebauer für die Betreuung des Dissertationsprojekts sowie den Teilnehmern seines Doktoranden-Colloquiums für Austausch und Diskussionen. Mein besonderer Dank gilt Susann Lucas. Ihr vielseitiger und geduldiger Beistand stellte einen unschätzbaren Wert für den Arbeitsprozess dar.

« Pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace. »

Montaigne, *Essais*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Kapitel: Das experimentelle Projekt einer „Analytik der Macht	
1.1 Von den diskursiven Formationssystemen zur menschlichen Praxis:	
Über den Einfluss der Sophistik auf Foucaults Bild der Sprache.....	16
1.2 Die Bedeutung der sophistischen Praxis für das Verständnis von Macht.....	29
1.3 Die symbolische Dimension der Macht: Wie funktioniert soziale Ordnung?	38
1.4 Pastoralmacht und Gouvernementalität: Foucaults Selbstkritik.....	50
1.5 Die körperanthropologische Fundierung von Foucaults Machtdenken.....	60
1.6 Das Subjekt zwischen Heteronomie und Autonomie:	
Selbstwerdung durch mimetisches Handeln.....	74
2. Kapitel: Das Problem der Legitimität von Kritik (1970 – 1977)	
2.1 Die Entstehung der Habermas-Foucault-Debatte.....	87
2.2 Die Habermas-Foucault-Debatte aus philosophie-historischer Perspektive.....	91
2.3 Ein soziologischer Blick auf die Begründungsproblematik:	
Bourdieu's Bewertung der Habermas-Foucault-Debatte.....	102
2.4 Foucaults Ausschluss aus der Demokratietheorie-Debatte.....	110
2.5 Die Essenz des Politischen: Foucault und Rancière im Vergleich.....	121
2.6 Agonistischer Menschentypus oder Etatist?:	
Zum Politischen bei Foucault und Schmitt.....	133
2.7 Symbolische Gewalt und radikale Demokratie.....	146

3. Kapitel: Das Problem der Legitimität von Kritik (1978 – 1984)

3.1 Der Ausweg aus dem Begründungsstreit: Kritik als Ethos.....	157
3.2 Die Genealogie der kritischen Haltung: Ein unzeitgemäßes Projekt.....	168
3.3 Das Denken des Politischen mittels Grenzfiguren:	
Eigner, Waldgänger und Kyniker im Vergleich.....	179
3.4 Das Wahrsprechen der Anderen: Parrhesia versus performative Äußerung.....	197
Resümee und Ausblick.....	205
Literaturverzeichnis.....	213

Einleitung

Am 2. Dezember 1970 hielt Michel Foucault anlässlich der Berufung auf eine vakante Professorenstelle seine Antrittsvorlesung am Collège de France. Nach der Aufnahme der Forschungstätigkeit an der prestigeträchtigsten Wissenschaftsinstitution Frankreichs vollzog sich auch eine auffällige Veränderung in seinem Leben. Die Bezeichnung „Un nouvel archiviste“ hatte Foucaults langjährigem Weggefährten Gilles Deleuze noch als Titel für die Interpretation von dessen 1969 erschienen Buch *L'Archéologie du savoir* gedient.¹ In den folgenden Jahren änderte sich aber Foucaults Arbeitsweise. Jene Gestalt des beflissenen Philosophen, der in den 1960er Jahren vor allem mit seinem umfangreichen Werk *Les mots et les choses* einen beachtlichen Erfolg feiern konnte, wurde durch die des kämpferischen Intellektuellen erweitert.² Denn Foucault trat in die Politik ein und verließ damit zunehmend den Boden wissenschaftshistorischer und wissenschaftstheoretischer Themenstellungen, die überwiegend seine Bücher *Les mots et les choses* und *L'Archéologie du savoir* bestimmt hatten. Foucault war nicht mehr der Gelehrte, dessen bevorzugte Aufenthaltsorte die großen Bibliotheken und verborgenen Archive waren, in denen er dicke Folianten wälzte und verstaubte Dokumente entzifferte, um den inneren Regeln von Diskursformation nachzuspüren. Sondern Foucault wollte nun unmittelbar auf der Straße mit politischen Aktionen wirken.³ Für ihn stand nicht wie zuvor nur eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Geschichte auf der Tagesordnung. Hingegen wurde Foucault selbst zu einem Menschen, der Geschichte mitgestalten will. Es war die Unmündigkeit des Subjekts im gesellschaftspolitischen Raum, welches für den frisch gebackenen Professor am Collège de France eine große Bedeutung bekam.

Den Theorien, die Foucault in *Les mots et les choses* und *L'Archéologie du savoir* entwickelt hatte, fehlte jedoch für dieses neue Betätigungsfeld die entsprechende Praxistauglichkeit. Die primär zur Erfassung übersubjektiver Bedeutungsmuster dienende strukturalistisch-linguistische Methode, welche er in diesen Büchern angewendet hatte, war als Grundlage für sein politisches Handeln nicht geeignet.⁴ Ferner schätzte Foucault aber auch die

¹ vgl.: Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paris, 1986 / S.11

² vgl.: Eribon, Didier: *Foucault*, Frankfurt a.M., 1991 / 285 ff.

³ vgl. dazu die entsprechenden Photographien in: Eribon (1991)

⁴ Auch wenn Foucault sich immer wieder gegen eine Etikettierung als Strukturalist gewendet hat, ist dennoch unverkennbar, dass seine Arbeiten *Les mots et les choses* und *L'Archéologie du savoir* von dieser Theorierichtung inspiriert worden sind. Foucault äußerte 1969 in einem Interview mit Paolo Caruso, dass sich seine Generation von 1955 an hauptsächlich der Analyse der formalen Bedingungen des Erscheinens von Sinn gewidmet habe (vgl. dazu: Caruso, Paul: *Gespräch mit Michel Foucault*, in: Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt, 1996 / S.8.). Es ist das Interesse für objektive und bedeutungsgenerierende Regeln, das Foucault mit strukturalistischen Ansätzen in dieser Phase seines Denkens teilte. Folglich nimmt sein

marxistischen sowie freudo-marxistischen Theorien zur Erklärung der Funktionsweise von Macht, welche im Zuge der Ereignisse um den Mai `68 verstärkt in Mode gekommen waren, nicht als brauchbare Hilfsmittel für eine wirkungsvolle Einflussnahme auf die bestehenden Verhältnisse ein. Dieser sich ausbreitenden „Hypermarxisierung“ stand Foucault im Gegenteil sehr skeptisch gegenüber.⁵

Anfang der 1970er Jahre lässt sich daher bei Foucault das Einsetzen einer Suchbewegung konstatieren, mittels der er nach geeigneten Formen Ausschau hielt, politisch Kritik zu üben. Diese Suchbewegung war gekoppelt an das Projekt einer Analytik der Macht. „Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de lutte adéquates ne viennent-ils pas de ce que nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir?“⁶ Die vorliegende Arbeit befasst sich mit dieser Verschränkung von praktischen und theoretischen Interessen bei Foucault. Sie verfolgt das Ziel, Foucault in der politischen Philosophie angemessen zu verorten, indem sie einerseits Foucaults Schaffung von Analyserastern für Machtverhältnisse grundlagentheoretisch rekonstruiert und andererseits untersucht, wie er Möglichkeiten legitimer Kritik ausgelotet hat. Dabei werden Konturen in der Entwicklung seines Werkes hervorgehoben, die bislang übersehen beziehungsweise fehlinterpretiert worden sind.

Um den Grundansatz von Foucaults Machtanalyse zu verstehen, ist es insbesondere notwendig, seine Beschäftigung mit den Sophisten zu berücksichtigen.⁷ Foucault war durch seine Nietzsche-Lektüre dazu angeregt worden, die Sophistik zu rehabilitieren. Darauf kann geschlossen werden, weil Foucault sich schon zu Beginn seiner Lehrtätigkeit am Collège de France ausgiebig mit einem politisch sehr bedeutsamen Geschehnis in der Antike beschäftigt hat: dem Dissens zwischen Sokrates und den Sophisten, der den Status des Initialstreits der Philosophiegeschichte hat. „Je me placerais d'abord à l'époque de la sophistique et de son début avec Socrate ou du moins avec la philosophie platonicienne, pour voir comment le discours chargé de pouvoirs et de périls s'est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux“.⁸ Und Foucault sah vor allem in Nietzsche denjenigen, der diesen platonischen Mythos von der `reinen Erkenntnis´ zerstört hat. „C'est ce mythe que Nietzsche

in dieser Phase verfasstes Buch *Les mots et les choses* in Gilles Deleuzes Untersuchung *Woran erkennt man den Strukturalismus?* einen entsprechenden Platz ein.

⁵ vgl.: Eribon (1991) / S.277

⁶ Foucault, Michel: *Les intellectuels et le pouvoir*, in : Dits et écrits II / S.312

⁷ Bernhard Taureck bemerkt verblüfft, dass hinsichtlich Foucaults Rezeption der Sophistik ein Desiderat bestehe, obwohl es sie doch gegeben habe. „In der bereits unübersehbaren Literatur zu Foucault wird dessen Bezugnahme auf die Sophistik kaum wahrgenommen“ (Taureck, Bernhard H.F.: *Die Sophisten*, Hamburg, 2005 / S.148). Symptomatisch für diesen Forschungsstand ist beispielsweise die Arbeit von Mark E. Kelly. Kelly, der extra eine Übersicht der Einflüsse auf Foucaults politisches Denken angefertigt hat, erwähnt ausgerechnet nicht die Sophisten (vgl.: Kelly, Mark E.: *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York, 2012 / S.164).

⁸ Foucault, Michel: *L'ordre du discours*, Paris, 1971 / S.64

a commencé à démolir.“⁹ Nietzsche hatte durch eine Aufwertung der Sophistik gezeigt, dass Wahrheit ein Produkt von Machtkämpfen ist, die rhetorisch vollzogen werden. Darüber hinaus las Foucault Nietzsche als den Philosophen, der das abendländische Denken von einer weiteren großen Hypothek – jenes grundsätzliche Unverständnis für den menschlichen Körper, wie es sich wirkungsmächtig durch die platonische Metaphysik durchgesetzt hatte – befreite.¹⁰ Nietzsche veranlasste also Foucault, sein Denken über politische Zusammenhänge und das gesellschaftliche Sein des Körpers mittels eines kritischen Blicks auf die Philosophiegeschichte zu konstituieren, ohne dass er dabei darauf verzichtete, eigene Akzente zu setzen. Ferner war es aber auch das Selbstverständnis als Philosoph, zu dem Foucault durch Nietzsche inspirierte wurde. Nietzsche hatte die Philosophen als „Menschen der Experimente“¹¹ definiert und als ein solches Exemplar trat auch Foucault auf. Deshalb ist Foucaults Denken weit davon entfernt, auf eine wissenschaftsinterne Einrichtung reduziert werden zu können.¹² Bei Foucault lässt sich ein reflexiv-praktisches Grundverständnis von Philosophie finden.

Die durch Nietzsche vermittelte Beschäftigung Foucaults mit den Sophisten wirkte sich aber nicht nur auf sein Verständnis von Machtbeziehungen aus. Es wird nachgewiesen, dass Foucaults Auffassung von legitimer Kritik in den 1970er Jahren auf Beweggründe zurückzuführen ist, die bereits bei Platons Verdrängung der Sophistik eine maßgebliche Rolle gespielt haben: Der Sieg des platonischen Denkens führte letztlich zu einer Hegemonie des „philosophisch-juridischen Diskurses“, welcher den aus der Sophistik hervorgegangen „historisch-politischen Diskurs“ unterdrückte. Bei der Aufarbeitung dieses

⁹ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.570

¹⁰ vgl.: Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: Dits et écrits II / S.136-156

¹¹ Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe, Band 5 / S.142

Für eine ausführliche Darlegung von Nietzsches experimenteller Denktechnik vgl.: Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln, 1980

¹² Das Verfertigen von großen und statischen Theoriearchitekturen war Foucault völlig fremd. Er verhielt sich aber auch nicht wie ein verbeamteter Theoriepfleger. Sein Denken hat keine Ähnlichkeiten mit derartigen akademischen Geschäften. „Pour nous, de tout façon, le pouvoir n'est pas seulement une question théorique, mais quelque chose qui fait partie de notre expérience“, formulierte Foucault 1982 in dem Text *Le sujet et le pouvoir* rückblickend auf seine Forschungsarbeit am Collège de France (Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.224). Im Französischen kann `experience` neben `Erfahrung` ebenso `Experiment` bedeuten. Foucaults Darlegung seiner Arbeitsweise entspricht insofern auch seinem Selbstverständnis als Philosoph: „Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien“ (Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: Dits et écrits IV / S.42). Sein Denken über Macht, Recht, Sprache und Politik hat Foucault nicht ausschließlich auf der Basis theoretischer Erörterungen vollzogen, sondern er involvierte es bewusst in sein politisches Engagement. Insofern blieb sein Denken rückgebunden an praktische Erfahrungen, die er selbst in der Öffentlichkeit als politischer Aktivist machte. Das hervorstechendste Merkmal dieses Wechselspiels ist ein Ausprobieren. Es stellt geradezu den experimentellen Charakter seines Denkens dar und lässt seine Dynamik erkennen. Foucault ging es vor allem darum, seine Überlegungen praktisch zu testen, um wichtige Erfahrungen zu sammeln. Und er hat letztlich nach dem Vorbild Nietzsches das eigene Philosophieren als ein Experimentieren verstanden, obgleich Foucaults politisches Engagement keine entsprechenden Parallelen zu Nietzsches einsamer Lebensweise hat.

abendländischen Grundkonflikts entwickelte Foucault ein radikaldemokratisches Denken, wie es heute von Jacques Rancière vertreten wird. Allerdings verwarf Foucault dieses Denken später wieder. Denn im Zuge einer innovativen Kant-Lektüre, die er erstmalig 1978 in einem Vortrag bei der 'Société française de Philosophie' präsentierte, richtete Foucault sein politisches Denken neu aus. Foucaults Orientierung an Kants Verständnis von Aufklärung im Jahr 1978 markiert den Beginn seines Projekts einer „Genealogie der kritischen Haltung“. Im Gegensatz zu seinen moralphilosophischen Lesern begriff Foucault politische Kritik fortan als eine Haltung des Subjekts. Wie sind nun aber die Vorlesungen über den Kynismus einzuschätzen, die Foucault zuletzt im Rahmen der „Genealogie der kritischen Haltung“ hielt? Es wird herausgearbeitet, dass Foucault in diesen Vorlesungen das Politische anhand der Grenzfigur des „Kynikers“ dachte, die frappierende Parallelen zu Max Stirners „Eigner“ und Ernst Jüngers „Waldgänger“ aufweist. Foucault, Stirner und Jünger ist gemein, politische Subjektivierung als einen Freiheitskampf des Einzelnen zu begreifen. Vor diesem Hintergrund teilen sie ebenso eine Kritik am Liberalismus, der Freiheit nur vordergründig garantiert.

Anlass für diese Aufgabenstellungen ist der Umstand, dass immer noch ein immenser Klärungsbedarf bezüglich der Frage vorhanden ist, wie die Ergebnisse von Foucaults Suche nach effektiven Kritikformen vor dem Hintergrund des überkommenen politischen Ideenspektrums angesehen werden können. Offensichtlich haben die Versuche, Foucault als politischen Denker zu problematisieren oder gar zu diskreditieren, nicht abgenommen.

Foucault war mit den großen Fronten der Weltanschauungskonflikte des 20. Jahrhunderts bestens vertraut und als ein kategoriensprengender Denker entzog er sich der politischen Scheidung in „rechts“ oder „links“. Aber gerade wegen dieser Besonderheit eckte Foucault massiv an. In Interviews machte er selbst manchmal betroffene oder ironische Bemerkungen zu den Anfeindungen, denen er von verschiedenen Seiten im akademischen und politischen Leben ausgesetzt war. Man schimpfte ihn einen Anarchisten, Linksradikalen, Marxisten, aber auch einen Kryptomarxisten, Nihilisten, Antiwissenschaftler und Irrationalisten, Antimarxisten, Neoliberalen, gaullistischen Technokraten oder Rechten.¹³ Letztlich war es aber vor allem Foucaults grundsätzliche Abneigung, einen Entwurf für ein alternatives Gesellschaftssystem zu präsentieren, die unangemessenen Bewertungen seiner politischen Einstellung einen Nährboden bereitet hat. Denn Foucault verweigerte dem Zeitgeist seine Gefolgschaft, indem er sich einen realitätsnüchternen Blick für die Verhältnisse bewahrte. In einer Diskussion mit dem linksgerichteten Intellektuellen Noam Chomsky etwa, bei dem es

¹³ vgl. dazu etwa: Foucault, Michel: *Polémique, politique et problématisations*, in: ders.: *Dits et écrits IV* / S.593 und: ders.: *Vérité, pouvoir et soi*, in: *Dits et écrits IV* / S.781

um grundsätzliche Fragen der Legitimierung politischen Handelns und der Organisation eines Gemeinwesens ging, hat Foucault im Gegensatz zu seinem Gesprächspartner erklärt, dass er nicht in der Lage sei, eine Vision von einer moralisch guten Gesellschaft anzugeben. „C'est-à-dire que j'admets n'être pas capable de définir ni à plus forte raison de proposer un modèle de fonctionnement social idéal pour notre société scientifique ou technologique.“¹⁴ Solche Äußerungen machten Foucault für viele – die ihn nur vordergründig kannten – zu einer schillernden Persönlichkeit, deren politische Einstellung rätselhaft schien und die sie schlichtweg provozierte.

Besonders die sogenannte Habermas-Foucault-Debatte wuchs sich zu einem regelrechten Politikum auf internationaler Bühne aus. In dieser Debatte, welche auch gegenwärtig noch andauert, geht es wesentlich um den politischen Ort von Foucaults Schriften der 1970er Jahre.¹⁵ Sie reicht vom generellen Vorwurf, Foucault habe in normativer Hinsicht eine Bringschuld, da er einen Kritikmodus vertrete, der sich nicht universalistisch ausweisen könne, bis zu dem Vergleich seines politischen Denkens mit Carl Schmitts Dezisionismus.¹⁶ In der Reihe der Missverständnisse, Fehlinterpretationen und absichtlich irreführenden Lektürestrategien wiegt das Ziehen von Parallelen zwischen Foucault und Schmitt hinsichtlich des Ansehens von Foucault als einem diskutablen politischen Denker sicherlich am schwersten. Denn Schmitt gilt vielfach als ein nicht rezeptionsfähiger Autor, da er in das NS-Regime verwickelt war und von manchen wird er auch als dessen intellektueller Wegbereiter verstanden. Weder Foucaults noch Schmitts politisches Denken wird jedoch in diesen moralisierenden Interpretationsversuchen gebührend eingeschätzt.

Anders steht es um Foucaults Spätwerk, aus dem vor allem die Arbeiten über antike Selbstpraktiken bekannt sind. Sie werden in der Regel herangezogen, um die Habermas-Foucault-Debatte zu entschärfen. Habermas' normativ orientierte Diskursethik gilt hier jedoch wiederum als der unumgängliche Maßstab für eine Rehabilitierung Foucaults.¹⁷ Oder

¹⁴ Foucault, Michel: *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, in: *Dits et écrits II* / S.495

¹⁵ Eine Zusammenschau dieser Diskussion liefert folgender Sammelband: *Critique and Power : Recasting the Foucault/Habermas Debate* / hrsg. von Michael Kelly, Cambridge, 1998

¹⁶ Habermas' und Honneths Dezisionismusverdacht gegenüber Foucault sollte nicht der einzige bleiben. Im Fahrwasser dieser Kritik an Foucaults politischem Denken befindet sich neuerdings auch die Foucault-Deutung von Jan Weyand und Gerd Sebald: „Die Reflexion auf die Beziehung von Wissen und Macht kann dann selbst wieder nur machtförmig sein. Unter dieser Voraussetzung lässt sich Kritik nicht mehr diskursiv ausweisen; an die Stelle der Begründung tritt der Dezisionismus“ (Weyand, Jan u. Sebald, Gerd: *Auf der Suche nach Bedeutsamkeit*, in: *Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse : Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung* / hrsg. von Volker Weiß u.a., Berlin, 2007 / S.47).

¹⁷ vgl. zu einer Lesart dieses Typs: Biebricher, Thomas: *Selbstkritik der Moderne : Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt a.M., 2004

Biebricher ist der Ansicht, dass beim späten Foucault keine Geringschätzung des universalistischen Rechtsdenkens vorliege, wodurch ein Kooperationspotential mit Habermas' „normativer Demokratietheorie“ entstanden sei (ebd. / S.357 ff.).

man sieht nun die Gelegenheit, Foucault aufgrund seiner späteren Überlegungen zu einer „Ästhetik der Existenz“ den subversiven Stachel ziehen zu können.¹⁸ Ein anderen wesentlichen Ausgangspunkt der Diskussion um den späten Foucault bildet aber die Frage, ob er mit seinen Büchern über antike Selbstsorge eine Rückkehr zum traditionellen Subjektbegriff vollzogen habe, nachdem er ihn doch in seinen Machtanalysen der 1970er Jahre angeblich rigoros verabschiedet hatte.¹⁹ Und diesbezüglich lassen sich zwei Tendenzen erkennen. Während für einige der späte Foucault zu einem heilvollen Überbringer von vergessenen Lebensklugheiten wurde, die der interessierte Leser im eigenen Alltag praktisch umsetzen kann, sehen andere in ihm den Verfechter eines grundlagentheoretisch unausgereiften Subjektbegriffes.²⁰ Insgesamt betrachtet wirkt die Auseinandersetzung mit Foucaults Arbeiten aus den 1980 Jahren jedoch weniger politisch aufgeladen als jene, die sich wegen seiner in den 1970er Jahren erschienenen Schriften entfacht hat. Anscheinend betrachtet man Foucaults Spätwerk nur als eine Flucht in den Ästhetizismus und das übende Leben, obwohl doch besonders durch die letzten Vorlesungen über den Kynismus das genuin Politische seines späten Denkens erkennbar wird. Foucault wollte mit diesen Vorlesungen zum radikal abweichenden Meinen und Denken animieren. Seine Aufforderung, mutig für die eigenen Überzeugungen einzustehen, hat angesichts des herrschenden Zeitgeistes – der sich im Wesentlichen in Gestalt der „Political Correctness“ manifestiert – nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Um die Grundzüge in Foucaults Werkentwicklung freizulegen, welche Aufschluss über sein politisches Denken geben sollen, ist folgende Gliederung angebracht. Im ersten Kapitel der Dissertation wird aufgezeigt, wie Foucault das Repertoire der Analyseraster für Macht erweiterte, um brauchbare Werkzeuge für die politische Arbeit zu haben. Dabei steht unter anderem im Vordergrund, wie es Foucault – anders als viele kritische Stimmen behaupten –

¹⁸ So empfindet etwa Peter Sloterdijk politisch motivierte Interpretationen von Foucaults spätem Denken als „anarcho-kritizistischen Kitsch“ (vgl.: Sloterdijk, Peter: *Du musst dein Leben ändern : Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M., 2011 / S.244 u. S.251 ff.). Ferner sperrt sich die Foucault-Interpretin Petra Gehring gegen eine mögliche Aktualisierung der letzten Vorlesungen Foucaults, indem sie sich folgendermaßen mokiert: „Gleichwohl sieht man bereits kulturwissenschaftliche Thesen vor sich, die, sagen wir: das Sprengen von Talk-Shows als moderne *parrhesia* deuten. Oder Dissertationen, in denen räsoniert wird über kynische Elemente des Punk“ (Gehring, Petra: *Foucault'sche Freiheitsszenen*, in: *Parrhesia : Foucault und der Mut zur Wahrheit* / hrsg. von Petra Gehring u. a., Zürich, 2012 / S.15 (Hervorhebung im Orig.)).

¹⁹ vgl. für einen Abriss dieser Auseinandersetzungen: Saar, Martin: *Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik*, in: *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption : Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* / hrsg. von Axel Honneth u.a., Frankfurt a.M., 2003/ S.278 ff.

²⁰ Besonders Wilhelm Schmid hat mit vielen Veröffentlichung im deutschsprachigen Raum Foucault als den Philosophen der Lebenskunst schlechthin stilisiert (vgl. dazu exemplarisch: Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : Die Frage nach dem Grund und der Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M., 2000). Gegen diese Popularisierung philosophischer Lebenskunst wenden sich neuerdings einige Autoren sehr kritisch, indem sie auch versuchen, Foucaults spätes Subjektdenken zu hinterfragen (vgl. für einen Einblick in diese Debatte den Sammelband: *Kritik der Lebenskunst* / hrsg. von Wolfgang Kersting u.a., Frankfurt a.M., 2007).

verstand, die grundlagentheoretische Problemstellungen weitestgehend zu lösen, auf die er bei seiner Beschäftigung mit dem Machtthema stieß. 1984 ging Foucault im letzten Bestandsbericht seiner Analyse von drei Rastern für Machtverhältnisse aus. „Dans mon analyse du pouvoir, il y a ces trois niveaux: les relations stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination“.²¹ Von diesen drei Analyserastern war jenes der Strategie für Foucault das erste, welches er zu Beginn seiner Beschäftigung mit dem Machtthema in den 1970er Jahren konzipiert hat. Es wird einerseits dargelegt, dass bei der Entwicklung dieses Analyserasters ein wesentlicher Bezugspunkt für ihn die seit Platons Zeiten in Verruf geratene sophistische Praxis war und das es ihm durchaus möglich war, sozialwissenschaftliche Standards zu erfüllen. Andererseits wird aber auch das Analyseraster der Regierung, welches Foucault auf der Basis von Forschungen zur Pastoralmacht zuletzt schuf, differenziert untersucht. Außerdem gilt es eine grundlagentheoretische Fragestellung zu betrachten, die Foucaults Machtdenken insgesamt betrifft. Zwar hat sich in der Foucault-Literatur mittlerweile auch die Erkenntnis durchgesetzt, dass Foucault – inspiriert von seiner Nietzsche-Lektüre – dem Körper eine große Bedeutung für das Verstehen von Machtbeziehungen beimaß. Korrekturbedürftig ist jedoch die vorherrschende Ansicht, Foucault habe sich in seinem Projekt einer Analytik der Macht nur auf die institutionelle Disziplinierung des Körpers beschränken wollen und dessen lebensweltliche Verwobenheit kategorisch ausgeblendet. Entgegen dieser verkürzenden Interpretation wird nachgewiesen, dass Foucault einen umfänglicheren Begriff vom Körper hatte, der sich in Richtung einer Körperanthropologie formulieren lässt und auf den sich Gender-Ideologen nicht umstandslos beziehen können. Basierend auf dieser Ausarbeitung von Foucaults Körperanthropologie werden dann jene Einwände zurückgewiesen, welche gegenüber Foucaults Auseinandersetzung mit dem traditionellen Subjektbegriff vorgebracht werden. Dafür wird eine Anschlussfähigkeit von Foucaults Subjektdenken an die körperanthropologisch geerdete Mimesis-Theorie von Gunter Gebauer und Christoph Wulf aufgezeigt. Gebauer und Wulf haben den Mimesis-Begriff von dem Vorurteil befreit, dass mimetisches Handeln nur in Nachahmung bestehe. Nicht zuletzt weil Foucault sein Denken an jenem Nietzsches geschult hat, können wesentliche Übereinstimmungen zwischen dieser Auffassung von Mimesis und Foucaults Subjektbegriff herausgestellt werden.

Im zweiten und dritten Kapitel der Arbeit wird beleuchtet, wie Foucault nach einer Möglichkeit suchte, Kritik politisch zu rechtfertigen. In beiden Kapiteln soll deutlich Foucaults Durchdringen der Geschichte des politischen Denkens hervortreten. Dafür

²¹ Foucault, Michel: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: Dits et écrits IV / S.728

konzentriert sich das zweite Kapitel auf den Zeitraum von 1970 bis 1977. Das dritte Kapitel umreißt die Jahre von 1978 bis 1984 in Foucaults Werkentwicklung. Diese Aufteilung wird vorgenommen, da 1978 bei Foucault – wie schon angedeutet wurde – eine selbstkritische Revision seiner bisherigen Position stattfand. Insgesamt vollzieht sich die Rekonstruktion der Werkphasen im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Foucaults Kritikern. Vor allem die einflussreichen Vorwürfe Frankfurter Provenienz werden hinterfragt und auf eine innovative Weise widerlegt. Dafür gilt es zuerst im zweiten Kapitel das Aufkommen der Habermas-Foucault-Debatte im politiktheoretischen Diskurs der frühen 1980er Jahre nachzuvollziehen. Dann wird im Anschluss die Habermas-Foucault-Debatte einer philosophiegeschichtlichen Betrachtung ausgesetzt. Darauffolgend wird Pierre Bourdieus Beurteilung der Habermas-Foucault-Debatte einbezogen. Bourdieus Absetzbewegung gegenüber Grundfragen der politischen Philosophie, welche die Habermas-Foucault-Debatte bestimmen, ist exemplarisch für die Einstellung eines fortschrittsorientierten Soziologen. Ein Herausstellen dieses Aspektes verdeutlicht, inwiefern Foucault bei seinen Überlegungen zur Begründungsproblematik nicht nach Utopia schielte. Danach gilt es den Fokus darauf zu richten, wie Foucault zu einem politischen Autor erklärt wird, der sich angeblich außerhalb des demokratischen Spektrums befindet. Im Zentrum steht dabei, wie Habermas seine deliberative Demokratietheorie mittels einer Abgrenzungsgeste gegenüber Foucault entwirft. Habermas setzt damit seine Foucault-Kritik aus den 1980er Jahren auf einer demokratietheoretischen Ebene fort. Dass Foucault aber zwischen 1970 und 1977 eigentlich ein Konzept für legitime Kritik vertreten hat, das denen ähnelt, die gegenwärtig bei der Diskussion um „das Politische“²² anzutreffen sind, wird dem entgegen herausgestellt. Erforderlich ist für diesen Arbeitsschritt die Entwicklung einer Lesart, welche die Nähe von Foucaults Verwendung der Vokabel „Agon“ zu jener Jacques Rancières, Hannah Arendts und Armin Mohlers aufzeigt. Anhand einer Kontrastierung von Foucaults Begriff des „Politischen“ mit dem von Schmitt wird dann evident, dass der Vorwurf des Dezisionismus gegenüber Foucault substanzlos ist und nur den Versuch einer moralischen Diskreditierung darstellt.

Das dritte Kapitel behandelt zunächst den Umstand, dass Foucault das Konzept des „Politischen“ aufgab, welches er mittels der Unterscheidung zwischen dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ und dem „historisch-politischen Diskurs“ entworfen hatte. Foucault griff Kants Beantwortung der Frage ‚Was ist Aufklärung?‘ auf und begann eine „Genealogie der kritischen Haltung“ durchzuführen. Es wird insbesondere nachgewiesen, dass Foucault

²² vgl. zu der aktuellen Debatte über „das Politische“ etwa den Sammelband: *Das Politische denken : Zeitgenössische Positionen* / hrsg. von Ulrich Bröckling u. Robert Feustel, Bielefeld, 2010

sich mit diesem Projekt jenseits linker Weltanschauungen und Bürgertugenddiskurse befand, die auch heute im politischen Denken vorherrschend sind. Außerdem wird eine Geistesverwandtschaft zwischen Foucault, Stirner und Jünger festgestellt. Ihr politisches Denken ähnelt sich teilweise stark, da sie es mittels Grenzfiguren vollzogen. Im Anschluss richtet sich das Augenmerk auf die Frage, welche Bedeutung Foucault der symbolischen Macht zumaß, als er politische Kritik durch einen Rekurs auf den Kynismus konstituierte. Dazu werden insbesondere die Unterschiede herausgearbeitet, die zwischen einer parrhesiastischen und einer performativen Äußerung bestehen, um schließlich die politische Dimension der „kynischen parrhesia“ erkennbar werden zu lassen.

Im Schlussteil werden die Ergebnisse der Dissertation resümiert. Darüber hinaus soll ausgehend von diesen Ergebnissen deutlich werden, dass Foucault zurecht seine Schriften als „Werkzeugkiste“ verstanden hat. Denn Foucault hat ein analytisches Besteck angefertigt, das es ermöglicht, auch die Funktionsweise der gegenwärtigen Kommunikationsverhältnisse zu untersuchen. Es wird dann sichtbar werden, dass in der mediendominierten Massendemokratie Meinungsfreiheit zwar durch die „Political Correctness“ eingeschränkt wird, aber eine heutige Variante des von Foucault dargestellten „Kynikers“ sich gegen deren Doktrin auflehnen kann.

1. Kapitel: Das experimentelle Projekt einer „Analytik der Macht“

1.1 Von den diskursiven Formationssystemen zur menschlichen Praxis : Über den Einfluss der Sophistik auf Foucaults Bild der Sprache

„So sage denn, was glaubst du, ist ein Sophist? – Ich meines Teils, sagte er, wie auch schon der Name besagt, der, welcher sich auf Kluges versteht. – Aber, sprach ich, dieses kann man auch von Malern und Zimmerleuten sagen, dass sie die sind, welche sich auf Kluges verstehen. Wenn uns aber jemand weiter fragte, auf was für Kluges verstehen sich denn die Maler, so würden wir ihm sagen, auf das zur Verfertigung von Bildern gehörige, und so auch im übrigen. Wenn uns aber jemand fragte: Und der Sophist, auf was für Kluges denn der? Was würden wir ihm antworten, was zu verfertigen er versuche? Was würden wir sagen dass er sei? – O Sokrates, er verstehe, gewaltig zu machen im Reden.“²³

Foucaults spätere Arbeiten über antike Selbstpraktiken werden zu Recht dem sogenannten ‚practice turn‘ zugeordnet.²⁴ Unter der Bezeichnung ‚practice turn‘ werden in der gegenwärtigen Theoriedebatte Ansätze subsumiert, die von der Verankerung des Sozialen im praktischen Wissen sowie einer materiellen Beschaffenheit sozialer Praktiken ausgehen. Foucault gilt als eine Leitfigur dieser Praxis-Wende, da er in seinen Arbeiten der 1980er Jahre die Dualität von Subjektivismus und Objektivismus überschritt, welche die Sozialtheorie traditionell dominierte. Foucault entschied sich im Spätwerk offenkundig für eine Analyseperspektive auf die soziale Welt, welche das Handeln von Subjekten weder bewusstseinsphilosophisch noch strukturalistisch erklärt, sondern die auf der Annahme eines praktischen Verstehens der Subjekte basiert. Im Folgenden wird nachgewiesen, dass Grundmotive von Foucaults späterem Praxisdenken bereits in seiner Auseinandersetzung mit der sophistischen Sprachauffassung angelegt sind.²⁵ Es wird gezeigt, dass Foucault durch eine Beschäftigung mit der Sophistik sein vom Strukturalismus beeinflusstes Bild der Sprache verwarf und zu einem Sprachverständnis fand, welches das Fundament seiner späteren Praxeologie bildet und das ihm schließlich politisches Handeln überhaupt erst

²³ Platon: *Protagoras*, Sämtliche Werke, Band 1 / (312d)

²⁴ vgl.: *The practice turn in contemporary theory* / hrsg. von Theodore R. Schatzki, London, 2006 / S.1 ff. und: Hillebrandt, Frank: *Praxistheorie*, in: *Handbuch soziologischer Theorien* / hrsg. von Georg Kneer u.a., Wiesbaden, 2009 / S.369-394 sowie: Reckwitz, Andreas: *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken : Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, August 2003 / S.282 ff.

²⁵ Seine Bezugnahme auf die Sophistik stellte Foucault zum ersten Mal in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France *L'ordre du discours* im Jahr 1970 öffentlich heraus, in der er das Forschungsprogramm für die kommenden Jahre bekannt gab (vgl. dazu: Foucault (1971) / S.64 und Foucaults Resümee seiner ersten Vorlesung am Collège de France: „D'ailleurs, j'ai fait ma premier leçon au Collège de France sur les sophistes“ (Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits II* / S.632)). In dieser Vorlesung setzte sich Foucault überwiegend mit Aristoteles' Kritik an der Sophistik auseinander (vgl.: Foucault, Michel: *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France 1970-1971*, Paris, 2011 / S.3 ff.).

ermöglichte. Dazu wird in einem ersten Schritt skizziert, wie Foucault von Nietzsche zu einer Rehabilitierung der Sophistik angeregt worden ist. Darauf folgend wird herausgearbeitet, wie Foucault durch eine Orientierung an der sophistischen Praxis seine bisherige Sprachauffassung transformierte und damit die Grundlagen für sein späteres Denken schuf.

Foucault beschäftigte sich seit Beginn der 1970er Jahre stärker mit der sozialen Konstruktion von Subjektivität innerhalb von Machtbeziehungen. Damit kehrte er auf gewisse Art und Weise zu einem Themenbereich seines Buches *Historie de la folie* zurück. In dieser neuen Schaffensperiode modifizierte Foucault aber die politische Frage nach dem Subjekt maßgeblich und beschränkte sie nicht mehr allein auf den Ausschluss des Wahnsinns. Und ebenso wenig griff Foucault – um seine politische Praxis auf eine philosophische Basis zu stellen – auf den Marxismus oder den Strukturalismus zurück. Beide Strömungen dominierten in den 1950/60er Jahren das intellektuelle Leben in Frankreich und er hatte sich auf sie bis zum Zeitpunkt seiner Neuorientierung mehr oder weniger selbst bezogen. Insbesondere die Denkfigur der „Entfremdung“ des Subjekts, welche in bestimmten Ausprägungen des Marxismus zur „Ideologiekritik“ verwendet wird, hatte Foucaults Arbeitsweise zur Zeit der Entstehung von *Historie de la folie* noch bestimmt.²⁶ Aufgrund der Einsicht in die Unhaltbarkeit der epistemologischen Voraussetzungen dieses marxistischen Erklärungsmusters wandte Foucault sich strukturalistisch-linguistischen Ansätzen zu. Mit seiner Orientierung am Strukturalismus konnte Foucault die Verwendung marxistischer Begriffe wie „Entfremdung“ und „Ideologie“ vollständig aufgeben. Die dieser marxistischen Begrifflichkeit implizite Fragestellung, ob gesellschaftliche Verhältnisse die wahre Realität verschleiern, entfiel fortan. Foucault analysierte Diskurse jetzt in ihrer Positivität, also wie diese tatsächlich gegeben sind.²⁷ Zudem bot ihm die auf übersubjektive Bedeutungsmuster ausgerichtete Analyseperspektive des Strukturalismus die Möglichkeit, subjekt- und bewusstseinsphilosophischen Ballast abzuwerfen, von dem sich auch teilweise marxistische sowie existenzialistische Ansätze in den 1950er und 1960er Jahren noch nicht gänzlich befreit hatten.

Foucaults Inauguralvorlesung am Collège de France, die unter dem Titel *L'ordre du discours* erschienen ist, gibt Aufschluss darüber, dass er sich nach der marxistischen nun auch von

²⁶ vgl. dazu auch das Kapitel „Le sens historique de *l'aliénation*“ in Foucaults Frühwerk *Maladie mentale et psychologie* (Hervorhebung von A.F.)

²⁷ vgl. vor diesem Hintergrund auch die Bezeichnung „positiviste heureux“, die Foucault sich in *L'Archéologie du savoir* selbst gegeben hat (Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969/ S.164).

dieser strukturalistisch-linguistischen Vorgehensweise zu trennen begann. Der Text *L'ordre du discours* kann als ein Übergangstext verstanden werden, da er zum Teil noch Überlegungen aus *L'Archéologie du savoir* beinhaltet, ferner aber bereits Foucaults neue Verortung in der Philosophiegeschichte erkennen lässt. Vielfach wird die Auffassung vertreten, dass sich Foucaults Denken in den 1970er Jahren gänzlich durch seine Nietzsche-Lektüre konstituierte und er sich erst mit seinen Büchern *L'usage de plaisir* sowie *Le souci de soi* auf die Antike in einem politisch-praktischen Sinne bezogen habe.²⁸ Die Beschäftigung mit dem Problem des Seins der Sprache jedoch, das aus dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten resultierte, war für Foucault in den 1970er Jahren maßgeblich für seine Beschäftigung mit sprachphilosophischen Fragestellungen. Nietzsche war für Foucault das Scharnier zu diesem Initialstreit der Philosophiegeschichte, mit dem er sich dann auseinandersetzte, um sein theoretisches Instrumentarium fundamental zu verändern. Mit Nietzsche vollzog sich aus der Sicht Foucaults in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Bewegung, welche auch eine immense Bedeutung für die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts hatte. Diese Bewegung lässt sich nach Foucault als „retour au problème de l'être du langage“ bezeichnen und sie lief für ihn letztlich auf die Frage hinaus: „qu'est-ce que le langage?“²⁹ Foucault erkannte, dass Nietzsche sprachphilosophische Probleme aufgriffen hatte, die bereits zwischen Sokrates und den Sophisten eine wesentliche Rolle gespielt haben.

Aus der Sicht Foucaults hatte die mit dem Initialstreit der Philosophiegeschichte zusammenhängende Verbannung der Sophistik durch Platon einschneidende Folgen. Zur Rhetorik, jener Redekunst also, welche die Sophisten in ihrem Unterricht vorrangig lehrten, bestand nun im philosophischen Feld für lange Zeit ein angespanntes Verhältnis. Darauf hat Foucault nachdrücklich hingewiesen. „Au fond, la grande opposition entre le rhéteur et le philosophe – le mépris que le philosophe, l'homme de la vérité, l'homme du savoir a toujours eu pour celui qui n'était qu'un orateur : le rhéteur, l'homme de discours, d'opinion, celui qui cherche de effets, celui qui cherche à remporter la victoire –, cette rupture entre philosophie et rhétorique me paraît caractériser ce qui s'est passé au temps de Platon.“³⁰ Dieser kurze philosophie-historische Abriss Foucaults stellt keineswegs eine plakative Übertreibung dar. Nach Platon war es sein Schüler Aristoteles, der die sophistischen

²⁸ vgl. etwa: Detel, Wolfgang: *Foucault und die klassische Antike : Macht, Moral, Wissen*, Frankfurt a.M., 2006 und Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M., 2000 sowie: Trebbin, Anja: *Michel Foucaults Weg in die Antike : zur Bedeutung der Selbsttechniken für den Widerstand gegen die moderne Macht*, Berlin, 2007

²⁹ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits II* / S.645

³⁰ ebd. / S.634

Sprachanwendungen kritisierte, indem er sie etwa auf ihre logische Konsistenz überprüfte.³¹ Eine entschieden anti-rhetorische Haltung lässt sich in der Moderne dann bei Immanuel Kant finden. Kant hat in der *Kritik der Urteilskraft* die Rhetorik, „als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen“, für „gar keiner Achtung würdig erklärt“.³² Im 19. Jahrhundert hat zwar Hegel die Sophisten in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* weitgehend positiv behandelt, aber sie waren für ihn nur historisch von Interesse und ohne Relevanz für sein philosophisches System.³³ Und selbst im 20. Jahrhundert hat noch Alain Badiou die Philosophie der sprachanalytischen Wende (linguistic turn) und ihre Konzentration auf Sprachspiele, Widerstreit und Differenzen als modernen Auswuchs der antiken Rhetorik verstanden: „[...] la `philosophie` contemporaine est une sophistique généralisée, qui n’est du reste ni sans talent ni sans grandeur“.³⁴ Nach Meinung Badiou führt aber diese Philosophie in eine Sackgasse. Deshalb sei dringend eine Philosophie – die Wahrheit nicht völlig zerstört – als ausgleichendes Pendant zu dieser Sophistik der Gegenwart notwendig.

Man kann allerdings nicht davon ausgehen, dass die antike Sophistik eine Bewegung gewesen ist, die sich nur auf die Vermittlung reiner Rhetorikkenntnisse spezialisiert hat. Eine Tendenz zu einer vereinheitlichenden Kategorisierung der Sophisten als bloße Rhetoriker lässt sich eigentlich nur bei Platon finden. In den frühen Dialogen stellte Platon die Sophisten als Gestalten dar, die rhetorisch Machtansprüche einfordern.³⁵ Später hat Platon die Sophisten besonders zu anmaßenden Streitrednern degradiert, die tatsächlich aber nur über Scheinwissen verfügen würden.³⁶ Richtig ist indes, dass sich die Sophisten mit gesellschaftspolitischen und sprachphilosophischen Fragestellungen beschäftigt haben. Sie beschränkten sich nicht auf die Weitergabe von rhetorischen Feinheiten, sondern ihr Unterricht kann vielmehr verstanden werden als eine Einführung in das öffentliche Leben.³⁷ In der attischen Demokratie hing politischer Erfolg nämlich von der Fähigkeit ab, wirkungsvoll in der Öffentlichkeit reden zu können, da die Beschlüsse in der Volksversammlung Mehrheitsbeschlüsse waren. Zudem war rhetorisches Geschick bei Gerichtsverhandlungen gefragt, um sich zu verteidigen und/oder den eigenen Anliegen Geltung zu verschaffen. Die

³¹ vgl.: Aristoteles: *Sophistische Widerlegungen*, Leipzig, 1948

³² Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt, 1974 / § 53

³³ vgl.: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1984 / S.331 ff. Röttgers hat zu Hegels eingeschränkter Würdigung der Sophisten festgestellt: „Natürlich wurden auch sie als historische Gestalten vom Gang des Geistes überholt, der erst im Zeitalter Hegels zu sich gekommen ist“ (Röttgers, Kurt: *Der Sophist*, in: *Das Leben denken – Die Kultur denken*, Band 1: *Das Leben* / hrsg. von Ralf Konersmann, Freiburg, 2007 / S.163).

³⁴ Badiou, Alain: *Conditions*, Paris, 1992 / S.75

³⁵ vgl.: Platon: *Gorgias*, Sämtliche Werke, Band 1 / (452d ff.)

³⁶ vgl.: Platon: *Sophistes*, Sämtliche Werke, Band 3 / (223b ff.)

³⁷ vgl.: Fuhrmann, Manfred: *Die antike Rhetorik*, Zürich, 1995 / S.9 ff.

sophistische Praxis entsprach insofern den gesellschaftlichen Anforderungen Griechenlands im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.³⁸ Denn die Sophisten zeigten ihren Schülern, wie sie sich in den Machtverhältnissen der Polis zurechtfinden konnten, damit sie diesen nicht ohnmächtig ausgeliefert waren.

Der Strukturalismus hatte es für Foucault – wie er rückblickend bemerkte – jedoch nicht durchgreifend genug vermieden, die Sprache in eine platonische Form zu pressen.³⁹ Trotz aller Bemühungen Foucaults zum Strukturalismus auf Distanz zu gehen, hatte sich dessen defizitäre Sprachauffassung auf eine gewisse Weise auch in der Diskurstheorie niedergeschlagen, welche er in seinem Buch *L'Archéologie du savoir* dargelegt hat. Dieser strukturalistische Rest hatte dazu geführt, dass Foucault in der Analyse von Diskursen⁴⁰ Momente jenseits der Handlungspraxis des Menschen annahm. Mit dem Anknüpfen an das sophistische Sprachverständnis wollte Foucault den Seinsstatus der Sprache jedoch fundamental neu denken. Seine Beschäftigung mit der Sophistik war für ihn verbunden mit der Entwicklung eines neuen Praxisdenkens. Die folgenreiche Verkennung der Sprache als Praxis durch den Platonismus kann als eines der Hauptmotive gelten, aufgrund dessen Foucault bezüglich des Initialstreits der Philosophiegeschichte – dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten – eindeutig Partei für die Sophisten ergriff.

Foucault äußerte sich im Rahmen seiner Forschungen zur Sophistik auf einer Konferenz 1973 in Rio de Janeiro folgendermaßen: „Il me semble que nous avons là, lorsque nous abordons le problème de la matérialité du langage une sorte de retour au thème de la sophistique“.⁴¹ Das materialistische Sprachverständnis der Sophisten basierte gerade auf der Annahme, dass Sprache in soziale Zusammenhänge eingebunden ist. Als politische Erzieher

³⁸ vgl.: von Fromberg, Daniel: *Demokratische Philosophen : Der Sophismus als Traditionslinie kritischer Wissensproduktion im Kontext seiner Entstehung*, Münster, 2007 sowie Kerferd, G.B: *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1984 und: Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Die antike Philosophie : Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt, 2004

³⁹ vgl.: Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: Dits et écrits III / S.145

Der Praxeologe Pierre Bourdieu, welcher sich in seinem Werk *Le sens pratique* ausführlich mit den Grundannahmen des Strukturalismus auseinandergesetzt hat, verstand diesen ebenfalls als „une forme d'idealisme“ (vgl.: Bourdieu, Pierre: *Le sens pratique*, Paris, 1980 / S.69). Damit war nicht gemeint, dass der Strukturalismus auf einer umfassenden platonischen Ontologie basiert. Vielmehr wollte Bourdieu mit dieser Kennzeichnung des Strukturalismus darauf hinweisen, dass dieser ein Sprachverständnis impliziert, welches den Aspekt der menschlichen Praxis nicht hinreichend berücksichtigt und daher Parallelen zu Platons wirkungsmächtigem Bild von der Sprache aufweist.

⁴⁰ Mit dem Terminus `Diskurs´ ist nach Foucault eine Menge von sprachlichen Performanzen zu verstehen: „ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation; et c'est ainsi que je pourrai parler du discours clinique, du discours économique, du discours de l'histoire naturelle, du discours psychiatrique“ (Foucault (1969) / S.141).

⁴¹ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.645

In seinen Vorträgen im Ausland verzichtete Foucault meistens auf umfangreiche historische Erörterungen, wie sie in seinen mehrwöchigen Vorlesungen am Collège de France im Vordergrund standen. Foucaults Ausführungen anlässlich der Konferenz 1973 in Rio de Janeiro zeichnen sich dadurch aus, dass er durch sie seine grundsätzlichen Forschungshypothesen pointiert bekannt gibt.

waren die Sophisten mit der konkreten Wirkungsweise der Sprache sehr vertraut. Sie hatten den Werkzeugcharakter der Sprache erkannt und wussten aufgrund dessen, wie man sie bei den sozialen Kämpfen in der Öffentlichkeit entsprechend einsetzen konnte. Die Sophisten brachten ihren Schülern diese praktische Funktionalität der Sprache in ihrem Rhetorikunterricht bei.

Erst Platon versuchte klare Grenzen zwischen Wort und Tat, zwischen Sprache und sozialer Welt zu ziehen. Im Dialog *Kratylos* stellt Sokrates die Frage: „Also auch benennen muss man so und vermittels dessen, wie es in der Natur des Benennens und Benanntwerdens der Dinge liegt, nicht aber so, wie wir etwa jedesmal möchten, wenn uns anders dies mit dem vorigen übereinstimmen soll, und nur so werden wir etwas davon haben und wirklich benennen, sonst aber nicht?“⁴² Platons sprachphilosophischer Ansatz entfaltete sich unter dem Gesichtspunkt der richtigen Benennung der Dinge. Deswegen impliziert dieser Ansatz die Forderung nach einem festen ontologischen Bezugfeld, auf dem die Richtigkeit der Benennung sich jeweils begründen lässt. Mit seiner Ideenlehre hatte Platon eine metaphysische Konzeption geschaffen, die ihm dafür die notwendige Grundlage bereithält. „Sollen wir also, sprach er, zwei Arten des Seienden setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er. – Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? Auch das, sagte er, wollen wir setzen.“⁴³ In seiner Ideenlehre ging Platon davon aus, dass die Ideen gegenüber den konkreten Einzeldingen Unveränderliches, Identisches und Ideelles repräsentieren. Die Annahme der Existenz von raum-zeitlich invarianten Wesen der Dinge schließt somit Kontingenz in ihrer Benennung aus, da die Benennung ihre ideale Bedeutung erfassen kann. Die Sprache hat deshalb für Platon geradezu einen Offenbarungscharakter, da „sie kund macht, wie und was jedes Ding ist“.⁴⁴ Für Platon hat die Sprache diese Fähigkeit unabhängig von zwischenmenschlichen Beziehungen und der Stellung der Menschen zu den Dingen.

Wie oben herausgestellt wurde, ist die Ablehnung des platonischen und die Parteinahme für das sophistische Sprachverständnis Foucault durch Nietzsche vermittelt worden. Nietzsche hatte sich unmissverständlich auf die Seite der Sophisten gestellt, denn eine Beschäftigung mit der „Sophisten-Cultur“ ist für ihn stets eine „Kur von allem Platonismus“ gewesen.⁴⁵ In seinem frühen Text *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, der im Umfeld seiner Basler Vorlesungen zur antiken Sophistik und Rhetorik entstanden ist, hatte Nietzsche

⁴² Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke, Band 3 / (387d)

⁴³ Platon: *Phaidon*, Sämtliche Werke, Band 2 / (79a)

⁴⁴ Platon: *Kratylos* / (422d)

⁴⁵ vgl.: Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, Band 6 / S.156

sich schon gegen Platons Grundannahme gewandt, die von letzten, reinen und substanziellen Bedeutungen ausgeht. Nietzsche legte in diesem Text bezüglich der „Entstehung der Sprache“ dar, dass sie „nicht aus dem Wesen der Dinge“ stammt.⁴⁶ Nach Nietzsche erzeugt der Mensch indes kontingente Metaphern, die „nach langem *Gebrauche* einem Volke fest, canonisch und verbindlich“ gelten.⁴⁷ Infolge dieser Einsicht kann für ihn die Sprache nicht die Fähigkeit besitzen, eine verbindliche Auskunft über eine `Welt an sich´ zu geben. Eine „unrhetorische `Natürlichkeit´ der Sprache, an die man appellieren könnte“, existiert nach Nietzsche nicht. Denn die Sprache ist selbst „das Resultat von lauter rhetorischen Künsten“.⁴⁸ Sprache war für Nietzsche gesprochene Sprache und er machte auf ihr historisches Gewordensein aufmerksam. Nietzsche verstand die Sprache als eine Form, die durch die Handlungsweisen der Menschen gebildet worden ist. Darauf weist insbesondere die von ihm verwendete Kategorie `Gebrauch´ hin. Es ist somit vor allem die Stilllegung von Praxis durch Platon, gegen die Nietzsche sich wandte. Sprachliche Bedeutung entstand für Nietzsche – entgegen der platonischen Annahme – im handlungsförmigen Vollzug der Rede. Denn die Sprache war für Nietzsche – wie er später basierend auf seinen Forschungen zur antiken Rhetorik feststellt – eng verbunden mit dem Medium des Mündlichen. „Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden – kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaften hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann. Deshalb ist es nichts mit der Schriftstellerei“.⁴⁹ Die Individualität der Stimme, das Ereignishafte, das Situative und somit das materielle Sein der Sprache rückten für Nietzsche in den Vordergrund seiner sprachphilosophischen Überlegungen.

Die durch Nietzsche inspirierte Beschäftigung Foucaults mit dem sophistischen Sprachverständnis seit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France *L'ordre du discours* kann kaum überschätzt werden, da er durch sie Grundannahmen zur Sprache mit einer konsequenteren Berücksichtigung der menschlichen Praxis als bisher formulieren konnte.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Kritische Studienausgabe, Band 1 / S.879

Ernst Behler hat auch darauf hingewiesen, dass Nietzsches Überlegungen in dem Text *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* auf dessen Vorlesungen zur antiken Rhetorik aufbauen. „Es wäre unvorstellbar, dass er [Nietzsche] erst *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* verfasst hätte und dann seine Vorlesung *Darstellung der griechischen Rhetorik* vorbereitete (Behler, Ernst: *Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW*, in: Nietzsche-Studien (Band 27) / hrsg. von Günter Abel u.a., Berlin, 1998 / S.4 (Ergänzung von A.F.)).

⁴⁷ Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* / S.880

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, Werke : kritische Gesamtausgabe, Band 4 / S.425

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885-1887*, Kritische Studienausgabe, Band 12 / S.89

Freilich war Praxis für Foucault kein völlig neues Leitmotiv. In *L'Archéologie du savoir* war Praxis für ihn bereits ein Dreh- und Angelpunkt, um die Funktionsweise von Diskursen zu erklären. Aber Foucault hatte in *L'Archéologie du savoir* noch ein spezifisches Verständnis von Praxis, da er zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken unterschied. Foucault legt das archäologische Diskursverständnis in diesem Werk wie folgt dar: „Le discours, tel du moins qu'il est analysé par l'archéologie, c'est-à-dire au niveau de sa positivité, ce n'est pas une conscience venant loger son projet dans la forme externe du langage; ce n'est pas une langue, plus un sujet pour la parler. C'est une pratique qui a ses formes propres d'enchaînement et de succession".⁵⁰ Foucault hatte zwar versucht, mittels einer Modifizierung seines Blicks auf die soziale Welt nicht einer strukturalistischen Fokussierung auf Codes zu verfallen, die kein Bestandteil der Handlungspraxis von Subjekten sind. Er wollte bei seiner forcierten Zurückweisung der subjekt- und bewusstseinsphilosophischen Tradition auch beobachtbare soziale Praktiken einbeziehen und die Historie berücksichtigen. Denn Foucault war bereits bezüglich seines methodischen Vorgehens in *Les mots et les choses* mehrfach vorgeworfen worden, die Praxis und Historie nicht hinreichend zu berücksichtigen. Die wohl bekannteste und zugleich politisch motivierteste Kritik hatte Sartre formuliert: „Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse“.⁵¹ Als eine Reaktion auf diese Einwände kann eine methodische Überlegung gelten, die Foucault in einem Interview äußerte, das er in der Entstehungsphase von *L'Archéologie du savoir* gegeben hat: „Mais il n'y a d'intérêt à décrire cette couche autonome des discours que dans la mesure où on peut la mettre en rapport avec d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc.“⁵² Trotz dieser Einschränkung ging Foucault aber in seiner Analyse von einer diskursiven Praxis als einer geregelten Wissensordnung aus, die eben nicht Bestandteil der Handlungsweisen von Subjekten ist, sondern einer zeichenimmanenten Eigenlogik folgt. Foucault hatte es versäumt, einen überzeugenden handlungstheoretischen Ansatz zu entwickeln, der beim handelnden Subjekt ansetzt und dabei zugleich auf subjekt- und bewusstseinsphilosophische Erklärungsmuster verzichtet. Er konnte in seiner Analyse von Diskursen eine an den Strukturalismus erinnernde Reduzierung auf die den handelnden Subjekten vorgängigen Codes nicht hinreichend genug vermeiden. Diese verengte

⁵⁰ Foucault (1969) / S.220

⁵¹ Sartre, Jean-Paul : *Jean-Paul Sartre répond*, in: *L'Arc*, Nr.30, 1966

⁵² Foucault, Michel: *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in: *Dits et écrits I*

Sichtweise war insofern problematisch, da der ontologische Status der diskursiven Praxis prekär und erklärungsbedürftig blieb: es entstand die „Illusion des autonomen Diskurses“.⁵³ Foucault hatte nicht schlüssig dargelegt, wie die Regeln der diskursiven Praktiken ohne handelnde Subjekte entstehen und funktionieren können. Die für den Strukturalismus typische Beschränkung auf die von handelnden Subjekten unabhängigen objektiven Regeln und Systeme spiegelte sich letztlich in der Dichotomie von diskursiven/nicht-diskursiven Praktiken wieder.

Auch durch seine Betonung der Relevanz von Materialität für Aussagen konnte Foucault dieses Problem in *L'Archéologie du savoir* nicht verhindern. „Et non seulement l'énoncé a besoin de cette matérialité; mais elle ne lui est pas donnée en supplément, une fois toutes ses déterminations bien fixées: pour une part, elle le constitue.“⁵⁴ Der Aspekt der Materialität beschränkte sich in *L'Archéologie du savoir* darauf, dass eine Aussage einer Substanz, eines Trägers, eines Ortes und eines Datums bedarf. Darunter können auch bloße Markierungen auf einem Stück Papier verstanden werden, denen sich eine Bedeutung und Regelmäßigkeit in einer sogenannten diskursiven Praxis zuschreiben lässt, die als ein sinnlich nicht erfahrbare sowie subjektenthobenes Konstruktum letztlich aber eine unverständliche

⁵³ Andreas Reckwitz benutzt diese Formulierung treffend in seiner theoriegeschichtlichen Studie im Anschluss an Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, um Foucaults Verhältnis zum Strukturalismus zu beschreiben und dessen grundlagentheoretisches Dilemma in *L'Archéologie du savoir* zu bezeichnen (vgl.: Dreyfus, Hubert L. u. Rabinow, Paul: *Michel Foucault : Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim, 1994 / S.105 ff. sowie: Reckwitz, Andreas: *Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist, 2000 / S.266 u. 284 ff.). Die von Reckwitz in diesem Kontext entwickelte Lesart kann mit den vorliegenden Überlegungen jedoch nur eingeschränkt als kompatibel gelten. Es wird ihm insbesondere nicht in der Annahme gefolgt, Foucault habe erst durch seine Forschungen zu den antiken Selbstpraktiken im Spätwerk eine maßgebliche Korrektur dieses Irrtums vorgenommen. Hier wird davon ausgegangen, dass eine selbstkritische Weiterentwicklung Foucaults bereits aufgrund seiner Bezugnahme auf die Sophistik seit seiner Inauguralvorlesung am Collège de France *L'ordre du discours* im Jahr 1970 einsetzte. Vor diesem Hintergrund zeigt sich auch, dass die Einschätzung, welche Andreas Hetzel in seiner neuen Studie über das Verhältnis von antiker Rhetorik und moderner Sprachphilosophie bezüglich Foucaults Werk vorbringt, zu undifferenziert ist. Denn Hetzel nimmt an, dass Foucaults Sprachdenken gegenüber dem der Sophisten sogar rückschrittlich sei. „In einer bestimmten Hinsicht fallen allerdings alle neueren Diskurstheorien hinter die rhetorische Theorie der Subjektwerdung zurück; diese Hinsicht hat etwas mit dem Begriff des Diskurses selbst zu tun, der eine identitätslogische, neukantianische Erblast trägt. Der Diskurs wird insbesondere bei Foucault im Sinne eines Kompetenz-Performanz-Dualismus als quasi-transzendente Struktur gedeutet, die das Feld des Sagbaren vereinheitlicht. Ein Diskurs, so scheint es Foucault zu suggerieren, ist im Wesentlichen immer *einer*, eine monolithische, alternativlose Formation, die regelt, was zu einer bestimmten Zeit jeweils gesagt werden kann und was nicht. Aus rhetorisch informierter Sicht wäre demgegenüber zu betonen, dass wir es zu einem Zeitpunkt nie mit nur einem Diskurs zu tun haben, sondern mit einem komplexen Netz sich widerstreitender Diskurse“ (Hetzel, Andreas: *Die Wirksamkeit der Rede : Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld, 2011 / S.289 (Hervorhebungen im Orig.)). Sicherlich kann der Diskurs-Begriff als eines der einflussreichsten Konzepte Foucaults angesehen werden. In seinem Werk *L'Archéologie du savoir* bildet er das Zentrum von Foucaults theoretisch-methodischen Überlegungen und im Anschluss an dieses Werk hat sich insbesondere in den Politik- und Sozialwissenschaften die sogenannte „Diskursanalyse“ als eine lebendige Forschungsszene etablieren können. Aber Foucault griff später selbst nicht auf seine Annahmen aus *L'Archéologie du savoir* zurück. Letztlich übersieht Hetzel Foucaults Rezeption der Sophistik und die daraus folgende Aufgabe seines in *L'Archéologie du savoir* präsenten Sprachverständnisses.

⁵⁴ Foucault (1969) / S.132

Existenz fristet. Wenn in *L'Archéologie du savoir* von der Materialität einer Aussage die Rede ist, dann sind damit vorrangig Diskurse gemeint, die sich im Medium der Schrift vollziehen und die einer unterstellten abstrakten Zeichenhaftigkeit folgen.

Dadurch, dass Foucault das materialistische Sprachverständnis der Sophisten als Orientierungsrahmen gewählt hatte, konnte er auf die problematische Unterscheidung von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken verzichten. Die Annahme aus *L'Archéologie du savoir*, dass nicht-diskursive Praktiken einen sekundären Stellenwert gegenüber diskursiven Praktiken haben, transformierte Foucault nun grundlegend. Er entwickelte im Anschluss an die Sophistik eine neue praxiszentrierte Denkweise und gab das defizitäre Praxisverständnis auf, welches seine grundlagentheoretischen Überlegungen in *L'Archéologie du savoir* bestimmte und das Problem der Illusion des autonomen Diskurses erzeugt hatte. Er revidierte somit seine Position aus *L'Archéologie du savoir*, in der er davon ausging, dass das Subjekt lediglich eine kontingente Beschreibungskategorie in Diskursformationen ist.

Wie ernst es Foucault mit der Vermeidung jeglicher subjekt- und bewusstseinsphilosophischer Denkfiguren gewesen ist, verdeutlicht auch seine Selbstkorrektur hinsichtlich eines Ausdrucks, den er in seinem Frühwerk *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* verwendet hatte. „A ce titre, l'expression de 'regard médical' employée dans la *Naissance de la clinique* n'était pas très heureuse“.⁵⁵ Der Ausdruck „regard médical“ suggerierte für Foucault im Nachhinein zu sehr die Relevanz von Leistungen eines einzelnen bewusstseinsmächtigen Subjekts beim Zustandekommen von Aussagen. Um die radikale Dispensierung des Subjekts im Sinne der subjekt- und bewusstseinsphilosophischen Tradition in der Diskurstheorie zu betonen, hat Foucault deshalb in *L'Archéologie du savoir* die Bedeutung des cartesianischen „cogito“ für die Analyse von Diskursen noch expliziter zurückgewiesen. Maßgeblich war für Foucault nun bei der Diskursanalyse die Orientierung am „on dit“.⁵⁶ Foucault stellte damit die Bedeutungslosigkeit des einzelnen Subjekts für vorhandene Aussagen demonstrativ heraus, denn das „on dit“ hat bloß den Stellenwert eines „murmure anonyme“.

Unter Praxis verstand Foucault aber seit seiner Beschäftigung mit den Sophisten die Handlungspraxis von Subjekten. Denn zu der Konzentration auf objektive Regeln in *L'Archéologie du savoir* war jetzt stärker die subjektive Perspektive der Handelnden ins Blickfeld der Analyse getreten und die Richtung der Analyse wurde von Foucault modifiziert. Darüber gibt eine methodische Überlegung explizit Auskunft, die Foucault auf jener Konferenz 1973 in Rio dargelegt hat: „comment des domaines de savoir ont-ils pu se

⁵⁵ Foucault (1969) / S.74

⁵⁶ vgl.: ebd. / S.161

former à partir des pratiques sociales?"⁵⁷ Foucault versuchte nicht mehr – wie in *L'Archéologie du savoir* – eine angeblich autonom funktionierende diskursive Praxis in Beziehung zu sogenannten nicht-diskursiven Praktiken zu setzen, sondern der primäre Ausgangspunkt der Analyse waren nun die Handlungsweisen von Subjekten. Es war laut Foucault nämlich ein wesentliches Prinzip der sophistischen Praxis, dass die Bedeutung der subjektiven Seite der Sprachverwendung für die rhetorische Wirksamkeit von Äußerungen besonders hervorgehoben wurde: „Cela veut dire que, dans les jeux sophistiques, une fois qu’une chose est dite, elle a été dite. Dans le jeu entre les sophistes, on discute : vous avez dit telle chose. Vous l’avez dite et vous restez attaché à elle par le fait de l’avoir dite“.⁵⁸ In der sophistischen Praxis sind insofern Äußerungen immer in Verbindung mit dem jeweils sprechenden Subjekt betrachtet worden.

Indem Foucault im Anschluss an die Sophistik auch diese subjektive Seite des Sprachgebrauchs in seine Überlegungen einbezog, ging er aber nicht etwa davon aus, dass Sprechakte vorrangig durch Bewusstseinsakte konstituiert werden. Für Foucault war mit dem Anknüpfen an das sophistische Praxisverständnis keine Kehrtwende zu einem von bewusstseinsphilosophischen Erklärungsmustern bestimmten Sprachverständnis verbunden, da die Sophisten keine Verfechter einer bewusstseinsphilosophischen Sprachauffassung gewesen sind.⁵⁹ Foucault legte vielmehr durch die Orientierung an der sophistischen Praxis das Fundament für das Praxisdenken seiner späteren Werkphase, in der er sich noch dezidiert mit dem Verhältnis von Subjektivismus und Objektivismus auseinandergesetzt hat. „Ce sont les `pratiques´ entendues comme mode d’agir et de penser à la fois qui donnent la clef d’intelligibilité pour la constitution corrélatrice du sujet et de l’objet.“⁶⁰ Der sophistische Rhetorikunterricht lässt sich als ein beständiges Üben und methodisches Trainieren charakterisieren, durch welches die Sophisten ihr praktisches Wissen vermittelten.⁶¹ Die rhetorische Sprachverwendung der Sophisten basierte letztlich auf einer

⁵⁷ Foucault, Michel : *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.538

⁵⁸ ebd. / S.632

⁵⁹ Bourdieu hat im Zusammenhang der Entwicklung seiner Praxeologie auch auf das praxisbezogene Sprachverständnis der Sophisten hingewiesen, welches modernen intellektualistischen Vorstellungen vom Funktionieren der Sprache entgegensteht: „Ce n’est par hasard que les Sophistes (on pense en particulier à Protagoras et au Gorgias de Platon) qui, à la différence des purs grammaticiens, visaient à s’assurer et à transmettre la maîtrise pratique d’un langage d’action“ (Bourdieu (1980) / S.54).

⁶⁰ Foucault, Michel: *Foucault*, in: Dits et écrits IV / S.635

⁶¹ vgl. dazu auch: Niehues-Pröbsting (2004) / S.97 ff. sowie ders.: *‘Kunst der Überlistung’ oder ‘Reden mit Vernunft’ : Zu philosophischen Aspekten der Rhetorik*, in: Philosophische Rundschau, Jg. 37, 1990 / S.126 ff. Den Versuch einer wissenschaftlichen Formalisierung sowie Kategorisierung der Rhetorik gab es zum erstenmal durch Aristoteles. Durch Aristoteles systematisches Vorgehen verlor die Rhetorik aber ihre eindeutige Praxis- und Situationsbezogenheit, die beim sophistischen Unterricht im Vordergrund stand. Aristoteles nahm ihr dadurch, dass er sie einer wissenschaftlichen Analyse unterzog und in sein philosophisches Lehrgebäude einordnete, ihren unmittelbaren Werkzeugcharakter (vgl. dazu: Fuhrmann (1995) / S.32 ff.).

praktischen Reflexivität. Foucault war deshalb durch das Anschließen an die Sophistik in der Lage gewesen, subjektphilosophische Annahmen bezüglich der Sprachpraxis zu umgehen, ohne den Akteur – also das handelnde Subjekt – gänzlich ausklammern zu müssen.

Ein fester Bestandteil der sophistischen Praxis war im Kontext des Aspekts der subjektiven Sprachverwendung auch das Aufwerfen der Frage ‚Wer spricht?‘, um die rhetorische Situation adäquat zu erfassen. Jenes, bereits oben skizzierte sophistische Prinzip, das auf die subjektive Dimension des Sprachgebrauch verweist, impliziert quasi diese Frage: „Vous l’avez dite et vous restez attaché à elle par le fait de l’avoir dite. Vous ne pouvez plus vous libérer d’elle“.⁶² In *L’Archéologie du savoir* hatte die Frage ‚Wer spricht?‘ für Foucault – wie deutlich geworden ist – jedoch absichtlich keine Rolle gespielt, da sein Vorgehen in diesem Werk von der radikalen Zurückweisung der subjekt- und bewusstseinsphilosophischen Tradition bestimmt war. Als ein Ausgangspunkt von Foucaults Kritik an dieser einflussreichen philosophischen Tradition in *L’Archéologie du savoir* kann neben dem strukturalistischen Gedankengut eine Formel von Samuel Beckett gelten, die auch die Themenstellung von Foucaults 1969 gehaltenen Vortrags *Qu’est-ce qu’un auteur?* inspiriert hatte: „Qu’importe qui parle, quelqu’un a dit qu’importe qui parle?“⁶³ Durch seine Orientierung an der sophistischen Praxis brachte Foucault nun aber die subjektive Perspektive der Sprachverwendung auf eine spezifische Weise in seine Analyse von Aussagen ein. Die Untersuchung eines angeblich anonymen Murrens der Diskurse trat unter der Berücksichtigung subjektiver Faktoren bei öffentlichen Redeweisen in den Hintergrund. Foucault klammerte die subjektive Dimension des Sprechens nicht mehr strikt zugunsten einer reinen Objektivität aus, sondern er bezog in seine Analyse körperlich anwesende und handelnde Subjekte ein.⁶⁴ Signifikant an Diskursen war für ihn nun, dass diese von Subjekten praktisch hervorgebracht werden. Darauf aufbauend verstand Foucault

⁶² Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.632

⁶³ Foucault, Michel: *Qu’est-ce qu’un auteur?*, in: Dits et écrits I / S.791 sowie: Foucault (1969) / S.161

⁶⁴ Aufgrund dieser Korrektur wird Foucault im Spätwerk in der Lage sein, Macht als „une action sur des actions“ zu bezeichnen (Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.237). Aber auch schon in seinem Werk *Surveiller et punir*, in dessen Entstehungszeit Foucault sich mit der Sophistik beschäftigt hat, ist deutlich erkennbar, dass für ihn zur Beschreibung von Machtverhältnissen nicht ausschließlich objektivistische Prinzipien von Bedeutung waren. Honneth liegt mit seiner an Frank anschließenden Lesart daher nicht richtig, wenn er annimmt, dass für Foucault das Subjekt in seiner wohl bekanntesten Monographie der 1970er „letztlich nichts anderes als die fiktive Einheit“ ist, die durch „anonyme Diskursregeln erzeugt oder durch gewaltvolle Übermächtigungsstrategien produziert wird“ (vgl.: Honneth, Axel: *Foucault und Adorno : Zwei Formen einer Kritik der Moderne*, in: ‚Postmoderne‘ oder der Kampf um die Zukunft / hrsg. von Peter Kemper, Frankfurt, 1988 / S.141 sowie: Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt, 1983 / S.241 ff.). Entgegen dieser Behauptung hat Foucault nämlich in *Surveiller et punir* gesellschaftsverändernde Aktivitäten von Subjekten nicht leugnen und theoretisch vollständig eliminieren wollen. „Enfin elles [les relations] ne sont pas univoques; elles définissent des points innombrables d’affrontement, des foyers d’instabilité dont chacun comporte risques de conflit, de luttes, et d’inversion au moins transitoire des rapport de forces“ (Foucault, Michel: *Surveiller et punir*, Paris, 1975 / S.32 (Ergänzung von A.F.)).

Sprache als etwas, das dazu da ist, gesprochen zu werden, und zwar zur Sache. Es ging ihm um die zweckgerichtete Anwendung der Sprache durch Subjekte. Denn mit seinem neuen politischen Engagement waren für Foucault auch provokante Auftritte im öffentlichen Raum verbunden. Deshalb wurde die mündliche Äußerung zu einer weiteren wichtigen Aussageform für ihn und das Verfassen von Büchern sowie Texten verstand er nun als eine rhetorische Praktik, die er bewusst für politische Ziele einsetzte.⁶⁵ Das sophistische Sprachverständnis, das aus der politischen Praxis für die politische Praxis entstanden war, bot ihm die optimale Orientierung für sein neues politisches Engagement.

⁶⁵ vgl. für eine vertiefende Betrachtung dieses Sachverhaltes Kapitel 2.7

1.2 Die Bedeutung der sophistischen Praxis für das Verständnis von Macht

„Marx et Freud ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout, qu'on appelle le pouvoir.“⁶⁶

Von den drei Analyserastern für Machtverhältnisse (Strategie, Regierung, Herrschaft) war jenes der Strategie für Foucault das erste, welches er am Anfang seiner Beschäftigung mit dem Machtthema in den 1970er Jahren entwickelt hat. Ein wesentlicher Bezugspunkt aus historischer Perspektive war für ihn bei der Entwicklung dieses Analyserasters die sophistische Praxis. Dieser Sachverhalt ist jedoch bisher kaum beachtet worden, da er von Foucaults offensichtlicherem Rekurs auf Nietzsche überschattet worden ist.⁶⁷ Aber es gilt auch bei Foucaults Nietzsche-Lektüre im Kontext seiner Machtanalysen – wie bereits in der Darlegung seines Verständnis der Sprachpraxis im vorangegangenen Abschnitt deutlich geworden ist – zu berücksichtigen, dass der Name Nietzsche für eine spezifische Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte steht. Auf der Basis dieser Einsicht erscheint eine Foucault-Lesart, die seine Machtanalyse nur durch den Einfluss Nietzsches erklärt, letztlich als zu undifferenziert. Im Folgenden wird deshalb bei der Rekonstruktion von Foucaults Machtverständnis in der mittleren Phase seines Werkes die Bedeutung der Sophistik berücksichtigt.

Nietzsche – der Foucaults Scharnier zum Streit zwischen Sokrates und den Sophisten gewesen ist – hatte die sophistische Kultur als eine „Realisten-Cultur“ verstanden, da die Sophisten den entsprechenden Blick für die Beschaffenheit von strukturellen Grundzügen der gesellschaftlichen Wirklichkeit hatten.⁶⁸ Wenn Foucault also von der „Hypothese

⁶⁶ Foucault, Michel: *Les intellectuels et le pouvoir*, in : Dits et écrits II / S.312

⁶⁷ In der Foucault Rezeption ist schon früh dessen Machtanalyse auf den Einfluß Nietzsches reduziert worden (vgl. etwa: Rippel, Philipp u. Münkler, Herfried: *Der Diskurs und die Macht : Zur Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus – Foucault, Lévy, Glucksmann*, in: Politische Vierteljahresschrift, 23/2, 1982 / S.115-139). Etwas später behauptet Honneth lapidar, dass es Foucaults Hauptanliegen gewesen sei, „die naturalistisch geprägten Vorstellungen der Machttheorie Nietzsches in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu übertragen“ (Honneth (1989) / S.173). Und Lemke spricht in seiner Arbeit von 1997 bezüglich Foucaults Verwendung des Analyserasters Strategie ausschließlich von der „Hypothese Nietzsche“ (Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft : Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin, 1997 / S.89 ff.). Die Tendenz, Foucaults Machtanalyse allein durch seine Nietzsche-Lektüre zu erklären, hat sich auch in der gegenwärtigen Foucault-Rezeption keineswegs gelegt (vgl. etwa: Keller, Rainer: *Michel Foucault*, Konstanz, 2008 / S.85 oder Rehmann, Jan: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, Hamburg, 2004 / S.112 ff.). Foucault selbst begrenzte hingegen nicht dermaßen eindeutig die Entstehung des Analyserasters der Strategie auf den Einfluss Nietzsches, wie es in der Rezeption geschehen ist: „(Une) hypothèse que j'appellerai, là encore par commodité, l'hypothèse de Nietzsche“ (Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*, Paris, 1997 / S.17 (Ergänzung von A.F.)). Um ausgedehnte historische Erörterungen in seinen Vorlesungen und Interviews zu umgehen, hat Foucault oft lakonisch von der „Hypothese Nietzsches“ gesprochen.

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, Band 6 / S.156

Nietzsches“ im Zusammenhang der Verwendung des Analyserasters Strategie spricht, dann meint er damit nicht zuletzt dessen einschneidende Rückbesinnung auf den Initialstreit der Philosophiegeschichte: der Streit zwischen Sokrates und den Sophisten. Den Sophisten war nach Auffassung Nietzsches bewusst, dass strategische Machtverhältnisse den Raum sozialer Begegnungen strukturieren. Platon war für Nietzsche hingegen „ein Feigling vor der Realität“, der sich „ins Ideal“ flüchtete. Als Rhetoriker hatten die Sophisten – anders als Platon – das strategische Wirkungspotential der Sprache nicht verkannt, das sich im handlungsförmigen Vollzug der Rede entfaltet. Die Kunst, die Sprache strategisch einzusetzen, war in der Polis notwendig, da in ihr Machtausüben und Sprechen untrennbar waren. Es ist dieses permanente Gegeneinander gewesen, das Nietzsche in der sophistischen Kultur erblickte und das ihn bei der Entwicklung seiner berühmten – aber letztlich fragmentarisch gebliebenen – Konzeption des „Willens zur Macht“ auch geleitet haben mag, obwohl er dies nicht ausführlich dargelegt hat.

Nietzsche stützte sich bei der Entwicklung der Konzeption des „Willens zur Macht“ auf mehrere Quellen. Im Spätwerk versuchte Nietzsche, sein Machtverständnis auch naturwissenschaftlich zu untermauern. Es ging ihm darum zu zeigen, dass der „Wille zur Macht“ – ebenso wie die physikalische Kraft – in einer Vielzahl von Quanten existiert, die in einem teils zusammenwirkenden, teils gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen. „Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet“. ⁶⁹ Nietzsche orientierte sich bei der Entwicklung dieses Ansatzes an dem Werk *Philosophiae naturalis Theoria* des zu seiner Zeit berühmten sowie umstrittenen Mathematikers und Astronomen Rugjer Josip Boscovich. ⁷⁰ Mit dessen Theorie, welche heute wieder an Aktualität gewonnen hat, wollte Nietzsche das Welt-Geschehen insgesamt erklären, ohne dabei von einer Annahme des Unbedingten, der Substanz, des Seins usw. ausgehen zu müssen. Das Vokabular aber, welches Nietzsche beim Versuch, die Konzeption des „Willens zur Macht“ naturwissenschaftlich zu begründen, verwandte, stammt aus seiner Beschäftigung mit der Sophistik zur Zeit seiner Basler Professur. Es ist ein von der antiken Vorstellung des Agon beeinflusstes Vokabular. Nietzsches Notizbücher aus seiner Basler Zeit sind angefüllt mit Überlegungen zur Rolle des Kampfes bei den Griechen und er hat im

Man muss in diesem Kontext nicht unbedingt so weit gehen wie Lyotard, der Nietzsche in seinen Vorlesungen als einen Nachfahren der Sophisten versteht (vgl.: Lyotard, Jean-Francois: *Die Logik die wir brauchen : Nietzsche und die Sophisten*, Bonn, 2004). Aber die Sophistik hatte für Nietzsche eine gewisse Bedeutung für seine Auffassung von Macht, Sprache und Politik.

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1887-1889*, Kritische Studienausgabe, Band 13 / S.258

⁷⁰ vgl.: Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche*, Band 1, Frankfurt a.M., 1999 / S.555

Rahmen seiner Philologie-Professur Vorträge zu diesem Thema gehalten.⁷¹ Der Kampf ist für Nietzsche ein interessantes und faszinierendes Thema gewesen, das sein ganzes Werk durchzieht. Es war der „agonale Instinkt“ der Sophisten, welcher Nietzsche nachhaltig beeindruckt hat: „wetteifernd begegnet der Sophist, der höhere Lehrer des Alterthums, dem anderen Sophisten“.⁷²

Nietzsche war allerdings weit davon entfernt, strategische Praxis auf ein hitziges Agieren zu reduzieren. Im Spätwerk konstatierte Nietzsche zwar provozierend, dass „sich mitzuteilen“ ebenso viel bedeutet, wie „den Anderen sich einverleiben – später den Willen des Anderen sich einverleiben, sich aneignen, es handelt sich um Eroberung des Andern. Sich mittheilen, ist also ursprünglich seine Gewalt über den Andern ausdehnen: diesem Trieb ist eine alte Zeichensprache zu Grunde liegend – das Zeichen ist das (oft schmerzhaft) Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen“.⁷³ Aber strategisches Vorgehen bestand für Nietzsche nicht zwangsläufig nur darin, den Anderen mittels harter Phrasen zu beeinflussen. Nietzsche hat in seinem Frühwerk im Zusammenhang einer Beschäftigung mit der Sophistik auch andere Formen strategischen Handelns hervorgehoben. Er bemerkte, dass sich der „Redner“ bemüht, „durch Anwendung von Worten und Gebärden, mit künstlerischer Besonnenheit, die von ihm Angeredeten denken und fühlen zu lassen, was er will“.⁷⁴ Später lässt Nietzsche durch Zarathustra verkünden: „Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge“.⁷⁵ Strategisches Handeln äußert sich insofern nach Nietzsche nicht unvermeidbar in einem energischen Niederringen des Anderen. Das Spektrum strategischen Handelns umfasste aus seiner Perspektive auch die Verführung durch schöne Worte, die listige Schmeichelei, die gemimte Zustimmung oder die simulierte Unterwürfigkeit. Freilich sind diese weniger evidenten Formen strategischen Handelns ebenso untrennbar mit der Absicht verbunden, erfolgreiche Wirkungen erzeugen zu wollen. Selbst einer der größten Kritiker der Sophisten ist sich dessen durchaus bewusst gewesen. Denn „bezaubert“ fühlte sich Sokrates, nachdem er Protagoras zugehört hatte, der zu den Sophisten gehörte, den „Meistern im Reden“.⁷⁶

⁷¹ vgl. Nietzsches Aufzeichnungen zu Vorträgen während seiner Basler Professur: „der Wettkampf bei den Griechen, Kampf des mythischen Individuums mit dem agonalen, die Sage vom Wettkampf Homer's, [...], Heraklits Verklärung des Wettkampfs“ (Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1869-1874*, Kritische Studienausgabe, Band 7 / S.407). Nietzsche hat die Vokabel Agon von Jacob Burckhardt entlehnt, der diese in seinen Vorlesungen zu Griechischen Kulturgeschichte in Basel explizit verwendet hatte. Zur Kenntnisnahme dieser Vorlesungen durch Nietzsche und Diskussionen zwischen Nietzsche und Burckhardt vgl. Janz (1999) / S.489 ff. u. 499

⁷² Nietzsche, Friedrich: *Homer's Wettkampf*, in: ders.: Kritische Studienausgabe, Band 1 / S.783 ff.

⁷³ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1882-1884*, Kritische Studienausgabe, Band 10 / S.298

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1869-1874*, Kritische Studienausgabe, Band 7 / S.735

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, Band 4 / S.272

⁷⁶ vgl.: Platon: *Protagoras* / (328e)

In seinem Projekt „Analytik der Macht“ hatte dieses – von Nietzsche eindrucksvoll geschilderte – sophistische Bild von Sprache, Macht und Handeln für Foucault einen großen Stellenwert. „Je pense que les sophistes sont très importants. Car nous avons là une pratique et une théorie du discours qui est essentiellement stratégique : nous bâtissons des discours et nous discutons non pas pour arriver à la vérité, mais pour vaincre. C’est une jeu : qui perdra, qui vaincra?“⁷⁷ Mit diesen Ableitungen aus dem vorsokratischen Griechenland wollte Foucault Machtprozesse in modernen Gesellschaften besser verstehen und letztlich geeignete Kritikformen finden. Vor allem das Analyseraster der Strategie sollte ihm bei diesem Vorhaben helfen. Stärker als Nietzsche hat Foucault versucht, seine auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit der sophistischen Praxis entwickelten Überlegungen zu schematisieren.

Unter Strategie verstand Foucault in einem späteren Text, in dem er auch die Ergebnisse der „Analytik der Macht“ der 1970er Jahre zusammenfassend darstellte, eine Form von praktischer Rationalität, die drei wesentliche Komponenten aufweist.⁷⁸ Erstens die Wahl der Mittel zur Erreichung eines Ziels. Zweitens die Art und Weise, wie die Beteiligten in Situationen der Gegnerschaft ihr Handeln danach ausrichten, wie sie denken und vermuten, dass die jeweils anderen handeln werden. Es geht in einer Strategie also um den Versuch, die anderen in den Griff zu bekommen. Und drittens enthält eine Strategie für Foucault ein Verfahren, dem Gegner die Kampfmittel zu entziehen. Foucaults Verständnis von Strategie als einer praktischen Rationalität ist quasi verwandt mit der „generellen Form sophistischen Denkens“, wie sie von Buchheim herausgearbeitet worden ist. Denn sophistisches Denken ist laut Buchheim verstrickt in die Situationen, die es bedenkt. Seine innere Struktur wird bestimmt durch ein „Woraufhin“.⁷⁹ Mit dem Begriff des Agonismus ergänzte Foucault sein durch die Sophistik beeinflusstes Strategieverständnis.⁸⁰ Foucault gebrauchte den Begriff des Agonismus in Abgrenzung zu dem des Antagonismus. Ein strategisches Verhältnis ist nach Foucault durch eine gegenseitige Anstachelung gekennzeichnet. Eine antagonistische Konfrontation hingegen ist vergleichbar mit einer sich einander blockierenden Opposition.⁸¹ Foucault hatte seine Vorlesungen am Collège de France im Jahr 1976, die unter dem Titel *Il faut défendre la société* erschienen sind, besonders ausgeprägt der Entwicklung des Analyserasters Strategie gewidmet. In seinem Buch *La volonté de savoir* hat Foucault schließlich die Entwicklung dieses Analyserasters für Machtverhältnisse zum Abschluss

⁷⁷ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.632

⁷⁸ vgl.: Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.241

⁷⁹ Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg, 1986 / S.131

⁸⁰ vgl.: Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.241

⁸¹ vgl. dazu auch Kapitel 2.6

gebracht. Zudem hat er in diesem Werk versucht, es noch expliziter als in der vorherigen Monographie *Surveiller et punir* anzuwenden: „et c’est cette substitution d’une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative que j’ai essayé de mettre en lace dans *Surveiller et punir*, puis d’utiliser dans *l’Histoire de la sexualité*“.⁸² In *La volonté de savoir* hat sich Foucault insbesondere mit dem Repressionsmodell der Macht im Kontext der weit verbreiteten Auffassung des Verhältnisses von Sexualität und Kultur auseinandergesetzt, wie sie im Wesentlichen durch den Vater der Psychoanalyse konstituiert worden ist.⁸³ Allerdings spiegelten die psychoanalytischen Ansichten der Macht für Foucault im Prinzip nur elementar wider, was für die meisten Machttheorien gilt, die in der Gegenwart in politischen Kämpfen eingesetzt werden: „le pouvoir, c’est essentiellement ce que réprime. C’est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus“.⁸⁴ Es waren neben den psychoanalytischen ebenso die das gegenwärtige Denken bestimmenden marxistischen sowie politischen Vertrags- und Staatstheorien, die nach Foucault als maßgebliche Exponenten dieser juristischen Machtauffassung angesehen werden können. Auf der Suche nach passenden Kritikformen sah Foucault sich also schließlich gezwungen, diese etablierten Machttheorien genauer zu untersuchen. Foucaults experimentelles Projekt einer „Analytik der Macht“ stellt insofern auch eine Absetzbewegung gegenüber einflussreichen Betrachtungsweisen von Macht dar.

Als Foucault die den etablierten Machttheorien zugrundeliegende Auffassung – dass Macht ausschließlich nach dem Prinzip der Untersagung/Unterdrückung funktioniert – geprüft hatte, erschien ihm diese jedoch defizitär. Foucault war der Ansicht, dass diese Auffassung letztlich zu einer sehr reduzierenden Betrachtungsweise von Macht führt, da Macht nur anhand eines binären Schemas wahrgenommen wird: „Or, en faisant du pouvoir l’instance du non, on conduit à une double `subjectivisation´ : du côté où il s’exerce, le pouvoir est conçu comme une sorte de grand Sujet absolu – réel, imaginaire, ou purement juridique, peu importe – qui articule l’interdit : souveraineté du père, du monarque, de la volonté générale. Du côté où le pouvoir est subi, on tend également à le `subjectiviser´, en déterminant le point

⁸² Foucault, Michel: *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps*, in: Dits et écrits III / S.229

⁸³ Sigmund Freuds Überlegungen in *Das Unbehagen in der Kultur* können nach Foucault als Beginn der sogar noch den Alltagsverstand des 20. Jahrhunderts prägenden Vorstellung gelten, dass Sexualität einer permanenten Unterdrückung unterliegt: „Das menschliche Zusammenleben wird erst ermöglicht, wenn sich eine Mehrheit zusammenfindet, die stärker ist als jeder einzelne und gegen jeden einzeln zusammenhält. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich nun als `Recht´ der Macht des einzelnen, die als `rohe Gewalt´ verurteilt wird, entgegen. Diese Ersetzung der Macht des einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt. Ihr Wesen besteht darin, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken, während der einzelne keine solche Schranke kannte. Die nächste kulturelle Anforderung ist also die der Gerechtigkeit, d.h. die Versicherung, dass die einmal gegebene Rechtsordnung nicht wieder zu Gunsten eines einzelnen durchbrochen werde“ (Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a.M., 2004 / S.61).

⁸⁴ Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*, Paris, 1997 / S.15

où se fait l'acceptation de l'interdit, le point où on dit `oui' ou `non' au pouvoir“.⁸⁵ Gerade dieses pauschalisierende Verständnis von Macht erklärte für Foucault aber auch seine weite Verbreitung. Wird Macht als eine solche `Instanz des Nein' verstanden, dann bietet das die Möglichkeit, Macht in allen gesellschaftlichen Bereichen (Familie oder Staat, Erziehungs- oder Produktionsverhältnis) als identisch zu betrachten: Macht ist das Überlegenheit verschaffende Haben von etwas. Sie wird in den herkömmlichen politischen und psychologischen Machttheorien als eine Art Substanz begriffen, deren wesentliche Eigenschaften nur in negativen Termini gedacht werden können. Macht nimmt in diesen theoretischen Perspektiven die essentielle Form des `Du darfst nicht' an. Macht wird insofern als etwas verstanden, das den Subjekten äußerlich ist. Die Subjekte können sich entweder innerhalb oder außerhalb eines Machtverhältnisses befinden. Dies hängt nach dieser Logik eben davon ab, ob sie von einem repressiv wirkenden gesellschaftlichen Verhältnis ergriffen werden oder ein Verbot als legitim ansehen.

Für Foucault war es jedoch im Hinblick einer Suche nach effektiven Widerständen und Kritikformen problematisch und wenig praktikabel, wenn Macht nur auf diese plakative Weise wahrgenommen wird. Foucault wandte sich deshalb gegen die Annahme, dass das Souveränitätsprinzip die letzte Grundlage und Natur angeblich aller Machtverhältnisse sein soll. Diese Annahme implizierte nach Foucault nicht den Aspekt, dass strategische Überwältigungsversuche zwischen den Subjekten keineswegs zwangsläufig zu Gunsten einer Seite aufgehoben werden. Die gängige juristische Auffassung von Machtverhältnissen hat für Foucault das strategische Handeln der Subjekte nicht hinreichend sichtbar gemacht. Sie ist dazu nach ihm auch nicht fähig, da sie im Wesentlichen mit der Vorstellung operiert, dass Macht etwas ist, was erworben, weggenommen und geteilt wird.

Foucault ging indes davon aus, dass Macht die Bezeichnung für ein strategisches Beziehungsgebilde ist: „c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée“.⁸⁶ Macht verstand Foucault also nicht – wie es in der üblichen politisch-psychologischen Analyse der Fall ist – als einen Stoff, den Subjekte besitzen und im Grenzfall abgeben können. Von Macht kann man nach ihm nur sprechen, wenn auch Widerstände berücksichtigt werden: „que là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir“.⁸⁷ Subjekte können Macht nicht abtreten, da sie sich in der Gesellschaft befinden und dies bedeutet unumgänglich, ein aktiver Bestandteil von Machtverhältnissen zu sein.

⁸⁵ Foucault, Michel: *Pouvoirs et stratégies*, in: Dits et écrits III / S.423

⁸⁶ Foucault, Michel: *La volonté de savoir*, Paris, 1976 / S.123

⁸⁷ ebd. / S. 125

Zudem sind Machtrelationen für Foucault als produktiv zu verstehen, da strategische Konflikte Wissen erzeugen. Mit dem Ausdruck 'Wissen' meinte Foucault nicht nur die formale Organisation des Wissens in den Wissenschaften, sondern generell alle Wissensinhalte, die eine Gesellschaft durchdringen und die Grundlage der Theorien und Bildung abgeben.⁸⁸

Diese Grundansichten, welche die wichtigsten Komponenten des Analyserasters der Strategie darstellen, fand Foucault auf gewisse Weise bereits bei den Sophisten. „Alors la matérialité du discours, le caractère factuel du discours, le rapport entre discours et pouvoir, tout cela me paraît un noyau d'idées qui étaient profondément intéressantes, et que le platonisme et le socratisme ont totalement repoussées au profit d'une certaine conception du savoir“.⁸⁹ Für Foucault stellte der Streit zwischen Sokrates und den Sophisten folglich wiederum ein bedeutsames historisches Ereignis dar. Als Rhetoren gingen die Sophisten nämlich im Gegensatz zu Sokrates nicht davon aus, dass in einer Diskussion die Wahrheit gefunden wird. Für die Sophisten war Reden und Machtausüben untrennbar. Ein Redestreit wurde aus der Sicht der Sophisten von einer fortwährenden Herausforderung geleitet.⁹⁰ An einer Diskussion teilzunehmen, bedeutete für sie, unauflöslich in Auseinandersetzungen verwickelt zu sein. Der Wettstreit der Argumente entfaltete für die Sophisten somit kein reines und objektives Wissen, das sich außerhalb von strategischen Perspektiven befindet. Im Redestreit wurde nach ihnen vielmehr versucht, etwas politisch durchzusetzen, was dann als verbindliches Wissen gelten soll. Eine Argumentation, so schlüssig sie auch dargestellt wird, war für die Sophisten letztlich Ausdruck einer parteiischen Sicht der Welt.⁹¹ In der Gesellschaft kursierendes Wissen war für sie das Produkt von Überwältigungsprozessen und deshalb kontingent.

⁸⁸ vgl.: Foucault, Michel: *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, in: Dits et écrits II / S.489

⁸⁹ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.633

⁹⁰ Um diesen Sachverhalt zu illustrieren, verwiesen die Sophisten auch auf den „Kairos“ in einem Wortgefecht. Der „Kairos“ ist der Zeitpunkt in einem Streitgespräch, in dem die angewendete Strategie quasi ihren Höhepunkt erreicht, um den Gegner zu besiegen. Bourdieu hat diese sophistische Praktik im Rahmen von Überlegungen zu den strategischen Momenten menschlicher Praxis herausgestellt: „rhéteurs, ils étaient prédisposés à faire une philosophie de la pratique du langage comme *stratégie* (il est significatif que le sens original du mot *kairos*, point vital, donc mortel, et point visé, cible, but, soit aussi présent dans nombre d'expressions du langage ordinaire : décocher un trait, un trait d'esprit, des mots qui portent, qui font mouche, etc.“ (Bourdieu (1980) / S.55 (Hervorhebungen im Orig.)).

⁹¹ Als exemplarisch für diese Haltung der Sophisten kann der berühmte Homo-mensura-Satz des Protagoras angesehen werden: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, und der Nichtseienden, dass sie nicht sind“ (Platon: *Theaitetos*, Sämtliche Werke, Band 3 / (152a)). Dieser Satz des Protagoras kann als Begründung eines epistemologischen Relativismus verstanden werden, da mit dem Ausdruck „Mensch“ nicht das Gattungswesen gemeint ist, sondern das einzelne Subjekt mit seinen Bedingungen unterliegenden Erkenntnisvorgängen. Erkennen war für den Sophisten Protagoras nie mehr als das Hervorbringen einer relativen Wahrheit.

Die sokratische Dialektik und Hebammenkunst, die auf der Annahme von ewigen Ideen fußt, sollte gegenüber dieser sophistischen Position als sichere Methode zur Wahrheitsfindung funktionieren, damit Wissen nicht als bloßes Ergebnis eines Kampfes um die richtige Meinung deklariert wird.⁹² Aber auch die „Philosophenkönige“ wurden von Platon in seinem Werk *Politeia* als Personen vorgestellt, die auf eine friedliche Art und Weise epistemische sowie politische Autorität zugleich verkörpern.⁹³ Die sophistische Einsicht, dass das politische Leben im antiken Griechenland unabänderlich durch Meinungsstreit bestimmt wird, wurde durch den Platonismus somit fast vollständig verdrängt. Platon grenzte explizit Meinung (doxa) gegenüber einem sogenannten „echten Wissen“ ab.⁹⁴

Foucaults Reanimation des sophistischen Strategieverständnisses stand schließlich auch in einem Zusammenhang mit seiner Kritik an marxistischen Ideologiebegriffen, wie sie in den 1970er Jahren in Frankreich en vogue waren. Er folgte damit einem Grundsatz in seiner Abgrenzung gegenüber diesen politischen Bewegungen, der sich mit einer pointierten philosophie-historischen Feststellung Nietzsches erfassen lässt: „jeder Fortschritt der erkenntnistheoretischen und moralistischen Erkenntnis hat die Sophisten restituiert“.⁹⁵ Denn Foucault kritisierte insbesondere an diesem marxistischen Machtdenken, dass es nach wie vor `Ideologie` als Gegenbegriff zu `Wahrheit` einsetzte. Gesellschaftliche Verhältnisse erscheinen nach marxistischem Verständnis durch Machtprozesse verzerrt. „Dans les analyses marxistes traditionnelles, l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. L'idéologie est la marque, le stigmate de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité.“⁹⁶ Foucault legte dar, dass Marxisten `Ideologie` als ein Schleier verstehen, der die `wahren` Gegebenheiten in einer Gesellschaft verbirgt. Gerade aufgrund dieser Annahme

⁹² vgl.: ebd. / (148e-152e)

⁹³ vgl.: Platon: *Politeia*, Sämtliche Werke, Band 2 / (499b)

⁹⁴ vgl.: ebd. / (496a)

⁹⁵ Nietzsche: *Nachlaß 1887-1889* / S.293

⁹⁶ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II / S.552

Paradigmatisch für das marxistische Denken des 20. Jahrhunderts waren mehr oder weniger die Überlegungen von Marx und Engels zur Ideologie in den Frühschriften: „Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft“ (Marx, Karl: *Die Frühschriften* / hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart, 1971 / S. 373).

können gesellschaftliche Verhältnisse von dieser Entstellung aber auch wieder befreit werden, um quasi in einen unverzerrten/machtfreien Zustand überführt zu werden. Und gerade dieses Auftreten marxistischer Denker als objektive Wissenschaftler, die für sich beanspruchen, sogenannte ideologische Verhältnisse entschleiern zu können, erinnert nach Foucaults Darstellung stark an die platonischen Philosophenkönige. Eine bemerkenswerte Überschneidung zwischen den platonischen Philosophenkönigen und marxistischen Denkern besteht darin, dass sie die Legitimität ihrer Erkenntnisse auf eine privilegierte epistemologische Stellung zu gründen versuchen.⁹⁷ Philosophenkönige und Marxisten gehen von einem Wissen aus, das vor jeder sozialen Auseinandersetzung existiert und zu welchem nur sie einen angemessenen Zugang finden können. Der marxistische Wissenschaftsanspruch war für Foucault letztlich zu sehr mit der Annahme einer Äußerlichkeit von Macht und Subjekt verbunden, indem dieser aufgrund seiner Suche nach einem für sich selbst transparenten Wissen, die aus epistemologischer Sicht problematische Frage nach der `wirklichen Wirklichkeit` heraufbeschwor.

⁹⁷ Eine ähnliche Haltung findet sich auch beim Vater der Psychoanalyse, die Überschneidungen mit Inhalten des „philosophisch-juridischen Diskurs“ aufweist: „Niemand, außer Ärzten, die Psychoanalyse praktizieren, kann überhaupt Zugang zu dieser Wissenssphäre oder irgendeine Möglichkeit zur Bildung eines Urteils haben, das von eigenen Abneigungen und Vorurteilen unbeeinflusst ist. Wenn die Menschheit fähig gewesen wäre, aus der direkten Beobachtung von Kindern zu lernen, dann hätten diese drei Essays ungeschrieben bleiben können“ (Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Frankfurt a.M., 1961 / S.11).

1.3 Die symbolische Dimension der Macht : Wie funktioniert soziale Ordnung?

Foucaults Verwendung des Analyserasters der Strategie hat für Habermas und Honneth die Frage aufgeworfen, ob er mit diesem Machtverständnis überhaupt das Funktionieren von sozialer Ordnung hinreichend erklären könne. Honneth und Habermas tun dies vor allem aus einer theoriegeschichtlichen Perspektive. Sie werfen Foucault vor, mangels theoriegeschichtlicher Umsicht keine theoretische Komponente entwickelt zu haben, mit der die Frage, welche in der „Soziologie“ eine „ehrwürdige Geschichte“ hat, wie nämlich „soziale Ordnung“ überhaupt möglich ist, angemessen beantwortet werden kann.⁹⁸

Habermas selbst hat sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dieser Frage ausdrücklich gewidmet. Mittels einer spezifischen Orientierung an der ‚Philosophie der normalen Sprache‘ wird in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Sprache als ein sozial integrativer Mechanismus verstanden. Es sind nach Habermas letztlich normativ motivierte „Konsensbildungsprozesse“, welche als konstitutiv für den Aufbau und die Stabilität von „sozialer Ordnung“ angesehen werden können und müssen.⁹⁹ Auf der Basis von Habermas’ theoretischen Grundannahmen hat Honneth eine Kritik an Foucaults Machtanalyse formuliert, die von Habermas anschließend wiederum aufgegriffen worden ist.¹⁰⁰ In den Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* äußert sich Habermas im Zusammenhang einer massiven Kritik an Foucaults Machtanalyse folgendermaßen: „Diese Verdrängung von Grundbegriffen, die der symbolischen Vorstrukturierung von Handlungssystemen Rechnung tragen könnten, belastet die empirischen Untersuchungen mit Problemen, die Foucault diesmal allerdings nicht ausdrücklich behandelt. [...] wenn man eine Stabilisierung von Handlungsbereichen über Werte, Normen und Verständigungsprozesse ausschließt und für diese Mechanismen gesellschaftlicher Integration keines aus der System- oder Tauschtheorien bekannten Äquivalente angibt; dann ist kaum zu erklären, wie sich die immerwährenden lokalen Kämpfe zu institutionalisierter Macht sollten konsolidieren können“.¹⁰¹

⁹⁸ vgl.: Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne : Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., 1988b / S.336

⁹⁹ vgl.: Habermas, Jürgen: *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, in: ders. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988a / S.84
In seinem letzten großen Theoriewerk *Faktizität und Geltung* vertritt Habermas ebenso diese Auffassung (vgl.: Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., 1998 / S.33).

¹⁰⁰ vgl.: Honneth (1989) / S180 ff.

¹⁰¹ Habermas (1988b) / S.336

Im Fahrwasser der Foucault-Kritik von Habermas und Honneth befindet sich auch die Lemkes. Lemkes Kritik an Foucault impliziert – wie jene von Habermas und Honneth – die Annahme, dass im Normalfall von einer normativen Anerkennung sozialer Macht ausgegangen werden kann. Jedoch weniger theoriegeschichtlich

Habermas' und Honneths Bemerkung, dass Foucault nicht systematisch der Frage nachgegangen sei, wie sich Macht trotz permanenter strategischer Interaktionen in der Gesellschaft verstetigt, ist richtig. Denn die Kritik von Habermas und Honneth bezieht sich auf jene Phase der „Analytik der Macht“, in der Foucault tatsächlich noch nicht prägnant zwischen Macht, Herrschaft und Freiheit unterschieden hat.¹⁰² Allerdings ist es von Habermas und Honneth falsch, daraus nur negative Schlussfolgerungen zu ziehen. Foucault ging es gerade nicht vorrangig darum, mit seiner Machtanalyse in akademisch etablierten Debatten über das Funktionieren von sozialer Ordnung mittels eines Anschließens an bewährte soziologische Theorien überzeugen zu können. Das Hauptmotiv Foucaults eine „Analytik der Macht“ durchzuführen bestand in erster Linie darin, geeignete Werkzeuge für den politischen Kampf zu finden. Die Resultate der „Analytik der Macht“ stellten insofern für ihn keine abgeschlossene Theorie dar, sondern Foucault wollte sie als Hilfsmittel für politisch Engagierte verstanden wissen, die er auch zu einem Weiterentwickeln ermunterte. „Après tout, ces fragments, on verra bien, vous ou moi, ce qu'on peut en faire.“¹⁰³ Deshalb wurde die „Analytik der Macht“ von einem speziellen Grundmuster bestimmt. Dieses Grundmuster ist gekennzeichnet durch ein experimentelles Wechselspiel zwischen theoretischen beziehungsweise historischen Erörterungen einerseits und der Bezugnahme auf konkrete Praxiserfahrungen von politischen Akteuren andererseits. Auch das Analyseraster der Strategie ist auf diesem Wege entstanden. Bei einer Auseinandersetzung mit dem Analyseraster der Strategie gilt es daher, diesen praktisch-politischen Entstehungshorizont der „Analytik der Macht“ nicht aus dem Visier zu verlieren. Dies ist der Fall, wenn sie strikt mit den Standards herkömmlicher Theoriebildung gemessen wird.

Im Folgenden soll deshalb verdeutlicht werden, wie sich Foucault bei der Schaffung des Analyserasters der Strategie mittels experimenteller Anknüpfungen an philosophische Strömungen – wie die der ‚Philosophie der normalen Sprache‘ – indirekt mit dem Funktionieren von sozialer Ordnung beschäftigte. Dies ist relevant, da die maßgebende Kritik von Habermas und Honneth grundlagentheoretische Überlegungen von Foucault

argumentierend, sondern mehr mit dem Verweis auf theorieinterne Unstimmigkeiten der „Analytik der Macht“ ist Lemke davon überzeugt, dass Foucault Probleme habe, anhand des Analyserasters Strategie angemessen darlegen zu können, wie soziale Ordnung funktioniert. „Es sind die Strategien, die die Kohärenz der Machtverhältnisse sichern. [...] Unter den gegebenen theoretischen Ausgangsbedingungen erklärt der Begriff der Strategie allerdings nichts – er bleibt vielmehr selbst erklärungsbedürftig. [...] Es stellt sich vielmehr die Frage, ob sich Machtverhältnisse tatsächlich allein in Begriffen von Krieg, Eroberung und Kampf analysieren lassen oder ob ihre Stabilität nicht in irgendeiner Weise auf der ‚Akzeptanz‘ oder dem ‚Konsens‘ der Subjekte beruht – einem Konsens, der nicht notwendig gewaltsam oder durch Zwang hergestellt wurde“ (Lemke (1997) / S.124).

¹⁰² vgl. zu einer differenzierteren Betrachtungsweise von Macht, Herrschaft und Freiheit im Spätwerk Foucaults: Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.232 ff.

Das nachfolgende Kapitel 1.4 geht dieser Veränderung in der „Analytik der Macht“ ausführlich nach.

¹⁰³ Foucault (1997) / S.6

außer Acht gelassen hat, die einerseits für das Verständnis seines politischen Denkens in diesem Zeitraum notwendig sind, andererseits aber auch seine Spätphilosophie bestimmen.¹⁰⁴

Der Kritik von Habermas und Honneth wird begegnet, indem herausgearbeitet wird, dass Foucault auch die Sprache mittels Rückgriff auf Konzepte der 'Philosophie der normalen Sprache' als konstitutiv für den Aufbau der sozialen Welt verstand. Es soll dabei deutlich werden, dass Foucault dies aber mit anderen Vorzeichen tat als Habermas, indem Parallelen zu Bourdieus Rezeption der 'Philosophie der normalen Sprache' herausgearbeitet werden, die dieser im Rahmen der Entwicklung einer „Soziologie der symbolischen Machtbeziehungen“ vornahm. Dazu wird zunächst John L. Austins Sprechakttheorie und ihre Rezeption durch Habermas sowie Bourdieu skizziert. Im Anschluss werden Foucaults Bezugnahme auf Austin und die Parallelen zu der von Bourdieu herausgearbeitet.

„Es ist durchaus verzeihlich, nicht zu wissen, was das Wort performativ bedeutet“, schrieb Austin im Jahr 1961 mit britischem Understatement. Denn „es ist ein neues Wort und ein garstiges Wort, und vielleicht hat es auch keine sonderlich großartige Bedeutung. Eines spricht jedenfalls für dieses Wort, nämlich das es nicht tief klingt.“¹⁰⁵ Austin hatte in seinen einflussreichen Vorlesungen an der Harvard University im Jahr 1955 die verblüffende Entdeckung gemacht, dass es sprachliche Äußerungen gibt, die nicht nur eine Tatsache feststellen, sondern sogar soziale Tatsachen schaffen. Während 'konstative Äußerungen' wie z.B.: 'Die Katze liegt auf der Matte' – die Welt beschreiben und somit wahr oder falsch sein können, kommt 'performativen Äußerungen' diese Eigenschaft nicht zu. Austin formulierte: „A. Sie beschreiben, berichten, behaupten überhaupt nichts; sie sind nicht wahr oder falsch; B. das Äußern des Satzes ist, jedenfalls teilweise, das Vollziehen einer Handlung, die man ihrerseits *gewöhnlich* nicht als 'etwas sagen' kennzeichnen würde. Das ist bei weitem nicht so paradox, wie es klingt oder wie ich es hinterlistig klingen lasse; nein, die Beispiele, die jetzt folgen, sind enttäuschend: a. 'Ja (sc. Ich nehme die hier anwesende XY zur Frau)' als Äußerung im Verlauf der standesamtlichen Trauung. b. 'Ich taufe dieses Schiff auf den Namen 'Queen Elizabeth'' als Äußerung beim Wurf der Flasche gegen den Schiffsrumpf. c. 'Ich vermache meine Uhr meinem Bruder' als Teil eines Testamentes. d. 'Ich wette einen Fünzigger, dass es morgen regnet.' Jeder würde sagen, dass ich mit diesen Äußerungen etwas Bestimmtes tue (natürlich nur unter bestimmten Umständen); dabei ist klar, dass ich mit ihnen nicht beschreibe, was ich tue; den Satz äußern heißt: es tun.“¹⁰⁶ Das grundlegendste Merkmal von 'performativen Äußerungen' sah Austin in ihrem Handlungscharakter und

¹⁰⁴ vgl. zu Foucaults Arbeit über Performative in dessen Spätwerk Kapitel 3.4

¹⁰⁵ Austin, John L.: *Performative Äußerungen*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, 1986 / S.305

¹⁰⁶ Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 1989 / S.26 (Hervorhebung im Orig.)

ihrer wirklichkeitsstiftenden Kraft: „Wenn ich vor dem Standesbeamten oder dem Altar sage `Ja´, dann berichte ich nicht, dass ich die Ehe schlieÙe, ich schlieÙe sie“. ¹⁰⁷ Eine `performative ÄuÙerung´ ist der Vollzug eben jener Handlung, die sie sprachlich darstellt und damit decken sich Aussagegehalt und Weltzustand. Es gibt keine Korrespondenz zwischen der Ebene der Zeichen und der Dingwelt, sondern Zeichen und Referent bilden eine Einheit oder anders ausgedrückt: eine `performative ÄuÙerung´ ist selbstreferentiell. Sie erzeugt im Vollzug eine Wirklichkeit. Austin hat sich deshalb für den Ausdruck `performativ´ entschieden, da dessen „Etymologie“ wohl nicht unbedeutend sei, um diesen Sachverhalt angemessen zu berücksichtigen. ¹⁰⁸ Eine Aufdeckung der Herkunft des Ausdrucks `performativ´ ergibt folglich auch, dass er sich aus den lateinischen Wortstämmen `per´ und `forma´ zusammensetzt. Das lateinische Wort `forma´ bedeutet: Form, Gestalt, Figur oder Beschaffenheit, Charakter oder auch Bild, Erscheinung, Modell und Schönheit – und `formare´ heißt: gestalten, bilden, darstellen, verfertigen – `formatio´ dementsprechend: die Gestaltung. Die Vorsilbe `per´ bedeutet soviel wie: durch und durch – und verstärkt somit die genannte Bedeutung. ¹⁰⁹

Allerdings sind `Performative ÄuÙerungen´ für Austin – im Unterschied zu `konstativen ÄuÙerungen´ – an bestimmte Bedingungen geknüpft. Da `performative ÄuÙerungen´ die Welt nicht beschreiben und ihre Bedeutung somit nicht mit Bezug auf ihren Wahrheitswert bestimmt werden kann, handelt es sich dabei jedoch nicht um logisch-semantische Wahrheitsbedingungen. „(A.1) Es muss ein übliches konventionales Verfahren mit einem bestimmten konventionalen Ergebnis geben; zu dem Verfahren gehört, dass bestimmte Personen unter bestimmten Umständen bestimmte Wörter äußern. (A.2) Die betroffenen Personen und Umstände müssen im gegebenen Fall für die Berufung auf das besondere Verfahren passen, auf welches man sich beruft. (B.1) Alle Beteiligten müssen das Verfahren korrekt (B.2) und vollständig durchführen. (C.1) Wenn, wie oft, das Verfahren für Leute gedacht ist, die bestimmte Meinungen und Gefühle haben, oder wenn es der Festlegung eines der Teilnehmer auf ein bestimmtes späteres Verhalten dient, dann muss, wer am Verfahren teilnimmt und sich darauf beruft, diese Meinung und diese Gefühle wirklich haben, und die Teilnehmer müssen die Absicht haben, sich so und nicht anders zu verhalten, (C.2) und die müssen sich dann auch so verhalten. Sündigen wir gegen eine oder mehrere von diesen sechs Regeln, dann ist unsere performative ÄuÙerung in der einen oder anderen

¹⁰⁷ ebd. / S.27

¹⁰⁸ ebd. / S.28

¹⁰⁹ vgl. zu dieser etymologischen Herleitung des Ausdrucks `performativ´ auch:

Wulf, Christoph u. Zirfas, Jörg: *Sprache, Macht und Handeln – Aspekte des Performativen*, in: Grundlagen des Performativen / hrsg. von Christoph Wulf u.a., Berlin, 2001 / S.10

Weise verunglückt (unhappy).“¹¹⁰ Im Verlauf seiner Vorlesung setzte Austin sich weiter mit diesen Bedingungen, die er für das Gelingen von `Performativen Äußerungen` aufgestellt hatte, auseinander. Er war schließlich der Auffassung, dass man kein genaues grammatisches Kriterium für die Unterscheidung von `performativen` und `konstativen Äußerungen` angeben könne, da `konstative Äußerungen` in gleicher Weise wie `performative Äußerungen` glücken oder missglücken könnten.

Die Frage nach den Gelingensbedingungen von `performativen Äußerungen`, an die Austin die Aufgabe der Opposition der beiden Äußerungstypen gekoppelt hat und seine damit verbundene Transformation dieses ursprünglichen Ansatzes in eine Theorie von lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakten, entfachte nachfolgend eine breite Diskussion. Von Seiten der analytischen Philosophie gab es durch John Searle den Versuch, auf der Basis dieses neuen Ansatzes die Sprechakttheorie weiterzuentwickeln.¹¹¹ Jacques Derrida hat hingegen die von Austin aufgestellten Gelingensbedingungen für `performative Äußerungen` aus dekonstruktivistischer Perspektive in Frage gestellt.¹¹² Bemerkenswert sind auch die in Deutschland kaum beachteten Überlegungen von Emile Benveniste, der als Linguist Austins Verwerfung der Unterscheidung von `performativen` und `konstativen` Äußerungen für unhaltbar hielt.¹¹³

Habermas wiederum hat einige Grundannahmen der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Anschluss an Austins transformierte Sprechakttheorie und deren Weiterentwicklung durch Searle entworfen. „Die *Theorie der Sprechakte* bedeutet den ersten Schritt zu einer formalen Pragmatik.“¹¹⁴ Pointiert zugespitzt stellt sich dies wie folgt dar: Habermas will mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* den Nachweis erbringen, dass zwei Formen des Sprachgebrauchs möglich sind. Er geht davon aus, dass es neben der von Dissens, Macht und Verstrickungen bestimmten alltäglichen Kommunikation noch ein anderes Kommunikationsgeschehen geben kann. In einem von äußeren Einflüssen befreiten Diskurs besteht für Habermas die Möglichkeit, dass die an ihm Beteiligten mittels des „eigentümlich zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes“ zu einem rational motivierten Einverständnis gelangen können.¹¹⁵ Für Habermas ist dies erreichbar, da der „verständigungsorientierte“ aus

¹¹⁰ Austin (1989) / S.37

¹¹¹ vgl.: Searle, John: *Speech Acts*, Cambridge, 1969

¹¹² vgl.: Derrida, Jacques: *Signatur, Ereignis, Kontext*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, 1988 / S.291-314

¹¹³ Benveniste, Emile: *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1974

¹¹⁴ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt, 1981 / S.374 (Hervorhebung im Orig.)

¹¹⁵ ebd. / S.47 ff.

seiner Sicht der „*Originalmodus*“ des Sprachgebrauchs ist.¹¹⁶ „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne“.¹¹⁷ Als Ausgangspunkt für diese Annahme dient Habermas die durch Austin getroffene und von Searle weitergeführte Differenzierung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakten. Während ein Sprecher mittels eines lokutionären Aktes einfach nur einen Sachverhalt ausdrückt, vollzieht er indes durch einen illokutionären Sprechakt eine Handlung. Der Sprecher vollzieht diesen Akt mit dem Ziel, der Hörer möge seine Äußerung verstehen. Ilokutionäre Sprechakte werden stets in kommunikativer Absicht geäußert. Sie weisen nach Habermas insofern eine „Selbstgenügsamkeit“ auf, da „sich die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten ergeben“.¹¹⁸ Bei perlokutionären Akten liegt jedoch eine strategische Intention des Sprechers vor. Er will nämlich mittels illokutionärer Erfolge einen Hörer beeinflussen. Ein perlokutionärer Sprechakt ist also zunächst auf die Erreichung eines illokutionären Ziels angewiesen, da der Hörer nur veranlassen werden kann, sich auf die vom Sprecher intendierte Weise zu verhalten, wenn er dessen Äußerung verstanden hat. Von einem illokutionären Sprechakt unterscheidet sich ein perlokutionärer aber darin, dass der Sprecher „sein Gegenüber darüber täuscht, dass er strategisch handelt“.¹¹⁹ In diesem Kontext führt Habermas die Dichotomie von „kommunikativem Handeln“ und „sprachlich vermitteltem strategischen Handeln“ ein.¹²⁰ Von „kommunikativem Handeln“ spricht Habermas dann, wenn alle an einer sozialen Interaktion Beteiligten ausschließlich illokutionäre Ziele verfolgen. „Sprachlich vermitteltes strategisches Handeln“ liegt für ihn hingegen vor, wenn mindestens ein Beteiligter beabsichtigt, bei einem Anderen perlokutionäre Effekte zu erzeugen. Gerade mit der Unterscheidung dieser beiden Sprechaktmodi will Habermas sich dann von Austins ursprünglichem Ansatz distanzieren, obwohl er ihn zuerst als Ausgangspunkt gewählt hatte. „Auch Austin analysiert Sprechhandlungen in Interaktionszusammenhängen. Es ist gerade die Pointe seines Ansatzes, den performativen Charakter sprachlicher Äußerungen an institutionell gebundenen Sprechhandlungen wie taufen, wetten, ernennen usw. herauszuarbeiten, bei denen die aus dem Vollzug des Sprechakts hervorgehenden Verpflichtungen durch zugehörige Institutionen oder Handlungsnormen unzweideutig geregelt sind. Aber Austin verwirrt das Bild dadurch, dass er diese Interaktionen, anhand deren er den illokutionären Bindungsaffekt von Sprechhandlungen analysiert, nicht als

¹¹⁶ ebd. / S.388 (Hervorhebung im Orig.)

¹¹⁷ ebd. / S.387

¹¹⁸ ebd. / S.389

¹¹⁹ ebd. / S.396

¹²⁰ ebd. / S.396 ff.

typenverschieden von jenen Interaktionen betrachtet, in denen perlokutionäre Effekte auftreten“.¹²¹ Für Habermas' Theoriebildung ist die Dichotomie von „kommunikativem Handeln“ und „sprachlich vermitteltem strategischen Handeln“ aber letztlich maßgeblich.¹²² Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung versteht Habermas die Sprache als einen sozial integrativen Mechanismus, der das Funktionieren sozialer Ordnung trotz strategischer Überwältigungsversuche zwischen den Akteuren und der damit verbundenen Dissensrisiken garantieren kann. Darüber hinaus hat das sogenannte „kommunikative Handeln“ nach Habermas das Potential, moralische Fragen angemessen lösen zu können. Diese spezifische Auffassung von Sprache in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist der Ausgangspunkt, von dem Habermas und Honneth ihre Kritik an Foucaults Machtanalyse im Hinblick auf die Frage nach dem Funktionieren sozialer Ordnung formulieren. Und die *Theorie des kommunikativen Handelns* bildet zusammen mit Kants Vernunftbegriff das Fundament der universalistischen Diskursethik, die Habermas versucht im Bereich der politischen Philosophie, Demokratie- und Gesellschaftstheorie umzusetzen.¹²³

Bourdieu hingegen hat sich in seiner Rezeption der Sprechakttheorie auf die von Austin zuerst getroffene Unterscheidung zwischen `performativen` und `konstativen` Äußerungen sowie dessen für das Gelingen von `performativen` Äußerungen aufgestellten Bedingungen konzentriert. „Comme l'indiquent les exemples analysés par Austin, ces `conditions de félicité` sont des conditions sociales et celui qui veut procéder *avec bonheur* au baptême d'un navire ou d'une personne doit être *habilité* pour le faire, de la même façon qu'il faut, pour ordonner, avoir sur le destinataire de l'ordre une autorité reconnue. Il est vrai que les linguistes se sont empressés de trouver dans les flottements de la définition austinienne du performatif un prétexte pour faire disparaître le problème qu'Austin leur avait posé et pour revenir à une définition strictement linguistique ignorant l'effet de marché“.¹²⁴ Bourdieu wies mit seinen Sprachanalysen beharrlich auf den Machtfaktor in der Kommunikation hin. Indem er Austins Überlegungen zu den Gelingensbedingungen von `performativen` Äußerungen in eine „Soziologie der symbolischen Machtbeziehungen“ integrierte, wollte er darlegen, dass die Sprache ihre Wirkungskraft unumgänglich von Außen bekommt. Nach Bourdieu ist der Erfolg einer Sprechhandlung abhängig von der jeweiligen Position des Sprechers im sozialen Raum. Die soziale Position eines Sprechers bemisst sich an der

¹²¹ ebd. / S.395 (Hervorhebung im Orig.)

¹²² Trotz gewisser Modifikationen, die Habermas an dieser Unterscheidung von Sprechhandlungen später im Zuge einer Replik auf Einwände vornimmt, bleibt sie eine notwendige Vorbedingung seiner Philosophie (vgl. dazu: Habermas, Jürgen: *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt, 1999 / S.102-137).

¹²³ vgl. dazu insbesondere Kapitel 2.2 u. 2.4

¹²⁴ Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire*, Paris, 1982 / S.69

Menge des „symbolischen Kapitals“, das er besitzt. „Premièrement, comme toute forme de discours performatif, le pouvoir symbolique doit être fondé sur la possession d’un capital symbolique“.¹²⁵ Unter „symbolischem Kapital“ verstand Bourdieu eine Kapitalsorte, die sich in Formen des Wahrgenommenwerdens im sozialen Raum manifestiert. Das „symbolische Kapital“ eines Sprechers stellt insofern die Menge der sozialen Anerkennung [frz.: reconnaissance] dar, die ihm durch eine Institution zuteil wird: „L’exercice logique qui consiste à dissocier l’acte de parole de ses conditions d’effectuation fait voir, par les absurdités que cette abstraction permet de concevoir, que l’énoncé performatif comme acte d’institution ne peut exister socio-logiquement indépendamment de l’institution qui lui confère sa raison d’être et qu’au cas où il viendrait à être produit malgré tout il serait socialement d’pourvu de sens“.¹²⁶ Wenn Bourdieu von einer Institution sprach, dann meinte er damit nicht zwangsläufig eine bestimmte Organisation. Im Französischen hat der Ausdruck `institution´ einen umfassenderen Sinn als im Deutschen. Eine Institution im Sinne Bourdieus ist zunächst als ein mehr oder weniger fester Bestand von sozialen Beziehungen zu verstehen, der einen Akteur mittels Anerkennung in einen machtvollen Status versetzen kann und ihn somit zu einem „autorisierten Sprecher“ werden lässt. Eine

¹²⁵ Bourdieu, Pierre: *Choses dites*, Paris, 1987 / S.165

Bourdieu benutzte viele Quellen für die Entwicklung einer „Soziologie der symbolischen Machtbeziehungen“: Blaise Pascal, Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss (vgl. dazu: Schmid, Robert u. Woltersdorff, Volker: *Einleitung*, in: *Symbolische Gewalt : Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu* / hrsg. von dens., Konstanz, 2008 / S.9 ff). Vor allem wenn man Bourdieus Analysen des Zusammenhangs von Sprache und Macht adäquat verstehen will, darf aber seine Beschäftigung mit der `Philosophie der normalen Sprache´ und insbesondere jene mit Austins Performativitätskonzept nicht unterschätzt werden. Die Diskussion von Austins Vorlesungen *How to do things with words* erreichte unter den französischen Sprachwissenschaftlern in den 1970er Jahren ihren Höhepunkt (vgl. etwa Benveniste (1974) und Berrendonner, Alain: *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, 1981 sowie Ducrot, Oswald: *Dire et ne pas dire*, Paris, 1972). Zudem kann Nietzsche als ein weiterer Bezugspunkt von Bourdieu gelten, wie Ivan Snook gezeigt hat (Snook, Ivan: *Language, Truth and Power : Bourdieu’s Ministerium*, in: *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* / hrsg. von Richard Harker u.a., London, 1990 / S.160-179). Snook liegt allerdings in seiner Untersuchung des Einflusses von Nietzsche auf Bourdieus Sprachauffassung nicht richtig mit der Annahme, dass Bourdieu bei seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche allenfalls auf dessen Betonung des Handlungscharakters der Sprache stoßen konnte. „Of course Bourdieu in no way subscribes to the voluntarist and individual conception of power for which Nietzsche is renowned. Bourdieu focuses on the social and structural dimension of power and on the ability of a person to gain power by speaking for and representing a group“ (ebd. / S.164). Vielmehr lässt sich die von Bourdieu in seiner Sprachanalyse im Anschluss an das austinsche Performativitätskonzept herausgestellte Bedeutung der sozialen Stellung eines Sprechers für dessen sprachliches Durchsetzungsvermögen auf eine ähnliche – wenngleich nicht systematisch dargestellte – Weise bereits bei Nietzsche finden. „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst in eine Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen `das ist das und das´, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz“ (Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral : Eine Streitschrift*, Kritische Studienausgabe, Band 5 / S.260). Nietzsches Konzeption des „Willens zur Macht“ lässt sich keineswegs auf eine Spielart des Voluntarismus verkürzen. Hingegen berücksichtigte Nietzsche in seinem Machtdenken institutionalisierte Formen von Macht und Kämpfe um soziale Positionen, wie auch die berühmten Ausführungen zur Rolle der Priester verdeutlichen (vgl. dazu insbesondere Kapitel 1.4). Nietzsches durch die Sophistik beeinflusstes Bild von Sprache, Macht und Handeln kann deshalb teilweise sogar als eine Vorwegnahme gegenwärtiger Performanz- und soziologischer Sprachtheorien verstanden werden.

¹²⁶ Bourdieu (1982) / S.71

Untersuchung der Sprache hat deshalb diese institutionalisierten Mechanismen zu berücksichtigen, welche sich auf verschiedenen Märkten und gesellschaftlichen Feldern historisch etabliert haben.

Im Kontext der Darlegung, dass Kommunikationsbeziehungen immer als symbolische Machtbeziehungen zu betrachten sind, setzte sich Bourdieu auch kritisch mit Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* auseinander. Wie die oben dargestellte Bezugnahme von Habermas auf die Sprechakttheorie gezeigt hat, ist dieser primär an der theoretischen Konstruktion der universalen und machtfreien Voraussetzungen eines demokratischen Dialogs interessiert. Bourdieu wandte sich gegen diese Verlagerung der Analyse von Kommunikationsbeziehungen auf das Terrain eines ethischen Universalismus durch Habermas. In einem Interview mit Honneth hat Bourdieu bemerkt, dass der signifikante Unterschied zwischen Habermas' und seiner eigenen Auffassung von öffentlichem Sprechen vermutlich auf kulturell bestimmte gegensätzliche Denkstile zurückgeführt werden kann: „Mais, comme vous le voyez, j'ai toujours tendance à transformer les problèmes philosophiques en problèmes pratique de politique scientifique : et je confirme ainsi l'opposition que faisait Marx, dans le *Manifeste*, entre les penseurs français qui pensent toujours politiquement et les penseurs allemands qui posent des questions universelles et abstraites `sur la réalisation de la nature humaine`“. ¹²⁷ Bourdieu wollte mit dieser Gegenüberstellung, die ideengeschichtlich betrachtet eine grobe Vereinfachung darstellt, deutlich die Differenz zwischen Habermas' und dem eigenen intellektuellen Anliegen hervortreten lassen. ¹²⁸ Habermas' Vorgehensweise führt nach Bourdieus Ansicht letztlich zu einer Entpolitisierung des Themas `Sprache und Kommunikation`. Bourdieu hingegen ging von vergleichbaren Voraussetzungen aus, wie Foucault es bei dem unmittelbar aus der politischen Praxis hervorgegangen experimentellem Projekt einer „Analytik der Macht“ getan hat. Aufgrund dessen weisen die Rezeptionen der Sprechakttheorie von Bourdieu und Foucault auch starke Parallelen auf. Insbesondere lassen sich bei Foucault

¹²⁷ Bourdieu (1987) / S.45

¹²⁸ Diesen Vergleich zwischen deutscher und französischer Philosophie hat Bourdieu in seinem letzten großen Werk *Méditations pascaliennes* wieder aufgegriffen, um sich kritisch mit Habermas' Diskursethik auseinanderzusetzen. Er räumte dort zwar ein, dass die vom ihm vorgenommene Unterscheidung in diesem Vergleich simplifizierend sei. Der weltweite Erfolg des habermaschen Denkens könne aber dennoch darauf zurückgeführt werden, dass Habermas seinen Betrachtungen über den demokratischen Prozess mittels der Orientierung an Kant die Gütemarke großer deutscher Philosophie verlieh (vgl.: Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997 / S.296). Bourdieus Vergleich zwischen deutscher und französischer Philosophie soll an dieser Stelle vorerst genügen, um auf die unterschiedlichen Voraussetzungen in der Rezeption der `Philosophie der normalen Sprache` bei Habermas und Foucault aufmerksam zu machen. Es wird in Kapitel 2.2 explizit der Frage nachgegangen, inwiefern Habermas' ethischer Universalismus in dem von Foucault beschriebenen „philosophisch-juridischem Diskurs“ verwurzelt ist und deshalb klar differenzierbare Voraussetzungen für das Verständnis von Sprache und Ethik bei Foucault und Habermas vorliegen, die weit im abendländischen Denken zurückverfolgt werden können.

ähnliche Grundannahmen zu öffentlichen Kommunikationsprozessen finden, wie sie von Bourdieu in seiner Sprachanalyse im Kontext der Beschreibung der Figur des „autorisierten Sprechers“ mit Rekurs auf Austin konzipiert worden sind. Quasi schon vor Bourdieu hat Foucault nämlich auf die Bedeutung der Macht von Institutionen für erfolgreiches Sprechen aufmerksam gemacht.

Foucault hat seine Kenntnis der Sprechakttheorie, die bereits in die Theoriebildung von *L'Archéologie du savoir* eingeflossen war, im Rahmen der „Analytik der Macht“ neu eingebracht. Er war in den 1970er Jahren daran interessiert, Auffassungen zur Sprache der angelsächsischen Sprachphilosophie mit Überlegungen zur Macht und politisch-praktischen Erfahrungen zu verbinden. Dadurch sollte eine „analytisch-politische Philosophie“ entstehen. „Après tout, la philosophie analytique des anglo-saxonne ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur les structures profondes de la langue; elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours. [...] On pourrait imaginer, il faudrait imaginer quelque chose comme une philosophie analytico-politique“.¹²⁹ Man kann davon ausgehen, dass es Foucaults Interesse an der Umsetzung dieser „analytisch-politischen Philosophie“ gewesen ist, aufgrund dessen er sich auch mit der symbolischen Dimension von Macht auseinandersetzte. Foucault hat – wenngleich nicht so systematisch wie Bourdieu – durch eine Politisierung von Austins Gelingensbedingungen für ‚performative‘ Äußerungen in der „Analytik der Macht“, die Relevanz symbolischer Machtstrukturen für erfolgreiches Sprechen hervorgehoben.¹³⁰ Das zeigt sich u.a. daran, wie Foucault die Bedingungen der Wirksamkeit des eigenen Sprechens als Intellektueller gleich zu Beginn seiner Lehrtätigkeit am Collège de France im Jahr 1970 sichtbar werden ließ. Die spezifische Situation seiner Antrittsvorlesung an Frankreichs angesehenster Wissenschaftsinstitution nahm er auf eine beeindruckende Art und Weise reflexiv in den Vortrag auf. Ohne dass Foucault Austin explizit erwähnte, hat er dessen für ‚performative‘ Äußerungen aufgestellten Gelingensbedingungen dabei aus einer machtanalytischen Perspektive modifiziert. „Et l'institution répond: `Tu n'as pas à craindre de commencer; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois; qu'on veuille

¹²⁹ Foucault, Michel: *La philosophie analytique de la politique*, in : Dits et écrits III / S.541

¹³⁰ Dieser Sachverhalt ist in Arbeiten, die Foucaults Machtanalysen mit jenen Bourdieus vergleichen, nicht berücksichtigt worden. Hannelore Bublitz etwa geht diesbezüglich sogar von einer eindeutigen Divergenz zwischen Bourdieu und Foucault aus, da Bourdieu Macht aus „sozialen Strukturen“ ableite und nicht wie Foucault „aus Diskursen, die materielle Formen (Dinge, Körper, Subjekte) annehmen“. Bublitz schreibt: „Symbolische Macht erscheint zwar auch bei Bourdieu als ‚Vermögen des worldmaking‘, aber dieses Vermögen geht aus sozialen Machtpositionen, nicht aus der Macht der Diskurse hervor“ (Bublitz, Hannelore: *Pierre Bourdieu*, in: Foucault-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2008 / S.211). Eine ähnliche Lesart vertritt Markus Schwingel. Er hat auch übersehen, dass es für Foucault eine symbolische Dimension von Macht gibt und dass dadurch ein Scharnier zwischen Bourdieus und Foucaults Machtdenken besteht (vgl.: Schwingel, Markus: *Analytik der Kämpfe*, Hamburg, 1993 / S.179).

depuis longtemps sur son apparition; qu'une place lui a été faite, qui l'honore mais le désarme; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient".¹³¹ Ebenfalls lassen Foucaults Ausführungen über die Machtverhältnisse in der sogenannten Diskursgesellschaft, die er im weiteren Verlauf dieser Vorlesung vornahm, auffällige Spuren einer Beschäftigung mit der Sprechakttheorie erkennen. „Les discours religieux, juridiques, thérapeutiques, et pour une part aussi politique ne sont guère dissociables de cette mise en œuvre d'un rituel qui détermine pour les sujets parlants à la fois propriétés singulières et des rôles convenus".¹³² Indem Foucault diese Bedeutung von etablierten Ritualen für wirkungsvolles Sprechen hervorhebt, verweist er auf den Aspekt, dass Machtbeziehungen auf Anerkennung basieren. Er entwickelte diesen Aspekt jedoch nicht zu einem eigenständigen Analyseraster weiter. Vielmehr sollte diese Betrachtungsweise von Machtbeziehungen das Analyseraster der Strategie, der Regierung und der Herrschaft ergänzen.¹³³

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Darstellung von Foucaults Rezeption der Sprechakttheorie im Rahmen des Projektes einer „Analytik der Macht“ und der Parallelen, die seine Auffassung von Sprache und Kommunikation mit der „Soziologie der symbolischen Machtbeziehungen“ von Bourdieu aufweist, wird deutlich, dass Habermas' und Honneths Kritik an Foucault auf einer Fehleinschätzung beruht. Habermas' und Honneths Behauptung, dass Foucault nicht die Sprache als einen sozial integrativen Mechanismus in der „Analytik der Macht“ berücksichtigte, um das Funktionieren von sozialer Ordnung zu erklären, erweist sich als falsch. Sie haben übersehen, dass Foucault sich durchaus bewusst war, dass das Analyseraster der Strategie ergänzungsbedürftig ist. Die „Analytik der Macht“ ist ein Projekt, das mit einer gewissen Offenheit gegenüber neueren Entwicklungen auf dem Gebiet der Philosophie konzipiert worden ist. Darin besteht der heuristische Wert dieses Projekts. Foucault versuchte, seine durch die Beschäftigung mit der

¹³¹ Foucault (1971) / S.9

¹³² ebd. / S.41

vgl. auch die Textstelle: „En apparence, la seule condition requise est *la reconnaissance* des mêmes vérités et l'acceptation d'une certaine règle – plus ou moins souple – de conformité avec les discours valés“ (ebd. / S.44 (Hervorhebung von A.F.))

¹³³ In späteren Schriften griff Foucault die Überlegungen aus seiner Antrittsvorlesung am Collège de France zur Bedeutung des sozialen Seins von Subjekten für wirkungsvolles Sprechen wieder auf. „Le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai“ (Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: Dits et écrits III / S.158). Außerdem verweist Foucault z.B. in den Erörterungen des Analyserasters der Regierung auf die symbolische Dimension von Machtbeziehungen. „Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux“ (Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.227 (Hervorhebung von A.F.)). Und die Art und Weise der Fragestellung, die Foucaults Arbeiten zur Sexualität maßgeblich geleitet hat, zeigt ebenfalls deutlich, dass für ihn Machtbeziehungen Merkmale des Symbolischen aufweisen. „À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir?“ (Foucault, Michel: *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 / S.13 (Hervorhebung von A.F.)).

Sophistik beeinflussten Überlegungen zur Sprache mittels Anknüpfungen an die ‚Philosophie der normalen Sprache‘ zu komplementieren. Seine Antrittsvorlesung am Collège de France verdeutlicht dies, da er dort zum ersten Mal Macht explizit thematisierte, indem er anhand der Verdrängung der Sophisten durch das Heraufkommen des Platonismus Machtprozesse beschrieb und zudem Ansätze aus der Sprechakttheorie in diese Erörterungen einfließen ließ. Durch einen Rekurs auf die Sprechakttheorie hat Foucault die Sprache insofern auch als einen sozialen Integrationsmechanismus betrachtet, um herauszufinden, wie sich Macht verstetigt. Allerdings tat Foucault dies – wie der Soziologe Bourdieu – mit anderen Vorzeichen als der Autor der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Foucault und Bourdieu ging es um die illusionslose Einbeziehung von gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen in die Sprachanalyse. Sie haben die Sprechakttheorie nicht wie Habermas mit dem Ziel rezipiert, Rahmenbedingen für einen ethischen Dialog aufzuzeigen. Für Foucault und Bourdieu war letztlich der Aufführungs- und Machtcharakter des Sprechens zentral.

1.4 Pastoralmacht und Gouvernementalität : Foucaults Selbstkritik

Gegen Ende der 1970er Jahre entwickelte Foucault ein neues Analyseraster für Machtbeziehungen: das der Regierung (Gouvernementalität). Mit diesem Analyseraster erweiterte Foucault sein Instrumentarium für das Erfassen von Machtverhältnissen entscheidend. „Le terme de `conduite´ avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir.“¹³⁴

Foucault dispensierte jedoch mit dem Analyseraster der Regierung nicht die Annahme von strategischen Machtverhältnissen, die seine Untersuchungen in den 1970er Jahren – wie in Kapitel 1.2 deutlich wurde – wesentlich bestimmt hatte. Er wollte auch das strategische Machtverständnis nach wie vor nutzen, wenngleich es in den Hintergrund rückte, denn die Betrachtung von Macht unter dem Aspekt der Regierung gewann für ihn in dieser Phase der „Analytik der Macht“ mehr an Bedeutung.¹³⁵

Im Folgenden richtet sich der Fokus der Untersuchung zunächst auf die Selbstkritik, die Foucault im Zuge der Entwicklung des Analyserasters der Regierung gegenüber seinem bisherigen Machtverständnis vornahm. Im Anschluss wird überprüft, ob Foucault zur Durchführung einer Geschichte der Pastoralmacht, welche die Vorarbeit für seine Überlegungen zum Analyseraster der Regierung darstellt, tatsächlich von Nietzsches Kritik an der Priesterherrschaft in *Zur Genealogie der Moral* angeregt wurde. Abschließend werden Foucaults Arbeiten über die Pastoralmacht aus einem kulturhistorischen Blickwinkel auf Schwachstellen inspiziert.

Foucault vollzog zweifellos eine Selbstkritik mit den Vorlesungen, die er ab 1978 am Collège de France hielt, indem er sein bisheriges Machtverständnis einer Revision unterzog. Die schroffe Gegenüberstellung des juristischen Machtmodells und des strategischen Machtmodells gab Foucault auf. Denn er hatte bemerkt, dass es ihm nur mit dem

¹³⁴ Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.237

¹³⁵ Dieser Sachverhalt ist auch von Lemke erkannt worden, obwohl er in seiner umfassenden Foucault-Studie besonders betont, dass Foucault die Betrachtungsweise von Machtverhältnissen aufgrund seiner Arbeit am Analyseraster der Regierung fundamental verändert habe (Lemke (1997) / S.146). Lemke versteht Foucaults Projekt einer „Analytik der Macht“ primär gekennzeichnet durch theoretische Entwicklungsstufen. „Es ging mir vor allem darum, eine *theoretische* Veränderung in der Machtanalytik Foucaults aufzuzeigen, die bisher kaum berücksichtigt wurde“ (ebd. / S.36 (Hervorhebung im Orig.)). Was diese Interpretation einer Veränderung in Foucaults Machtdenken anbelangt, kann allerdings der Einschätzung Ulrich Schneiders zugestimmt werden. Schneider verweist in seiner Kritik an Lemke darauf, dass zwar tatsächlich von 1970 bis 1980 pro Jahr manchmal 25 kleinere und größere Texte von Foucault verfasst worden sind, in denen er sich direkt oder indirekt mit dem Machtthema auseinandergesetzt hat. Und Schneider räumt ein, dass sich natürlich anhand dieser Bruchstücke auch eine Gliederung von Foucaults „Analytik der Macht“ erstellen lässt, indem man sie in Aufstellung und Verwerfung bestimmter Hypothesen zur Macht einteilt. Dadurch werde aber – so Schneider weiter – Foucault zu stark unterstellt, dass er versucht habe, einer kohärenten theoretischen Entwicklungslinie zu folgen. Die daraus zu ziehende Schlussfolgerung lautet, dass Lemke in seiner Lesart den experimentellen Grundzug von Foucaults Arbeitsweise zu sehr ausgeblendet hat.

Analyseraster der Strategie nicht möglich war, Macht explizit von Herrschaft zu unterscheiden, da er den Aspekt der Freiheit nicht überzeugend darlegen konnte. Er erkannte, dass er am juristischen Verständnis von Macht zwar einerseits kritisierte, von freien Subjekten auszugehen, da es die Annahme impliziert, Macht könne durch einen Vertragsschluss abgetreten werden oder wirke aber via eines Freiheitsentzugs unterdrückend. Andererseits setzte Foucault bei seiner Auffassung von Macht als Strategie selbst indirekt Freiheit für Subjekte in Machtverhältnissen voraus, wenn er betonte, dass es Macht nur dort gibt, wo sich Widerstand zeigt. Mit dem Analyseraster der Regierung, das er im Rahmen des neuen Vorlesungszyklus konzipierte, war Foucault jedoch in der Lage, Probleme zu beheben, welche die alleinige Betrachtung von Machtbeziehungen unter dem Gesichtspunkt ihrer strategischen Verfasstheit verursachten. „La `conduite´ est à la fois l´acte de `mener´ les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L´exercice du pouvoir consiste à `conduire des conduites´ et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l´ordre de l´affrontement entre deux adversaires, ou de l´engagement de l´un à l´égard de l´autre, que de l´ordre du `gouvernement´.“¹³⁶ Das Analyseraster der Regierung basiert auf der Annahme, dass in Machtbeziehungen die Subjekte geführt werden. Führung definierte Foucault als eine Handlungsweise, die hemmend und beschränkend wirken kann, aber auch anregend und fördernd. Denn es sind stets freie Subjekte, die geführt werden. Mit dem Analyseraster der Regierung gelang es Foucault, eine lückenlose Verbindung zwischen der „gouvernement des autres“ und der „gouvernement de soi“ aufzeigen. Dies entsprach seinem neuen Forschungsinteresse: der Herstellung eines Übergangs vom Mikro zum Makro. Foucault wollte die Machtverhältnisse auf einer globalen Ebene untersuchen, ohne seine bisherigen Erkenntnisse über das Funktionieren von Macht gänzlich zu verwerfen. „Est-ce que la méthode qui consiste à analyser des pouvoirs localisés en termes de procédures, techniques, technologies, tactiques, strategies, n´est pas simplement une manière de passer d´un niveau à l´autre, du micro au macro?“¹³⁷ Ins Blickfeld seiner Machtanalyse war für Foucault der Staat getreten. Foucault betrachtete aber in seiner Analyse den Staat nicht vorrangig unter dem Gesichtspunkt, wie dieser mittels politisch-rechtlicher Prinzipien eingerichtet worden ist. Der Staat war für Foucault nicht nur eine politisch-rechtliche Autoritätsstruktur. Foucaults Untersuchungsgegenstand war vielmehr die Öffentlichkeit, welche er als ein für moderne Staaten typisches politisches Phänomen ansah.

¹³⁶ Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.237

¹³⁷ Foucault, Michel: *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, 2004a / S.123

Öffentlichkeit verstand Foucault als ein Strukturmoment in Machtrelationen zwischen Regierung und Bevölkerung. Bei Foucaults Ausführungen zur Öffentlichkeit ist im Hintergrund unverkennbar das Analyseraster der Regierung präsent. Denn Foucault stellte heraus, dass die Objekte des Regierens nicht Rechtssubjekte sind, denen eine juristisch-disziplinäre Zwangsjacke mittels souveräner Herrschaftstechniken angelegt wird. Die Bevölkerung befindet sich also gegenüber der Regierungspraxis nicht in einem Gehorsamsverhältnis. Ihr werden nicht im Sinne des Souveränitätsprinzips strenge Gesetze auferlegt. „Le public, notion capitale au XVIII^e siècle, c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés, de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions. La population, c'est donc tout ce qui va s'étendre depuis l'enracinement biologique par l'espèce jusqu'à la surface de prise offerte par le public. De l'espèce au public, on a là tout un champ de réalités nouvelles, réalités nouvelles en ce sens qu'elles sont pour les mécanismes de pouvoir, les éléments pertinents, l'espace pertinent à l'intérieur duquel et à propos duquel on doit agir.“¹³⁸ Die Bevölkerung wird geführt und nicht beherrscht. Foucault ging es mit dem Analyseraster der Regierung darum, zu zeigen, wie die Bevölkerung zum Gegenstand einer Politik der gezielten Intervention wird. Mithilfe von Kampagnen wird versucht, eine Änderung der Haltung, des Verhaltens und somit der Lebensweise des Einzelnen zu evozieren.¹³⁹ Deshalb besteht aber immer auch die Möglichkeit des Gegenverhaltens, das sich in selbstreflexiven Handlungen der Subjekte auf das Regierungshandeln äußert. Für Foucault war die strikte analytische Trennung zwischen subjektiver Freiheit und staatlicher Macht in seiner Untersuchung somit hinfällig, welche das Resultat einer Bezugnahme auf Vertragstheorien gewesen wäre, die im „philosophisch-juridischen Diskurs“ fußen.

Es sind durchdachte Prozeduren, die in der Regierung zur Anwendung kommen. Regieren ist eine rationale Praktik, die auf das Handeln der Subjekte einwirkt, welche die Bevölkerung eines Staates bilden. Foucault bezeichnet mit dem Wort „Rationalität“ bezüglich des Analyserasters der Regierung – wie im Zusammenhang des Analyserasters der Strategie –

¹³⁸ ebd. / S.77

¹³⁹ Exemplarisch für einen Versuch von Regierungsseite auf die individuelle Lebenspraxis der Staatsbürger einzuwirken, ist das von SPD-Kanzler Gerhard Schröder eingeforderte Prinzip des Selbstmanagements. Er strebte mit ihm einen grundsätzlichen Umbau der Gesellschaft an, indem er die Bürger dazu anhielt, ihr Leben mehr selbst in die Hand zu nehmen und weniger die staatliche Fürsorge zu beanspruchen. Soziale Politik bedeutete für Schröder demnach, „ganz im Sinne des Goethe-Wortes, wonach diejenige Regierung die Beste sei, die uns lehrt, uns selbst zu regieren“, dass wir der Gesellschaft Raum schaffen, ihre Belange selbst zu regeln – und zugleich den Beitrag jedes Einzelnen zur Gestaltung seines eigenen und des gesellschaftlichen Lebens einfordern. „Fördern und Fordern“ scheint mir auch im Hinblick auf die Zivilgesellschaft eine richtige Maxime politischen Handelns“ (Schröder, Gerhard: *Die zivile Bürgergesellschaft : Anregungen zu einer Neubestimmung von Staat und Gesellschaft*, in: Die Neue Gesellschaft, Jg. 47, 2000, Heft 4 / S.203).

keine normativen Kriterien. „Je pense qu'il faut limiter ce mot [rationalité] à un sens instrumental et relatif.“¹⁴⁰ Um das Verhältnis von Regierungshandeln und Rationalität transparent darzustellen, führte Foucault den Neologismus „Gouvernementalität“ ein. Dieser Neologismus setzt sich zusammen aus `gouverner` [dt.: regieren] und `mentalité` [dt.: Denkweise]. Mit ihm war Foucault fähig, eine Brücke auf globaler Analyseebene zwischen Macht, Handeln und Wissen zu schlagen.

Das Präludium der Gouvernentalität bildete für Foucault die Pastoralmacht. Foucault war der Ansicht, dass der moderne abendländische Staat eine alte Machttechnik, welche den christlichen Institutionen entstammt, in eine neue politische Form integriert hatte. Die modernen Staaten des Westens basieren nach Foucault auf einer verzwickten Liaison von pastoraler und politischer Macht. „On a souvent dit que le christianisme avait donné naissance `un code d'éthique fondamentalement différent de celui du monde antique. Mais on insiste en général moins sur le fait que le christianisme a proposé et étendu à tout le monde antique des nouvelles relations de pouvoir. Le christianisme est la seule religion à s'être organisée en Église. Et en tant qu'Église christianisme postule en théorie que certains individus son aptes, de par leur qualité religieuse, à en servir d'autres, non pas en tant que princes, magistrats, prophètes, devins, bienfaiteurs ou éducateurs, mais en tant que pasteurs. Ce mot, toutefois, désigne une forme de pouvoir bien particulière.“¹⁴¹ Während die Pastoralmacht eine aus dem Christentum stammende Machtform ist, in deren Zentrum die umfassende Führung von Subjekten steht, sind die Wurzeln der politischen Macht in der antiken Polis zu finden, wo Prinzipien wie Öffentlichkeit und Recht erstmalig grundlegend angewendet worden sind. Schematisch dargestellt verstand Foucault die Pastoralmacht folgendermaßen: 1. Sie ist eine Machtform, die darauf abzielt, individuelles Seelenheil im Jenseits zu gewährleisten. 2. Pastoralmacht äußert sich nicht mittels simpler Befehlsgebung; sie ist indes bereit, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern. Diesbezüglich liegt eine Differenz zur Machtausübung des Königs vor, der von seinen Untertanen Opfer fordert, wenn es gilt den Thron zu retten. 3. Sie ist eine Machtform, die nicht nur auf die Gemeinde insgesamt einwirken will, sondern sie kümmert sich um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens. 4. Damit der Pastor seine Macht ausüben kann, muss er wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, er muss ihre Seelen erforschen. Dazu fordert er sie

¹⁴⁰ Foucault, Michel: *Table ronde du 20 mai 1978*, in: *Dits et écrits IV* / S.26 (Ergänzung von A.F.)

¹⁴¹ Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: *Dits et écrits IV* / S.229

auf, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Pastoralmacht basiert also auf einer Wissenslenkung und Seelenführung.¹⁴²

Foucaults Verständnis der Pastoralmacht weckt natürlich gleich Assoziationen zu Nietzsches Figur des Priesters, die eine wesentliche Rolle im Argumentationsgang von *Zur Genealogie der Moral* spielt. Bezüglich eines unmittelbaren und uneingeschränkten Vergleichs zwischen Foucaults Pastoralmacht und Nietzsches Priester-Konzeption ist jedoch Vorsicht geboten. Thomas Gutmann wagt trotzdem einen solchen und behauptet, dass Foucault schließlich gezeigt habe, „wie das Christentum, vorbereitet durch die Spätantike, die antike Technik autonomer Selbstbeherrschung aufnimmt, zu religiös motiviertem Selbstverzicht und heteronomem Gehorsam gegenüber moralischem Gesetz und Autorität uminterpretiert, generalisiert und in ein Herrschaftssystem eingliedert, das er als ‚Pastoralmacht‘ analysiert.“¹⁴³ Nicht von ungefähr nehme Foucault, so Gutmann weiter, „mit diesem Begriff und dem Machtdispositiv, das dem Bild des guten Hirten zugrundeliegt, zwischen den Zeilen nochmals auf Nietzsches Kritik der ‚Heerdentier-Moral‘ Bezug, und nicht zufällig schlägt Foucault auch anhand dieses Begriffs den historischen Bogen vom Altertum bis zu den gegenwärtigen Problemen des Wohlfahrtsstaates, so daß am Ende des Foucaultschen Denkweges Analysen stehen, die man auch für eine bislang verschollene vierte Abhandlung von Nietzsches *Genealogie der Moral* halten könnte.“ Im Falle der Pastoralmacht kann aber nicht unbedingt von einem Einfluss Nietzsches auf Foucaults „Analytik der Macht“ ausgegangen werden. Eine offensichtliche Scharnierfunktion Nietzsches für Foucault – wie sie bei der strategischen Auffassung von Macht vorliegt – lässt sich bei Foucaults Überlegungen zur Pastoralmacht nicht feststellen.

Denn Foucault machte in der späteren Phase des Projekts einer „Analytik der Macht“ auf verschiedene Machtformen aufmerksam. Macht konnte für ihn vielfältige Formen annehmen. Foucault kam später zu der Einsicht, dass sich die Gesellschaft nicht nur anhand eines Rasters für Macht analysieren lässt. „La société est un archipel de pouvoirs différents.“¹⁴⁴ Mit dieser Annahme trat Foucault quasi ein gutes Stück aus dem Schatten von Nietzsches Machtdenken heraus, da er einen Schritt weiter ging als Nietzsche, der zwar auch auf die „gestaltenden Kräfte“ in den Machtverhältnissen hinwies, aber nicht explizit zwischen verschiedenen Machtformen differenzierte und diese jeweils benannte. Gewiss sprach Nietzsche von einem bestimmten „Werkzeug der Macht“, das der Priester anwendet, vollzog

¹⁴² vgl.: ebd. / S.229

¹⁴³ Gutmann, Thomas: *Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ im Werk Michel Foucaults*, in: Nietzsche-Studien (Band 27) / hrsg. von Günter Abel u.a., Berlin, 1998 / S.415 (Hervorhebung im Orig.)

¹⁴⁴ Foucault, Michel: *Les mailles du pouvoir*, in: Dits et écrits IV / S.187

jedoch keine weitere Kategorisierung.¹⁴⁵ Insofern scheint der Ansatz von Foucault diesbezüglich umfangreicher zu sein.

Die stärkste Differenz zwischen Foucaults Pastoralmacht und Nietzsches Priester-Konzeption besteht aber letztlich darin, dass für Foucault die Pastoralmacht eine von Grund auf wohltätige Macht ist. „Alors que le pouvoir pastoral est, je crois, tout entier défini par sa bienfaisance, il n’a de raison d’être que de faire le bien, et pour le faire.“¹⁴⁶ In diesem Punkt unterscheiden sich die Überlegungen der beiden Machtdenker Nietzsche und Foucault insofern grundsätzlich. Für Nietzsche stand nämlich fest, dass man „den Werth der priesterlichen Existenz“, wenn man ihn in die „kürzeste Formel“ zusammenfassen wollte, sagen könnte: „der Priester ist der Richtungs-Veränderer des Ressentiments.“¹⁴⁷ Nietzsches Priester-Konzeption ist, anders als Foucaults Begriff der Pastoralmacht, eingebunden in Erzählungen über aktive und reaktive Funktionsweisen des Lebens, Normierungsprozesse und Kämpfe um soziale Positionen. Diese Kämpfe stellen laut Nietzsche den Vollzug einer „Politik der Rache“ dar.¹⁴⁸ Nietzsche beschreibt in *Zur Genealogie der Moral*, wie der Priester dem Menschen des Ressentiments verhilft, seinem Leiden und Unbehagen an sich selbst und der Welt langfristig eine bestimmte, sozial koordinierte Richtung zu geben.

Trotz einer jeweils verschiedenen Ausgangsbasis weist die Konzeptionen der beiden Machtgenealogen auch eine Parallele auf. Es gibt durchaus eine Gemeinsamkeit zwischen der Machtform, die Foucault als „Pastoralmacht“ bezeichnet und Nietzsches Ausführungen zur Figur des „Priesters“, da beide auf ein bedeutungsvolles Phänomen zum Verständnis von Machtprozessen in modernen Gesellschaften hinweisen. Aber es wäre dennoch verkehrt, Foucaults Forschung zur „Pastoralmacht“ gar als eine Fortsetzung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* zu begreifen, wie es bekanntlich Gutmann vorschlägt. Denn es lässt sich im Grunde nur feststellen, dass beide Machtdenker ihre Konzeptionen vor dem Hintergrund einer Frage ausarbeiten, die Foucault prägnant formulierte: „D’une façon générale, pour l’homme occidental, qu’est-ce que signifie vivre dans une société où il existe un pouvoir de type pastoral?“¹⁴⁹ Und es wird sich wiederum zeigen, dass trotz dieser gleichen Ausgangsfrage, die Differenzen zwischen Nietzsches Kritik an der Priesterherrschaft und Foucaults Ausführungen zur Pastoralmacht überwiegen. Diesbezüglich verhält es sich folgendermaßen:

¹⁴⁵ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* / S.339

¹⁴⁶ Foucault (2004a) / S.130

¹⁴⁷ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* / S.391

¹⁴⁸ ebd. / S.269 und vgl. dazu ausführlicher: ebd. / S.340 ff. sowie: Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg, 2002 / S.136 ff.

¹⁴⁹ Foucault, Michel: *Sexualité et pouvoir*, in: *Dits et écrits III* / S.562

Foucault wies darauf hin, dass sich das Subjekt in eine Abhängigkeit von jemanden begibt und dies in erster Linie aufgrund dessen, weil es dieser Jemand ist. Das Leben des Subjekts ist durch die Tatsache kodiert, dass ihm durch jemanden befohlen wird. Sein Schicksal liegt in der Hand seines Pastors. Das Wirken des Pastors hat folglich den Charakter des Dazwischenstehens. Er stellt sich zwischen die einzelnen Subjekte und die Welt mittels seiner spezifischen Modi von Individualisierungs- und Geständnisstechniken. Und nach Nietzsche will der „Priester“ auch „durchsetzen“, dass gilt: „Er allein ist der Wissende.“ Er fungiert somit laut Nietzsche als eine „Zwischenperson.“¹⁵⁰ Denn die „Priester“ stellen sich als „unentbehrlich dazwischen.“¹⁵¹ Es ist dieses Phänomen der Zwischenpersonen, auf das beide Genealogen hinweisen. Sie gehen beide davon aus, dass es in der Gesellschaft Vertreter und Repräsentanten gibt, die das Recht zur Definition dessen, was es bedeutet ein Subjekt zu sein und wie man richtig lebt, für sich monopolisieren.

Ferner ist nach Foucault die Pastoralmacht eine individualisierende Macht, da sie die Wahrheit für das Subjekt produziert. Ihr kommt deshalb eine maßgebliche Bedeutung für die Geschichte des Subjekts zu. „Cette forme de pouvoir est rientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement; elle est liée à une production de la vérité – la vérité de l’individu lui-même.“¹⁵² Individualisierung darf jedoch nicht missverstanden werden als eine Affirmation einer Selbstbeherrschung des Selbst, sondern sie vollzieht sich durch ein ganzes Geflecht von Knechtschaften. Die Individualisierung vervollkommnet sich durch die Erzeugung einer inneren, geheimen und verborgenen Wahrheit im Subjekt. Die Erzeugung dieser Wahrheit setzt auf Seiten des Pastors – wie bereits deutlich wurde – ein Kennntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern, voraus. Der Pastor muss wissen, damit er eine individuelle Wahrheit im Subjekt erzeugen kann, was in den Köpfen der Leute vor sich geht. Er muss sie veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Dies sind Voraussetzungen, damit er seine Macht ausüben kann. Auch Nietzsche sieht vergleichbare Voraussetzungen beim Wirken des Priesters. Der Priester nach Nietzsches Konzeption individualisiert das Subjekt zunächst, indem er es mit den Worten indoktriniert: „du selbst bist an dir allein schuld!“¹⁵³ Mittels dieser „priesterlichen“ Praktik ist der Mensch für Nietzsche dann „ein interessantes Thier

¹⁵⁰ vgl.: Nietzsche: *Nachlaß 1887-1889* / S.382

¹⁵¹ vgl.: ebd. / S.377

¹⁵² Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: *Dits et écrits IV* / S.229

¹⁵³ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* / S.375

geworden“ und hat „Tiefe“ bekommen.¹⁵⁴ Der Priester besitzt für Nietzsche die Fähigkeit der Gewissensprüfung und -lenkung, weshalb er ihn auch als den eigentlichen „Künstler in Schuldgefühlen“ bezeichnete.¹⁵⁵ Trotz einer anderen Ausgangsbasis ergeben sich also, wie deutlich wird, zwei Parallelen zwischen den Konzeptionen der beiden Genealogen hinsichtlich des/der Beziehungsmotiv, -gestaltung zwischen Pastor/Priester und Subjekt. Nietzsche und Foucault gebrauchten im Übrigen beide die Hirtenmetapher, um die Beziehung zu beschreiben, die zwischen Pastor/Priester und den einzelnen Subjekten besteht. Der Pastor/Priester geht den einzelnen Subjekten voran, die er zu einer Herde formiert. Für Foucault war die für das Abendland so charakteristische Pastoralmacht im Hirtenstall geboren worden.¹⁵⁶ Und Nietzsches Priester-Konzeption beinhaltet auch die Vorstellung, dass der Priester mit seiner „Macht“ der Herde als „Hirt vorangeht.“¹⁵⁷ Nietzsche wies somit ebenfalls auf das Phänomen der Herdenorganisation durch einen Hirten in seiner Priester-Konzeption hin.

Aber doch unterscheiden sich Nietzsche und Foucault bei dieser Verwendung der Hirtenmetapher – wie schon angedeutet – auch wesentlich. Diese Differenz ergibt sich dadurch, dass Foucault nur auf die christliche Semantik des guten Hirten zurückgreift. Es leuchtet zwar einerseits ein, dass gerade Nietzsche als „Antichrist“ in seiner Untersuchung zur Herkunft moralischer Werturteile keine positive Sicht auf das Hirtenbild des Christentums vertrat, sondern die listigen Machenschaften des Priesters scharf kritisierte. Andererseits kann aber auch Foucaults Annahme, dass der Hirte seiner Herde nur wohlgesonnen ist, in Frage gestellt werden. Denn aus kulturhistorischer Perspektive ist auch eine andere Verhaltensweise von Tierhirten bekannt. Dies ist nicht unerheblich, wenn die Hirten-Metapher angewendet wird, um zwischenmenschliche Beziehungen zu erklären.

Der Berliner Philosoph Thomas Macho legt in einer kulturgeschichtlich ausgerichteten Arbeit über Fleischkonsum dar, dass nur der seßhafte Agrarhirte als ein gütiger Betreuer gegenüber seiner Herde auftritt. Der seßhafte Agrarhirte ernährt sich vornehmlich von selbst erzeugten Getreideprodukten und Milch. Er ist insofern nicht vorrangig am Verzehr seiner Tiere interessiert, sondern, weil er in Personalunion Bauer ist, dienen diese ihm auch als Dung-, Woll- und Milchproduzenten.¹⁵⁸ Der „hirtennomadische Viehzüchter“ praktiziert

¹⁵⁴ ebd. / S.266

¹⁵⁵ ebd. / S.389

¹⁵⁶ vgl.: Foucault (2004a) / S.134

¹⁵⁷ vgl.: Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* / S.366

¹⁵⁸ Macho, Thomas: *Lust auf Fleisch? Kulturhistorische Überlegungen zu einem ambivalenten Genuss*, in: *Essen und Lebensqualität : Natur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven* / hrsg. von Gerhard Neumann u.a., Frankfurt a.M., 2001 / S.161).

hingegen einen anderen Umgang mit seiner Herde. Ihm gehört kein Stück Land, das er bewirtschaftet, um Nahrungsmittel zu gewinnen, sondern er zieht weiter, wenn seine Herde eine Weide abgegrast hat. Aufgrund dieser Lebensweise ist für „hirtennomadische Viehzüchter“ – im Unterschied zu seßhaften Agrarhirten – Fleisch bis zum heutigen Tag das Grundnahrungsmittel schlechthin.¹⁵⁹ Die Hemmung des seßhaften Agrarhirten, eines seiner Tiere zu schlachten, weil es ihm als „Biokonverter“ dient, der „ungenießbare Gräser“ in Milch, Wolle und Düngemittel transformiert, ist insofern dem „hirtennomadischen Viehzüchter“ fremd.

Diesen von Macho herausgestellten Sachverhalt greift Sloterdijk auf, um sich gegen den alleinigen Rückgriff auf das Bild vom guten Hirten des Christentums im philosophischen Diskurs zu wenden, wonach sich der Hirte nur für das Wohlergehen seiner Herde aufopfert. Sloterdijk sieht eine Notwendigkeit darin, auch an die hirtennomadische Imago vom bösen und unheimlichen Hirten zu erinnern.¹⁶⁰ Bei der Verwendung der Hirten-Metapher in Bezug auf menschliche Verhältnisse sollte also auch beachtet werden, dass es faktisch einen Hirtentypus gibt, der „mit den Fortpflanzungsprozessen“ seiner Tierherde spekuliert. Und zwar „aus einem Grund, den man leicht errät: Er will von ihr genau das, was man bei einem Kuchen angeblich nicht kann, nämlich ihn sowohl haben als auch essen.“¹⁶¹ Die nomadischen Hirten sind, wie Sloterdijk weiter ausführt, „ihrem Zivilisationsdesign nach Fleischesser, sie hüten ihre Herde folglich nicht nur, sondern überwachen und steuern ihre Fortpflanzung im höchstmöglichen Ausmaß, so daß sie ständig Tierüberschüsse zum Verzehren erhalten.“ Diese Hirten tragen deshalb vor allem, „das Merkmal der Produktion, sprich Tierverwertung, *like it or not*. Sie sind Züchter und *eo ipso* Biotechniker, auf einer schlichten Stufe, wie sich versteht. Sie manipulieren die Lebensprozesse in aller Konsequenz.“¹⁶²

Dass sich in Foucaults Behandlung des Hirten-Themas im Kontext seiner Forschungen zur Pastoralmacht und Gouvernamentalität nicht auch eine Berücksichtigung dieses dunklen Wirkens des Hirtennomaden findet, ist zwar vermutlich auf Unkenntnis zurückzuführen, stellt aber dennoch ein Manko dar.¹⁶³ Denn die Semantik vom guten Hirten, die Foucault

Macho weist ferner daraufhin, dass aus dieser Form der Tierhaltung eine Reihe von Fleischtabus – wie das von den heiligen Kühen in Indien oder den Schweinen im Nahen Osten – entstand (ebd. / S.161).

¹⁵⁹ vgl.: ebd. / S.161

¹⁶⁰ Sloterdijk diskutiert dies insbesondere vor dem Hintergrund von Heideggers Rede über den Menschen als „Hirte des Seins“ (vgl.: Sloterdijk, Peter: *Die Sonne und der Tod : Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., 2001/ S.127 ff.).

¹⁶¹ ebd. / S.129

¹⁶² ebd. / S.129 (Hervorhebung im Orig.)

¹⁶³ Zumindest hat Foucault eingeräumt, dass es sich bei seinen Ausführungen zur Pastoralmacht und Gouvernamentalität teilweise um vage Skizzen handelt. Hauptsächlich erstellte er diese mittels Wörterbüchern

ausschließlich in seiner Analyse menschlicher Machtverhältnisse gebraucht, basiert letztlich – das kann nach den Erörterungen von Macho und Sloterdijk angenommen werden – auf einer Metaphorik, die nicht beinhaltet, dass realiter keineswegs alle Hirten ihre Tiere nur sanftmütig hüten. Aufgrund dessen ist Foucaults Analyse der Pastoralmacht – die er als einen spezifischen Typus der Macht über Menschen und als Vorgänger moderner Gouvernamentalität begreift – von vornherein beschränkt. Denn Foucault beschreibt den Ausübungsmodus der Pastoralmacht nur mit dem Bild vom friedvollen Hirten. Deswegen ist es mit seinem Ansatz nicht möglich, in den Blick zu bekommen, dass die Betreuung des Menschen durch den Menschen, wie sie von heutigen gouvernementalen Praktiken mittels Zugriff auf das Leben der Subjekte vollzogen wird, in ihrer Grundintention auch nicht gütig sein kann. Hätte Foucault den hirtennomadischen Typus in seiner Geschichte der Pastoralmacht und der Gouvernamentalität berücksichtigt, wäre sein Analyseraster der Regierung offener für die Erfassung von Weisen der Verhaltenslenkung, die nicht nur in einer wohlthätigen Zuwendung bestehen.

und insofern war er nicht davor gefeit, nur einer bestimmten Semantik nachzuforschen: „Tout ceci, ces réflexions sur la gouvernamentalité, cette très vague esquisse du pastorat, ne prenez pas ça pour argent comptant, bien entendu. Ce n'est pas du travail achevé, ce n'est même pas du travail fait, c'est du travail en train de se faire, avec tout ce que cela peut comporter bien sûr d'imprécisions, d'hypothèse – enfin c'est des pistes possibles, pour vous si vous le voulez, pour moi peut-être“ (Foucault (2004a) / S.139).

1.5 Die körperanthropologische Fundierung von Foucaults Machtdenken

„Es ist entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit, dass man die Cultur an der rechten Stelle beginnt – nicht an der `Seele´ (wie es der verhängnisvolle Aberglaube der Priester und Halb-Priester war): die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus.“¹⁶⁴

Ein fester Bestandteil von Foucaults Arbeit in den 1970er Jahren war neben der Entwicklung von geeigneten Analyserastern für Macht auch die Klärung der Frage, welche Bedeutung dem menschlichen Körper in Machtverhältnissen zukommt. „Ce que cherche, c'est à essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets.“¹⁶⁵ Im Folgenden wird zuerst die fragwürdige Rezeption von Foucaults Körperdenken durch die Frankfurter-Sozialphilosophen Habermas und Honneth dargelegt. Dann gilt es, die Besonderheit von Foucaults Überlegungen zum Körper gegenüber der soziologischen Körper-Debatte herauszustellen, indem auf die anthropologische Dimension von Foucaults Körperdenken verwiesen wird. In diesem Zusammenhang ist es nicht unerheblich, den Einfluss Nietzsches auf Foucaults Ansatz beim Körper erkennbar zu machen und dessen philosophiegeschichtliche Hintergründe im Einzelnen zu erläutern. Anhand der Ergebnisse aus dieser Vorgehensweise wird abschließend die Bezugnahme im politischen Feminismus auf Foucaults Körperdenken kritisch diskutiert.

Foucaults Ausführungen über den menschlichen Körper in gesellschaftlichen Machtverhältnissen stießen bei den Frankfurter Sozialphilosophen Habermas und Honneth in erster Linie auf Unverständnis sowie Kritik. Für Habermas stand unwiderruflich fest, dass Foucaults Darlegung der Disziplinierung des Körpers in seinem Buch *Surveiller et punir* „auf dem festen Boden einer naturalistischen Gesellschaftstheorie“ stehe und seine Orientierung am gesellschaftlichen Sein des Körpers generell auf eine „vitalistisch-lebensphilosophische Lesart der Selbsterfahrung des Leibes“ zurückzuführen sei.¹⁶⁶ Damit unterstellte Habermas Foucault eine tendenzielle Irrationalität und problematisierte ihn in politischer Hinsicht. Denn für viele deutsche Leser gelten vitalistische Lebensphilosophien als kompromittiert, da sie auch von NS-Ideologen aufgegriffen worden sind.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* / S.149

¹⁶⁵ Foucault, Michel: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, in: Dits et écrits III / S.231

¹⁶⁶ vgl.: Habermas (1988b) / S.313 ff.

¹⁶⁷ vgl. zum Verhältnis von Lebensphilosophie und NS-Regime: Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., 1983 / S.229 ff.

Honneths erste Anmerkungen zu Foucaults Körperdenken beruhen indes auf einem anderen Irrtum. Er brachte Foucaults Arbeiten zwar nicht mit fragwürdigen Lebensphilosophien in Verbindung, aber er wollte an ihnen zunächst auch nichts Brauchbares für die Theoriebildung entdecken. „Foucault interessiert sich nicht, wie daran zu ermesen ist, für eine historische Psychologie, sondern für eine historische `Physik` der Körperdisziplinierung; der menschliche Körper wird nicht als eine Einheit von physischen und psychischen Vorgängen begriffen, sondern auch nach einem bewusst physikalistischen Programm als ein mechanisch funktionierendes Energiesystem vorgestellt.“¹⁶⁸ Diese Einschätzung revidierte Honneth in einer späteren Auseinandersetzung mit Foucaults Körperdenken. Honneth räumte ein, dass Foucaults Arbeiten über gesellschaftliche Disziplinierung des Körpers auch einen fruchtbaren Bezugspunkt für die „soziologische Forschung“ bilden. Für Honneth stellte dies aber keine Überraschung dar. Eine tatsächliche Eigenleistung Foucaults konnte er in diesem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang nicht erkennen. Denn auf soziologischer Seite habe schon „seit längerem das Interesse an Untersuchungen zur sozialen Prägung des menschlichen Körperverhaltens“ bestanden. Zeugnis dafür legten aus Honneths Sicht „die übergroße Wirkung der Zivilisationstheorie von Norbert Elias, aber auch bestimmte Aspekte der Bourdieu-Rezeption“ ab.¹⁶⁹ Außerdem sah Honneth weiterhin in Foucaults Körperdenken einen Reduktionismus am Werk, da Foucault die „Dimension leiblicher Reaktionsbildungen“ grundsätzlich nicht erkannt habe. Foucault hätte jedoch aus Honneths Sicht diesen Mangel beheben können, wenn er sich auf Merleau-Pontys Leibphilosophie bezogen hätte. Denn Merleau-Ponty habe einen „komplexeren Begriff des menschlichen Körpers“ entwickelt.¹⁷⁰

Entgegen Honneths Bewertung der Bedeutung von Foucaults Körperdenken für die soziologische Forschung wird Foucault neuerdings von Robert Gugutzer umstandslos als ein „Soziologe“ verstanden, der mit seinem Werk einen maßgeblichen Beitrag für die „Soziologie des Körpers“ geleistet habe.¹⁷¹ Gugutzer reiht Foucault in seiner Zusammenschau von Arbeiten über die Rolle des Körpers bei sozialwissenschaftlichen Denkern des 20. Jahrhunderts unmittelbar neben Elias und Bourdieu ein. Ähnlich wie Honneth ist allerdings auch Gugutzer der Ansicht, dass Foucault den Körper lediglich als passives Zielobjekt verstand. Denn Foucault habe den Körper – im Unterschied zu etwa Elias – nicht „auch als Sitz von Bedürfnissen, Affekten, Gefühlen und Trieben

¹⁶⁸ Honneth (1989) / S.187

¹⁶⁹ Honneth, Axel: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Ethos der Moderne : Foucaults Kritik der Aufklärung / hrsg. von Eva Erdmann u.a., Frankfurt a.M., 1990 / S.25

¹⁷⁰ ebd. / S.26

¹⁷¹ vgl.: Gugutzer, Robert: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld, 2004 / S.45 ff. u. 59 ff.

thematisiert“ und sich in seinem Ansatz zu sehr auf die institutionelle Zurichtung des Körpers beschränkt, wodurch auch ein Einbeziehen der „lebensweltlichen Körperzwänge“ unbeachtet geblieben sei.¹⁷²

Der Soziologe Bourdieu selbst sah ebenso einen Unterschied zwischen seinen Arbeiten über die Vergesellschaftung des Körpers und denen Foucaults darin, dass er den Akzent nicht nur auf die institutionellen Mechanismen der Körperperformance gelegt habe, wie das bei Foucault der Fall sei. „Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement social. On pensera évidemment, surtout après les travaux de Michel Foucault, à la normalisation exercée par la discipline des institutions. Mais il faut se garder de sous-estimer la pression ou l'oppression, continues et souvent inaperçues, de l'ordre ordinaire des choses, les conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, par les sourdes injonctions et `la violence inerte´ (comme dit Sartre) des structures économiques et sociales et des mécanismes `travers lesquels elles se reproduisent.“¹⁷³ Bourdieu wollte also offenbar betonen, dass er gegenüber Foucault das gesellschaftliche Sein des Körpers ganzheitlicher erfasst.

Im Mittelpunkt dieser soziologischen Foucault-Lektüren steht dessen Buch *Surveiller et punir*, das vorrangig von der Geburt des Gefängnisses handelt. Insofern ist es von den soziologischen Foucault-Lesern nicht falsch, davon auszugehen, dass Foucaults Körperdenken im Wesentlichen von der Absicht bestimmt wurde, die institutionelle Formung des Körpers aufzuzeigen. Es sollte jedoch zur Kenntnis genommen werden, dass Foucault später selbst diese Einseitigkeit seiner Arbeit aus den 1970er Jahren zugab. „Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination.“¹⁷⁴ Es ist insofern letztlich verkürzend, anzunehmen, dass Foucault aufgrund seines augenfälligeren Hinweises auf eine politische Technologisierung des Körpers durch bestimmte soziale Prinzipien und Institutionen kein Bewusstsein für die alltägliche Lebenspraxis des Subjekts hatte, die sich nicht immer unter institutionellen Repressionen vollzieht. Und keineswegs betrachtete Foucault den Körper nur als eine defensive Einschreibefläche. Um alle Aspekte

¹⁷² ebd. / S.60

¹⁷³ Bourdieu (1997) / S.168

¹⁷⁴ Foucault, Michel: *Sexualité et solitude*, in: Dits et écrits IV / S.171

von Foucaults Körperdenken angemessen sichtbar zu machen, empfiehlt sich weniger eine soziologisch ausgerichtete Lesart. Denn durch eine Berücksichtigung von Foucaults 1971 verfassten Aufsatz *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, der als eine Programmschrift für seine Arbeiten über die Verkörperung von Strafpraktiken in den 1970er gelten kann, wird deutlich werden, dass Foucault in dieser Werkphase bereits die generelle Offenheit des menschlichen Körpers für Einflüsse aus seiner Umwelt erkannt hatte und seine Auffassung vom Körper anthropologisch geerdet ist.

Vorab stellt sich bei einer genaueren Betrachtung von Bourdieus Körperdenken ebenfalls heraus, dass diesem keine soziologischen Kategorien zugrunde liegen. Das Fundament von Bourdieus soziologischen Analysen über das Zustandekommen einer körperlichen Hexis bei den Akteuren bildet eine anthropologische Positionierung. Denn um ein brauchbares Verständnis der menschlichen Beziehung zur Welt zu entwickeln, das für seine soziologischen Analysen notwendig war, wurde Bourdieu quasi damit konfrontiert, sich anthropologisch zu positionieren. Im Zentrum seiner Auffassung des menschlichen Weltverhältnisses stand der Körper. Das Einzige, was „une anthropologie rigoureuse“ laut Bourdieu aber bezüglich des menschlichen Körpers voraussetzen darf, ist seine Konditionierbarkeit.¹⁷⁵ Für Bourdieu gab es aus einer anthropologischen Perspektive keinen Zweifel daran, dass der Körper des Menschen die natürliche Disposition besitzt, nicht naturgegebene, beliebige Fähigkeiten zu erwerben. Zu dieser Position fand Bourdieu nicht zuletzt durch eine Kritik an der – aus seiner Sicht – bis dato vorherrschenden Einschätzung des menschlichen Körpers im abendländischen Denken. „Vingt siècles d'un platonisme diffus et de lectures christianisées du *Phédon* inclinent à voir le corps non comme instrument, mais comme empêchement de la connaissance et à ignorer la spécificité de la connaissance pratique, traitée soit comme un simple obstacle à la connaissance, soit comme une science commençante.“¹⁷⁶ Demgemäß verstand Bourdieu den Entwurf seiner Körperanthropologie wohl auch als eine historische Zäsur. Es ist aber angebracht, Nietzsche als denjenigen zu betrachten, dem eigentlich das Verdienst gebührt, das abendländische Denken von seiner großen Hypothek, der Missachtung des Körpers, befreit zu haben. Im Unterschied zu Bourdieu hat ihn Foucault unter diesem Gesichtspunkt in seinem Aufsatz dargestellt.¹⁷⁷

¹⁷⁵ vgl.: Bourdieu (1997) / S.163

¹⁷⁶ ebd. / S.176 (Hervorhebung im Orig.)

¹⁷⁷ vgl.: Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: Dits et écrits II / S.136-156

Bourdieu's Forschungspraxis bestand leider auch darin, „möglichst viele seiner Erkenntnisse als neu“ zu verkaufen, indem er „Vorgänger“ weder benannte noch zitierte und „nie auf ähnliche Erkenntnisse anderer“ verwies (vgl. dazu: Fröhlich, Gerhard u.a.: *Kritik und blinde Flecken*, in: Bourdieu-Handbuch / hrsg. von Gerhard Fröhlich u.a., Stuttgart, 2009 / S.405).

Nietzsche kann als der Wegbereiter von körperanthropologischen Ansätzen im 20. Jahrhundert gelten.

Deshalb spricht zunächst zwar nichts dagegen, wenn Christoph Wulf in seinem Buch über anthropologisches Denken in der Gegenwart annimmt, dass Foucaults Arbeiten über die Verkörperung von Machtverhältnissen auf der gleichen anthropologischen Positionierung basieren, wie Bourdieus soziologische Analysen.¹⁷⁸ Wulf zählt auch Foucault zu der Gruppe von Denkern, die den Körper zum methodischen Mittelpunkt ihrer Analysen sozialer Praktiken nehmen. Für Wulf ist Foucault Verfechter eines historisch orientierten anthropologischen Denkens, das primär beim gesellschaftlichen Sein des menschlichen Körpers ansetzt.¹⁷⁹ Der Körper des Menschen befindet sich für diesen anthropologischen Ansatz von Geburt an in einem sozialen Geschehenszusammenhang, durch den er geprägt wird.

Allerdings legt Wulf – wie die Verfechter einer soziologisch ausgerichteten Foucault-Lektüre – den Akzent bei seiner Interpretation von Foucault auf dessen Werk *Survieller et punir*. An Foucaults Arbeit findet Wulf daher vor allem bemerkenswert, dass sie „die kontrollierende, disziplinierende Macht der Institutionen, in deren Räumen es zu einer Verschränkung von Gesellschaft und Individuum kommt, bei der die Aktivität des Körpers und die konstruktive Seite der Subjekte eine wichtige Rolle spielen“, nachgewiesen hat.¹⁸⁰ Wulfs Einordnung von Foucault als einem anthropologischen Denker kann produktiv ergänzt werden, wenn dessen Nietzsche-Aufsatz einbezogen wird. Denn obwohl Nietzsche in Bezug auf den Körper hauptsächlich mit dem Begriff der „Mnemotechnik“ – den er zur Beschreibung der körperlichen Seite historisch-sozialer Formen der Bestrafung des Subjekts verwandte – in Verbindung gebracht wird, lässt sich bei ihm der Aspekt finden, dass die Praktiken der gesamten Lebenswelt, in der sich ein Körper befindet, an dessen Konditionierung beteiligt sind. Diesen Aspekt führte auch Foucault in seinem

¹⁷⁸ vgl.: Wulf, Christoph: *Anthropologie : Geschichte – Kultur – Philosophie*, Köln, 2009 / S.197 ff.

¹⁷⁹ Das Interdisziplinäre Zentrum für Historische Anthropologie der Freien Universität Berlin, dessen Mitglied auch Wulf ist, veröffentlicht seit den 1980er Jahren Arbeiten, die im Zeichen einer Wiederentdeckung des Körpers stehen (vgl. dazu etwa: *Die Wiederkehr des Körpers* / hrsg. von Dietmar Kamper u.a., Frankfurt a.M., 1982 und: *Historische Anthropologie : Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung* / hrsg. von Gunter Gebauer u.a., Reinbek, 1989). Durch diese Arbeiten wurden im deutschsprachigen Raum die anthropologische Forschung sowie die Subjekt- und Handlungstheorie hinsichtlich einer Berücksichtigung des Körpers wesentlich bereichert. Es ist aber fragwürdig, ob die Historische Anthropologie tatsächlich von einem „Bedeutungsverlust normativer Anthropologien“ ausgehen kann, dessen Kompensation sie dann mit ihrem Ansatz – der angeblich nicht normativ verfährt – anstrebt (vgl. zu dieser Beanspruchung: Wulf (2009) / S.7 ff.). Denn das dies unmöglich ist, ist dem Umstand geschuldet, dass letztlich „jeder Diskurs über `den Menschen´ früher oder später über die Grenzen der bloßen Beschreibung hinausgeht und normative Ziele verfolgt – ob diese nun offengelegt werden oder nicht“ (Sloterdijk (2011) / S.26). Im Fall der Historischen Anthropologie wird das besonders an dem Punkt evident, wo sie sich als „kosmopolitisch“ stilisiert (vgl.: Wulf (2009) / S.8 u. 10).

¹⁸⁰ ebd. / S.208

programmatischen Text über Nietzsche aus und er schaffte damit die Voraussetzungen für sein Körperverständnis in den späteren Schriften über Selbstpraktiken.

In seinem Aufsatz stellt Foucault jedoch Nietzsches Körperdenken sehr komprimiert dar. Nur eingeschränkt kommt dabei in den Blick, dass Nietzsches anthropologische Leibphilosophie das Resultat einer intellektuellen Entwicklung war, in der er sich mit der metaphysischen und bewusstseinsphilosophischen Ignoranz gegenüber dem Körper dezidiert auseinandergesetzt hat. Damit verhält es sich im Detail folgendermaßen: Gegen den Metaphysiker Platon wandte sich Nietzsche, da dieser sich in seiner Ideenlehre besonders um die Loslösung und Trennung der Seele vom Leib bemühte: „Also hierhin zuerst zeigt sich der Philosoph als ablösend seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe vor den übrigen Menschen allen. – Offenbar.“¹⁸¹ Der Philosoph hat nach Platon die Seele vom Leib zu befreien, da der Leib ein Übersteigen der sinnlich-endlichen zur jenseitig-ewigen Welt der Ideen beeinträchtigt. Denn Platon hatte die Seele im Leib in Gefangenschaft gesehen. Schafft sie es, sich von ihm zu lösen, so reinigt sie sich von seinen Mängeln, Gebrechen sowie allen affektiven Vermischungen und ist zur Erkenntnis befähigt. Nur durch eine Transzendierung der Leiblichkeit und Sinnlichkeit sei das Erreichen der nicht-relationalen Wahrheit der Ideen möglich. Die Loslösung und Trennung der Seele vom Leib geschieht darüber hinaus in der Hoffnung, dass sie ihre eigentliche und wahre Bestimmung nach dem Tod bei den Göttern erlangt.¹⁸²

Der platonischen Hochschätzung der Seele und der damit verbundenen Herabsetzung des Leiblichen begegnete Nietzsche damit, der sinnlich-leiblichen Erkenntnis des Menschen eine Vorrangstellung einzuräumen. Nur der Metaphysiker war seiner Ansicht nach dazu gezwungen, den Körper zu negieren, um die Souveränität der ewigen Idee zu gewährleisten. Dies veranlasste Nietzsche dazu, die Metaphysiker als ‚Verächter des Leibes‘ zu bezeichnen. Platons Trennung von Seele und Leib entgegnet Zarathustra in dieser Rede kritisch, dass jedoch „der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“¹⁸³ Nietzsche verwehrte sich mit seiner Leibphilosophie gegenüber dem Streben zu einer transzendenten Welt und fundierte mit ihr eine ausdrückliche Hinwendung zur Immanenz. Die Seele verlor für Nietzsche ihren

¹⁸¹ Platon: *Phaidon* / (67d)

¹⁸² vgl.: ebd. / (81a)

¹⁸³ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* / S.39

Dass Nietzsche sein Denken über die Bedeutung des Leibes in der vierten Rede Zarathustras darlegte, die chronologisch der Rede ‚Von den Hinterweltlern‘ folgt, zeigt, dass Nietzsches Orientierung am Leib neben einem methodischen auch einen annähernd systematischen Stellenwert innerhalb seines Denkens einnimmt. Sie füllt quasi die Lücke, die nach dem Tod Gottes gerissen worden ist (vgl. dazu auch: Gebauer, Gunter: *Der Leib des Menschen nach dem Tod Gottes*, in: Nietzscheforschung : Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft Bd.10, Berlin, 2003 / S.37-50).

Unsterblichkeitsstatus und ihr Getrenntsein vom Leib, indem sie sich am Leib auflöst. Nietzsche ließ durch Zarathustra fordern, der Erde treu zu bleiben.

In seiner Basler Zeit war Nietzsche selbst noch teilweise Metaphysiker gewesen, wie er später resümierend feststellte und er hatte den Drang verspürt, sein Denken grundlegend zu ändern: „die Realitäten fehlten geradezu innerhalb meines Wissens und die `Idealitäten´ taugten den Teufel was! – Ein geradezu brennender Durst ergriff mich: von da an habe ich in der Tat nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften, – selbst zu eigentlichen historischen Studien bin ich erst wieder zurückgekehrt, als die Aufgabe mich gebieterisch dazu zwang.“¹⁸⁴ Durch diese Studien kam Nietzsche zu der Einsicht, dass vielmehr liegt „an dem, was man `Leib´ und `Fleisch´ nannte.“¹⁸⁵ Nietzsches Denken vollzog sich auf der Grundlage dieser Einsicht in Abgrenzung zu metaphysisch-essentialistischen Philosophien als ein Denken „am Leitfaden des Leibes.“¹⁸⁶ Es war somit ein Umwertungsprozess in Gang gesetzt worden, der Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*, in der er zum ersten Mal seine neue Orientierung darlegte, zu der Frage veranlasste, „ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständnis des Leibes gewesen ist.“¹⁸⁷ Es sind für Nietzsche „Symptome bestimmter Leiber“ gewesen, die „die Tollheiten der Metaphysik“ fabrizierten.¹⁸⁸ Nietzsches neue Orientierung am Leib sollte jedoch nicht polemisch oder etwa nur metaphorisch verstanden werden, sondern sie besaß einen methodischen Charakter. Es war für Nietzsche „methodisch erlaubt, das besser studierbare, reichere Phänomen“ zum Leitfaden zu nehmen.¹⁸⁹ Er wies immer wieder ausdrücklich auf die methodische Bedeutung für den Ansatz beim Leib hin, seine Überlegungen in dieser Hinsicht betonten gerade die Komplexität des Leibes: „Erst jetzt, wo man auch über alle geistigen Vorgänge sich am Leitfaden des Leibes zu unterrichten sucht z.B. über Gedächtnis,

¹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6 / S.325

¹⁸⁵ Nietzsche: *Nachlaß 1887-1889* / S.40

Nietzsche als Schopenhauerianer, der er anfangs sicherlich war, mag auch von dessen Leibphilosophie angeregt worden sein, denn Schopenhauer schreibt in *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „Jeder wahre Akt des Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes. [...] Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben“ (Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Frankfurt a.M., 1996 / S.157 ff.). Durch seine eigenen Studien war Nietzsche aber zu Einsichten vorgedrungen, die nicht mehr im Sinne einer Willensmetaphysik interpretiert werden können. Bei Nietzsche erhielt der Leib außerdem im Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus, den dessen Philosophie impliziert und der sich auch auf sein Verständnis des menschlichen Leibes auswirkt, eine positive Besetzung.

¹⁸⁶ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1884-1885*, Kritische Studienausgabe, Band 11 / S.565

¹⁸⁷ Nietzsche, Friedrich: *Fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3 / S.348

¹⁸⁸ ebd. / S.348

¹⁸⁹ Nietzsche: *Nachlaß 1885-1887* / S.106

kommt man von der Stelle.“¹⁹⁰ Metaphysische Theorien waren für Nietzsche nur deshalb stimmig, da sie diese Komplexität gelehnet haben. Der Ansatz beim Leib erwies ihre Unhaltbarkeit.

Was Platon in der Antike unter metaphysischen Gesichtspunkten über den Körper gedacht hatte, wurde in der Neuzeit von Descartes im Zusammenhang mit der Errichtung eines bewusstseinsphilosophischen Paradigmas fortgesetzt. Denn der Satz „*je pense, donc je suis*“, den Descartes im vierten Teil des *Discours* äußerte, stellt aus seiner Sicht eine unumstößliche Gewissheit dar.¹⁹¹ Und diese brachte ihn dazu, von einem Dualismus zweier Substanzen auszugehen, einer denkenden (*res cogitans*) und eine ausgedehnten (*res extensa*). Die Seele gehört demnach zur *res cogitans* und alle physischen Dinge zur *res extensa*, da Descartes sich keinen Menschen vorstellen konnte, der ohne Denken existiert, aber einen ohne Körper und alle körperlichen Eigenschaften. Es war für Descartes wichtig, die Begründung des ‚*cogito*‘ auch widerspruchsfrei darzulegen und dafür gehörte für ihn vorrangig, dass er sich einbilden konnte, keinen Körper zu haben. Die sechste Meditation in seinem Werk *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, in dem Descartes den Ansatz des *Discours* weiter ausführte, setzt sich explizit mit der Thematik „Über das Dasein der materiellen Dinge und den substantiellen Unterschied zwischen Seele und Körper“ auseinander.¹⁹² Descartes hatte mit seinem Ansatz das bis heute bestehende Leib-Seele-Problem und die für die moderne Erkenntnistheorie typische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt aufgeworfen. Er hatte eine dualistische Zuordnung von Bewusstsein (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*) vollzogen, die zu dem Problem führte, wie das dualistisch Getrennte in einem Menschen und generell in der Welt zusammenkommen kann.¹⁹³ Descartes hatte später versucht, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, indem er die heute nicht mehr haltbare, sowie schon für seine Zeitgenossen schwer nachzuvollziehende These aufstellte, dass Körper (Materielles) und Seele (Immaterielles) in einer Zirbeldrüse, die sich im menschlichen Gehirn befindet, interagieren.

Außer dem Aspekt der substantiellen Verschiedenheit von Körper und Seele, herrscht in Descartes‘ Ansatz auch eine bestimmte Vorstellung vom Körper vor. Descartes hatte den menschlichen Körper analog einer „Gliedermaschine“ verstanden.¹⁹⁴ Seine mechanistisch-physikalisch ausgerichtete Denk- und Betrachtungsweise der Welt hatte ihn dazu geführt,

¹⁹⁰ Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885* / S.249

¹⁹¹ Descartes, Rene: *Discours de la méthode*, Hamburg, 1997 / S.54 (Hervorhebung im Orig.)

¹⁹² vgl.: Descartes, Rene: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg, 1993 / S.64

¹⁹³ vgl. dazu auch den Aufsatz von: Beckermann, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem*, in: *Enzyklopädie Philosophie* / hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, 1993 / S.766-774

¹⁹⁴ Descartes (1993) / S.22

auch körperliche Vorgänge mit den Funktionsweisen von Maschinen zu vergleichen. Descartes war der Ansicht, dass der „menschliche Körper“ wie ein Uhrwerk beschaffen ist. Denn er hatte ihn „als eine Art von Maschine“ angesehen, „die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass, auch wenn gar kein Geist in ihr existierte, sie doch genau dieselben Bewegungen ausführte.“¹⁹⁵ Descartes hatte sich als einen Menschen verstanden, der Teil des Naturgeschehens ist. Entsprechend dem Stand des naturwissenschaftlichen Denkens zu seiner Zeit bedeutet dies jedoch, dass er im Wesentlichen ein Teil physikalischer Natur ist, denn die Biologie als Wissenschaft gab es noch nicht. Vor diesem Hintergrund hatte es für Descartes wohl nahegelegen, den menschlichen Körper analog einer Maschine zu verstehen.

Descartes bewusstseinsphilosophische Degradierung des Körpers kritisierte Nietzsche mit seiner Konzeption der ‚großen Vernunft‘ des Leibes, wie er sie in der vierten Rede seines Werkes *Also sprach Zarathustra* darlegte. Denn Nietzsche nahm unmittelbar auf Descartes Bezug, wenn er Zarathustra verkünden ließ: „Ich‘ sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.“¹⁹⁶ Die ‚große Vernunft‘ des Leibes war für Nietzsche das primär Wirkungsmächtige. Demgegenüber erschien ihm das cartesianische ‚cogito‘ nur als „ein kleines Werk- und Spielzeug“¹⁹⁷ der ‚großen Vernunft‘ des Leibes. Die Vorrangstellung des Bewusstseins war damit für Nietzsche hinfällig geworden, denn das ‚cogito‘ ist keine vom Leib getrennte Substanz, wie Descartes annahm, sondern ein Produkt leiblicher Vorgänge, die dem einzelnen Menschen nicht bewusst sind.

Dem Verständnis dessen, was Nietzsche mit dem Ausdruck ‚große Vernunft‘ des Leibes meinte, nähert man sich am besten, wenn man die leibliche Vernunft als ein Organisationsprinzip des Leibes begreift. Sie schafft subliminal Einheit, wo Vielheit ist, indem sie den leiblichen Vollzügen ihre Schlüssigkeit verleiht.¹⁹⁸ Dabei war der Leib für

¹⁹⁵ ebd. / S.75

¹⁹⁶ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* / S.39

¹⁹⁷ ebd. / S.39

¹⁹⁸ Nietzsche nahm mit seinem Konzept einer Vernunft des Leibes gewissermaßen auch Bourdieus spätere Behauptung einer „intelligence‘ corporelle“ vorweg (vgl. zu dieser These Bourdieu: Bourdieu (1997) / S.172). Diese Lesart ist nicht unbedingt selbstverständlich. Sogar in der gegenwärtigen Nietzsche-Forschung wird Nietzsches Konzeption der ‚großen Vernunft‘ des Leibes noch anders gedeutet: „Der (verstehbare) Sinn benötigt ein spezifisches Organ. Und das ist für Nietzsche – wie für Platon, Kant oder Hegel – die Vernunft. Zwar nennt er sie die ‚große Vernunft‘ des Leibes. Aber er setzt sie nicht, wie man zunächst glauben könnte, mit dem Leib identisch“ (Gerhardt, Volker: *Die ‚große Vernunft des Leibes‘*, in: *Also sprach Zarathustra, Klassiker auslegen*, Band 14 / hrsg. von Volker Gerhardt, Berlin, 2000 / S.151). Dass diese Deutung unbefriedigend ist, lässt sich nicht nur aus Nietzsches Konzeption der ‚großen Vernunft‘ des Leibes, wie er sie in der vierten Rede von Zarathustra darlegte, selbst rekonstruieren, sondern dies dürfte auch durch weitere Textstellen aus dem Nachlass belegt sein: „[...] das Bewusstsein ist ein Organ, wie der Magen“ (Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885* / S.282). Deshalb „kommandiert der Leib“ für Nietzsche (vgl.: Nietzsche: *Nachlaß 1885-1887* / S.106). Man kann davon

Nietzsche jedoch nicht, wie Descartes angenommen hatte, analog einer Maschine zu verstehen, sondern als ein lebender Organismus. Descartes hatte noch – wie deutlich wurde – eine strikt mechanistisch-physikalisch ausgerichtete Perspektive auf den Leib des Menschen, da er ihn mit einem Uhrwerk verglich. Nach Nietzsche hat der Mensch indes „alle jene Eigenschaften des Organischen“¹⁹⁹ und es „fehlt ganz der Maschinen-Charakter in allem Organischen (Selbst-Regulierung).“²⁰⁰ Der Leib besitzt die Komplexität des Organischen und diese Komplexität wird durch die ‚große Vernunft‘ des Leibes in einem selbstregulierten Vorgang organisiert. Daher bevorzugte Nietzsche, der auch geleitet war durch naturwissenschaftliche Forschungen seiner Zeit – die allerdings im Gegensatz zu denen Descartes bereits Erkenntnisse der Biologie umfassten – eine biologische Sichtweise des menschlichen Körpers. Nietzsche verstand den Leib aufgrund dessen als ein lebendes System. In einer Bemerkung über die Relevanz der Lebensgeschichte für eine Theorie des Subjekts brachte er dies ferner zum Ausdruck: „Man wird nie das Individuum isolieren dürfen: ‚Hier, muss man sagen, ist ein *Gewächs* mit einer solchen Vorgeschichte.“²⁰¹ Indem Nietzsche das einzelne Subjekt mit einer Pflanze vergleicht, verweist er auf einen für lebende Systeme bedeutsamen Sachverhalt. Im Gegensatz zu mechanisch-maschinellen Systemen stehen lebende Systeme vielmehr in einem Verhältnis zu ihrer Umwelt, denn sie reagieren auf sie. Beispielsweise benötigt ein Uhrwerk gegenüber einer Pflanze kein Sonnenlicht und bestimmte Witterungsverhältnisse, um zu funktionieren. Daraus ergibt sich, dass auch Nietzsche den menschlichen Leib nicht als ein von seiner Umwelt isoliert funktionierendes System verstand.

Nietzsche war indes der Auffassung, dass der Körper empfänglich ist für alle Erfahrungsmöglichkeiten der menschlichen Existenz. Der Körper ist gegenüber der Komplexität und Vielfältigkeit der Lebenswelt hin geöffnet: „Als Teil eines Ganzen nehmen wir an dessen Existenzbedingungen und Funktionen Anteil und einverleiben uns die dabei gemachten Erfahrungen und Urteile.“²⁰² Nietzsche war sich der habituellen Prägung des

ausgehen, dass Nietzsche, wie u.a. sein Vergleich des menschlichen Bewusstseins mit einem physischen Organ belegt, alle Vorgänge, die man in der Tradition als geistige eingeordnet hatte, als ausschließlich leibliche verstand. Der Leib selbst war für Nietzsche das Handlungssubjekt.

¹⁹⁹ Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885* / S.282

²⁰⁰ ebd. / S.124

Nietzsches Verständnis der Funktionsweise des Leibes weist auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Begriff der ‚Selbstorganisation‘ auf, wie er gegenwärtig im Kontext der Beschreibung des Verhaltens lebender, komplexer und dynamischer Systeme verwendet wird (vgl.: Küppers, Günter: *Selbstorganisation*, in: *Enzyklopädie der Philosophie* (1993) / S.1448-1453). Freuds Konzeption des ‚psychischen Apparates‘ bedeutet beispielsweise insofern wieder einen Schritt hinter Nietzsche zurück, da er dem Organischen eine mechanische Funktionsweise unterstellt und somit in diesem Punkt eher noch der cartesianischen Tradition zuzuordnen ist (Freud, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M., 1994 / S.42 ff.).

²⁰¹ Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885* / S.655 (Hervorhebung von A.F.)

²⁰² Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1880-1882*, Kritische Studienausgabe, Band 9 / S.511

Leibes durch die lebensweltliche Faktizität bewusst: „Wenn ich mir einen Gebirgssee vorstelle, so arbeitet bei mir eine ganz andere Vergangenheit an dieser Vorstellung als wenn ein Berliner ihn sich vorstellt.“²⁰³ Als ein lebender Organismus ist der Leib aber den Einwirkungen der Lebenswelt gegenüber nicht völlig passiv. Das heißt, dass die sozialen Formungen nicht als eine bloße Fleischwerdung zu verstehen sind. „Alles was den Nerven anorganisiert worden, lebt in ihnen fort. Es gibt Wellenberge der Erregung, wo dies Leben ins Bewusstsein tritt, wo wir uns erinnern.“²⁰⁴ Der Leib kann nach Nietzsche als ein Datenspeicher von lebensgeschichtlichen Erfahrungen verstanden werden, aber nicht im Sinne eines Behälters, in dem diese nur abgelagert werden, sondern seine „Vernunft“ organisiert, transformiert und strukturiert die von ihm gemachten Erfahrungen. Da der Leib „lebt“, ist dies ein dynamischer Prozess.

Mit dieser anthropologischen Positionierung verabschiedete Nietzsche das ontologische und das mentalistische Menschenbild. Platon und Descartes waren beide davon ausgegangen, wie oben herausgearbeitet worden ist, dass das eigentliche Selbst des Menschen seine Seele sei. Platon hatte der Seele Unsterblichkeit zugeschrieben, wodurch die Transzendenz für den Menschen Priorität erlangte. Descartes hatte die Seele im Leib des Menschen wie einen „Kern in der Pflaume“ sitzen gesehen und von dort aus entwirft sie die Welt als eine rein denkende Substanz (*res cogitans*).²⁰⁵ Durch die Aufwertung des Leibes gelangte Nietzsche zu einer anderen Auffassung der Existenzweise des Menschen. Weder verstand er den Menschen als einen Bewohner von zwei Welten, noch als ein isoliertes Einzelwesen. Platons Dualismus hatte aus dem Menschen einen Bewohner von zwei Welten gemacht, der jedoch eigentlich in der Transzendenz beheimatet ist. Descartes´ hatte mit seinem Dualismus den Menschen zu einem isolierten Einzelwesen erklärt, dessen Identität – ganz unabhängig von der Welt um es herum – allein aus seinem Denken heraus entsteht.

Der Mensch ist nach Nietzsche mit seinem Leib in der Welt. Mit seinem Leib ist der Mensch ein Bewohner dieser einzigen Welt. Sein Gedächtnis ist nur entstanden durch innerweltliche Vollzüge, die Spuren im Leib hinterlassen haben. „In Betreff des Gedächtnisses muss man

Nietzsches Auffassung vom Leib beschränkt sich nicht etwa nur auf eine Beschreibung der natürlichen Funktionsweise des Leibes, sondern betont gerade den prägenden Einfluss seiner Umwelt auf ihn. Silvano Longo liegt deshalb nicht richtig mit seiner Nietzsche-Interpretation: „Nietzsche hat m.E. nicht gesehen, dass der Leib nicht nur deshalb komplex ist, weil er das Spiel mannigfacher, organisierter Kraftquanten darstellt, sondern auch deswegen, weil er die ausdrucksvolle Synthese vielfältiger, lebensweltlicher Manifestationen verkörpert“ (Longo, Silvano: *Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg, 1987 / S.126).

²⁰³ Nietzsche: *Nachlaß 1880-1882* / S.571

²⁰⁴ ebd. / S.44

²⁰⁵ Diese von Elias stammende Metapher „Kern in der Pflaume“ illustriert gut, wie sich die Ich -Substanz (*res cogitans*) abgetrennt von der Körper-Substanz (*res extensa*) in dieser selbst befindet (vgl.: Elias, Norbert: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M., 2003 / S.149). Auch ein Pflaumenkern besteht, um im Bild zu bleiben, aus einer anderen Substanz wie das Fruchtfleisch, das ihn umhüllt.

umlernen: hier steckt die Hauptverführung eine `Seele´ anzunehmen, welche zeitlos reproduziert, wiedererkennt usw.“²⁰⁶ Nietzsche verstand das Gedächtnis als das Körper gewordene Soziale, entgegen der platonischen Auffassung entsteht es ausschließlich in der Immanenz. Durch die Annahme, dass die Lebenswelt den Leib durchdringt, überwand Nietzsche auch die Kluft, welche Descartes´ Dualismus zwischen Ich und Welt, zwischen Mensch und Mensch geschaffen hatte. Nietzsche sah den einzelnen Menschen in ein Beziehungsgeflecht mit anderen Menschen verwoben. Er war für ihn kein monadisches Subjekt im cartesianischen Sinne, das bewusstseinsmächtig aus dieser Abgegrenztheit für sich eine Welt konstruiert: „wir haben `die Gesellschaft´ in uns verlegt, verkleinert und sich auf sich zurückziehen ist keine Flucht aus der Gesellschaft, sondern oft ein peinliches Fortträumen und Ausdeuten unserer Vorgänge nach dem Schema der früheren Erlebnisse.“²⁰⁷

Die Gesellschaft betrachtete Nietzsche als ein feingespinnenes Netz von Beziehungen der Menschen untereinander. Der Einzelne kann sich nicht vollständig aus diesem Geflecht herauslösen. Das was der Einzelne glaubt, nur durch sein Denken erkannt zu haben, beinhaltet hingegen auch fremde Urteile. Es ist auf seine „eingebübten, angelernten Stellungen zu Anderen zurückzuführen“, die von ihm verkörpert worden sind. Nietzsche konnte deshalb Descartes´ Annahme, dass das `cogito´ die unumstößliche Gewissheit sein soll, nicht teilen.

Nietzsches anthropologische Leibphilosophie, die er auf der Grundlage einer massiven Kritik an der metaphysischen und bewusstseinsphilosophischen Einstellung zum menschlichen Körper entwickelt hat, ist von Foucault auch für sein eigenes Körperdenken verinnerlicht worden. Foucault arbeitete sehr deutlich heraus, dass seit Nietzsches Platon- und Descartes-Kritik ein Verwobensein des Körpers in lebensweltliche Zusammenhänge angenommen werden kann. Nietzsches Leibphilosophie begrenzte Foucault nicht auf die Annahme, dass der Körper institutionellen Abrichtungen unterliegt. Es ist letztlich das Verdienst Foucaults, bereits im Jahr 1971 Nietzsche auf diese Weise dargestellt zu haben. Er schaffte somit die optimale Voraussetzung, um Nietzsche unter körperanthropologischen Gesichtspunkten zu lesen. Außerdem lernte Foucault von Nietzsche, den Körper mit Kreativitäts- und Widerstandspotential ausgestattet zu begreifen. Als ein lebender Organismus rebelliert und reagiert der Körper gegenüber historisch-gesellschaftlichen Einwirkungen. Der menschliche Körper ist keine regungslose Zielscheibe. „Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n´a d´autres lois que celle de sa physiologie et qu´il échappe à l´histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est

²⁰⁶ Nietzsche: *Nachlaß 1884-1885* / S.644

²⁰⁷ Nietzsche: *Nachlaß 1880-1882* / S.215

rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances.“²⁰⁸ Damit legte Foucault nicht nur eine sehr innovative Nietzsche-Interpretation vor, sondern er präsentierte auch eine Sichtweise auf den menschlichen Körper, wie sie im damaligen philosophischen Feld noch ungewöhnlich war. Trotz der wirkungsmächtigen Monographie *Surveiller et punir*, in der Foucault den Körper als Objekt von Erziehungs- und Bestrafungstechniken beschrieb, wird aus seiner Nietzsche-Interpretation also ersichtlich, dass sein Körperdenken mit späteren Anthropologien – welche Inkorporierungsprozesse in allen Bereichen menschlicher Praxis annehmen – durchaus vergleichbar ist.

Darüber hinaus kann angenommen werden, dass es nicht – wie oft kolportiert wird – das Ziel Foucaults gewesen ist, einen radikalen Relativismus oder extremen Konstruktivismus im Bereich der Anthropologie zu betreiben. Denn solche Positionen hatte Foucault schon während der Hochphase seiner vom Strukturalismus beeinflussten Kritik an den Humanwissenschaften in den 1960er Jahren zurückgewiesen: „Cela dit, je crois tout de même qu’il y a des structures généralisées plus ou moins grandes, et que, par exemple, il peut y avoir, chez plusieurs individus, un certain nombre de procédés qui sont identiques, que l’on peut retrouver de la même façon chez les uns et chez les autres, et il n’y a pas de raison que les structures que vous avez découvertes pour l’un n’aillent pas pour l’autre.“²⁰⁹ Später ging Foucault in seiner Körperanthropologie, die er in den 1970er Jahren mit Bezug auf Nietzsche entwarf, von der anthropologischen Annahme aus, dass der menschliche Körper die natürliche Fähigkeit zur Konditionierung besitzt. Nichtsdestotrotz hielt es Foucault für problematisch, darüber hinaus essentialistische Aussagen über den Menschen zu treffen. Diese Einstellung Foucaults kann jedoch nicht mit der These verwechselt werden, alles am Menschen sei kulturell. Foucault betrieb keine Dekonstruktion nur um der Dekonstruktion willen. Ungeachtet dessen bezieht sich der von Judith Butler initiierte Gender-Feminismus für einer solche Vorgehensweise auf Foucault.²¹⁰ Letztlich werden aber Foucaults Arbeiten über Macht und Sexualität vom Gender-Feminismus bloß zwecks einer aggressiven De-Naturierungspolitik vereinnahmt und instrumentalisiert.

Es gilt daher zu beachten: Gerade weil Foucault den Menschen als ein körperliches Wesen begriff, kann davon ausgegangen werden, dass es auch nach seinem Verständnis biologische Determinanten wie etwa die verhaltenssteuernden Geschlechtshormone Testosteron und

²⁰⁸ Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, in: Dits et écrits II / S.147

²⁰⁹ Foucault, Michel: *Philosophie et psychologie*, in: Dits et écrits I / S.444

²¹⁰ vgl.: Weinbach, Christine: *Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler*, in: Politische Theorien der Gegenwart II / hrsg. von André Brodocz u.a., Opladen, 2001 / S.403-431

Östrogen gibt, deren Entstehung und Existenz beileibe nicht auf die performative Kraft von gesellschaftlichen Machtverhältnissen zurückgeführt werden können. Foucault war vielmehr der Ansicht, dass der Mensch eine biologische Ausstattung mitbringt, die dann politischen und kulturellen Formungen unterliegt. Foucault dachte weder, dass alles am Menschen geschichtlich geworden sei, noch war er an einer ahistorischen Wesensbestimmung des Menschen interessiert. Diese Position Foucaults tritt besonders in seiner Darlegung der Funktionsweise von Machtprozessen hervor, die auf das Leben gerichtet sind: „Si on peut appeler `bio-histoire` les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l'histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de `bio-politique` pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine; ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent; sans cesse elle leur échappe.“²¹¹ Folglich besitzt das Leben nach Foucault eine Eigengesetzlichkeit. Denn das Leben wird zwar von Kulturtechniken durchdrungen, aber als eine organische Realität geht es niemals gänzlich in diesen auf.

Wenn man diesen Aspekt wiederum auf Foucaults Körperanthropologie überträgt, dann bedeutet dies, dass der Körper zwar durch Machtverhältnisse geprägt wird, aber als ein Naturding auch aus ihnen herausragt. Deshalb korrespondiert Foucaults Körperanthropologie mit der Annahme von Michela Marzano, dass die Stellung des menschlichen Körpers die eines „Zwitters zwischen Natur und Kultur“ ist.²¹² Marzano sieht, wie die Körper einerseits leben, sterben, essen, schlafen und Schmerz oder Freude empfinden, „völlig unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Funktion.“²¹³ Andererseits sind sie aber auch „Teil einer sozialen und kulturellen Wirklichkeit und ihre Bewegung wird nicht zuletzt von Erziehung und Gesellschaft bestimmt.“ Vor diesem Hintergrund leuchtet schließlich ein, dass Probleme immer dann entstehen, „wenn man den Ausdruck von Natur oder Kultur behindert.“ Wenn man also „den Körper entweder ausschließlich als biologisch-genetisch determiniert betrachtet oder als nur soziales Konstrukt. Denn können wir den Körper tatsächlich auf seine genetische Organisation oder seine soziokulturelle Bedeutung reduzieren?“²¹⁴

²¹¹ Foucault (1976) / S.188

²¹² Marzano, Michela: *Philosophie des Körpers*, München, 2013 / S.81

²¹³ ebd. / S.81

²¹⁴ ebd. / S.81

1.6 Das Subjekt zwischen Heteronomie und Autonomie : Selbstwerdung durch mimetisches Handeln

Vor allem Foucaults Ausführungen zu Machtverhältnissen in seinem Buch *Surveiller et punir* hatten vielfach zu der Annahme geführt, dass er das Subjekt nur als passiven Bestandteil eines Handlungsautomatismus verstanden wissen will. Diese Einschätzung wurde von Foucault mit einem großen Unverständnis kommentiert. „Je suis ahuri de constater que des gens ont pu voir dans mes études historiques l’affirmation d’un déterminisme auquel on ne peut pas échapper.“²¹⁵ Beispielhaft für eine solche Verkürzung ist Habermas’ Vergleich von Foucaults Subjektbegriff in den genealogischen Arbeiten der 1970er Jahre mit der Institutionenlehre von Arnold Gehlen. „Gehlen, der aus entgegengesetzten politischen Motiven, aber aus einer ähnlichen theoretischen Perspektive dachte, hat daraus keinen Hehl gemacht: `Eine Persönlichkeit: das ist eine Institution in einem Fall´.“²¹⁶ Aufgrund seiner Auseinandersetzung mit der Gouvernementalität modifizierte Foucault sein Subjektdenken jedoch auf eine Weise, die es ihm ermöglichte, vermeintliche Unstimmigkeiten zurückzuweisen.

Denn dadurch, dass Foucault sein Machtdenken einer kritischen Revision unterzogen hatte, indem er es um das Analyseraster der Regierung erweiterte, war er auch im Stande, dem Vorwurf einer einseitigen Dekonstruktion des Subjekts zu begegnen, der auf seinen Machtanalysen der 1970er Jahren lastete. Dem selbstmächtig handelnden Subjekt räumte Foucault jetzt eine weitaus offensichtlichere Stellung in seinen Machtanalysen ein als zuvor. „Si on prend la question du pouvoir, du pouvoir politique, en la replaçant dans la question plus générale de la gouvernementalité – gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir, au sens plus large du terme et pas simplement politique –, donc, si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu’elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l’élément d’un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi.“²¹⁷ Da Foucault bei der Anwendung des Analyserasters der Regierung voraussetzte, dass das Subjekt nicht einer staatlichen Repression unterliegt, sondern durch Regierungspraktiken individualisiert wird, sah er sich gezwungen, andere Wege aufzuzeigen, wie sich das Subjekt effektiv der Machtbeziehungen erwehren kann, in denen es steckt. Die Sichtbarmachung individueller

²¹⁵ Foucault, Michel: *Interview de Michel Foucault*, in: Dits et écrits IV / S.693

²¹⁶ Habermas (1988b) / S.343 (Hervorhebung im Orig.)

²¹⁷ Foucault, Michel: *L’herméneutique du sujet*, Paris, 2001 / S.241

Anliegen mittels rhetorischer Strategien – welche er beim Gebrauch des Analyserasters der Strategie forcierte – war für Foucault keine ausreichende Kritikform mehr gegenüber einem Staat, den er nun selbst als eine Individualisierungsmatrix identifiziert hatte. Was den individualisierenden Absichten des Staates entgegengesetzt werden kann, das zeigte Foucault erstmalig in seinen unter dem Titel *L'herméneutique du sujet* posthum veröffentlichten Vorlesungen am Collège de France im Jahr 1982: Es sind jene Selbstpraktiken, durch die das Subjekt lernt, sich selbst zu führen, auf die er bei einer intensiven Beschäftigung mit der Antike gestoßen war. In der Selbstführung des Subjekts sah Foucault eine wirkungsvolle Widerstandspraktik gegenüber den Regierungstechniken des modernen liberalen Staates. Einer breiteren Öffentlichkeit vermittelte Foucault einen Eindruck von diesem Subjektverständnis in den vielbeachteten Büchern *L'usage de plaisir* und *Le souci de soi*. Mit diesen, kurz vor seinem Tod veröffentlichten Büchern, überraschte Foucault seine Kritiker. Denn Foucault präsentierte in ihnen eine ausgelassene Auffassung von Subjekt, indem er mittels einer innovativen Rezeption antiker Selbstpraktiken dessen Freiheitspotential aufzeigte. Diese Selbstpraktiken implizierten aus Foucaults Sicht auch künstlerische Momente. Deshalb lag es für ihn durchaus nahe, sie mit der Arbeitsweise eines Malers zu vergleichen. „Cette transformation de soi par son propre savoir est, je crois, quelque chose d'assez proche de l'expérience esthétique. Pourquoi un peintre travaillerait-il s'il n'est pas transformé par sa peinture?“²¹⁸ Foucaults Kritikern, die seine Machtanalysen der 1970er Jahre einer einseitigen Dekonstruktion des Subjekts bezichtigten, sahen nunmehr mit diesen neuen Arbeiten Foucaults eine strikte Rekonstruktion des Subjekts verbunden, die sie als eine Rückkehr zu einem autonomen, selbstschöpferischen sowie heroischen Subjekt einstufen.²¹⁹ Dies führte dann letztlich zu einer gespaltenen Betrachtungsweise von Foucaults Subjektdenken, die scharf zwischen einer Dekonstruktion des Subjekts in seinen Arbeiten der 1970er Jahre und einer Rekonstruktion in seinen Büchern über die antike Lebenskunst unterschied.²²⁰ Aber wie lässt sich Foucaults Thematisierung antiker Selbstpraktiken anders verstehen, wenn vorher davon ausgegangen worden war, dass es Foucaults entschiedene Absicht gewesen sei, das frei handelnde Subjekt vollständig aufzulösen? Der Grund dafür mag sicherlich auch in der handlungstheoretischen Problematik von Heteronomie und Autonomie zu finden sein, welche das Subjektthema allgemein aufwirft.

²¹⁸ Foucault, Michel: *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, in: Dits et écrits IV / S.536

²¹⁹ vgl. dazu: Saar, Martin: *Genealogie und Subjektivität*, in: Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption (2003) / S.159

²²⁰ vgl.: Saar, Martin: *Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik*, in: Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption (2003) / S.278 ff.

Alexander Nehamas wendet sich gegen den Vorwurf, Foucault habe mit seinen späteren Arbeiten wieder an die subjektphilosophische Tradition angeknüpft. Für ihn ist Foucaults Konzept von einem künstlerischen Erschaffungsprozess des Subjekts gerade nicht mit der Vorstellung verbunden, dass das Subjekt sich freischwebend generiert, indem es sich aus allen gegebenen Zusammenhängen herausgelöst hat. „Foucault’s model for the care of the self was the creation of art. Art would seem to provide an unlikely model for Foucault’s thought. Talk of artistic creation always provokes thoughts of genius, unlimited freedom, absolute spontaneity – the very ideas of which Foucault remained resolutely suspicious throughout his life. But in the end there is no contradiction. For creativity, too, is always historically situated. Not everything is possible at every time. Like everyone else, artists have to work with the limitations of their traditions. Creation demands rearranging the given; innovation requires manipulating the dated. Lives, seen aesthetically, are not different: the artistic creation of the self, as both Montaigne and Nietzsche testify, must necessarily use the materials with which one is always and already faced.”²²¹ Gegen Nehamas’ Lesart von Foucaults spätem Subjekt-konzept, die herausstellt, dass dessen Arbeiten über Selbstpraktiken aus handlungstheoretischer Perspektive keinen Widerspruch gegenüber den früheren aufweisen, wendet sich Wolfgang Kersting jedoch entschieden. Für Kersting ist Nehamas’ Foucault-Interpretation nicht zufriedenstellend, da nach seinem Verständnis die herkömmliche Vorstellung von der Tätigkeit eines Künstlers nicht umstandslos auf die Lebenskunst des Subjekts übertragen werden kann. „Auch lässt sich das ästhetische Modell der Lebenskunst nicht dadurch retten, dass man den Hinweis auf das dichte Geflecht vielfältigster, sich aller selbstmächtigen Gestaltung entziehender Abhängigkeiten dadurch neutralisiert, daß darauf aufmerksam gemacht wird, daß ja auch der Künstler keine *creatio ex nihilo* ins Werk setze, sondern immer mit vorgefundenem Material operieren müsse. Leben und Selbst können nicht mit einem Kunstwerk gleichgesetzt werden, weil das Selbst sein Material eben nicht vor sich findet und ihm, soweit es die Beschaffenheit der Dinge erlaubt, seinen gestalterischen Willen aufprägen kann, sondern weil es dieses Lebensmaterial selbst ist.“²²² Kerstings Einwand ist nicht stichhaltig, da er Foucault unterstellt, die in der künstlerischen Objektdarstellung präsente Differenz zwischen Künstler und Material nicht zu berücksichtigen. Diesen Fehler beging Foucault aber deshalb nicht, weil er den Vergleich zwischen künstlerischem Erschaffungsprozess und Subjekt-konstitution nicht verwandte, um damit zu mutmaßen, dass das Subjekt über einen „gestalterischen Willen“ verfüge, den es

²²¹ Nehamas, Alexander: *The Art of Living : Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, 1998 / S.178

²²² Kersting, Wolfgang: *Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: *Kritik der Lebenskunst* / hrsg. von Wolfgang Kersting u.a., Frankfurt a.M., 2007 / S.31

seiner Umwelt „aufprägen kann“. Der Aspekt, welcher von Kersting richtig bemerkt worden ist, dass das Subjekt „mit vorgefundenem Material operieren“ muss, sollte vielmehr bezüglich der unhintergehbaren Voraussetzungen, die er in handlungstheoretischer Hinsicht für die Subjektgenese markiert, bedacht werden. Bei der Gestaltung seiner selbst bearbeitet das Subjekt nicht „sein Material“, das es „vor sich findet“, sondern es lebt immer schon in einer sozialen Welt, deren symbolische Beschaffenheit ihm zwangsläufig als Vorlage dient.

Um diesen handlungstheoretischen Grundzug von Foucaults später Subjektkonzeption noch transparenter zu machen, bietet es sich an, jene Merkmale aufzuzeigen, die sie mit dem Mimesis-Begriff von Gunter Gebauer und Christoph Wulf gemeinsam hat. Dadurch kann einerseits der Vorwurf entkräftet werde, Foucaults Spätwerk enthielte Selbstbestimmungseuphemismen, die das Resultat eines Rückfalls in die subjekt- und bewusstseinsphilosophische Tradition darstellen. Andererseits kann Nehamas Deutung von Foucaults späten Arbeiten, in der er die Parallelen zwischen Foucaults Auffassung der Selbstgestaltung des Subjekts und der Arbeitsweise von Künstlern eingehend aufweist, bestätigt und präzisiert werden.

Gebauer und Wulf haben ihr Verständnis von Mimesis anhand einer historischen Analyse dargelegt.²²³ Denn der Mimesisbegriff hat eine lange Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht. Allgemein gesagt geht es beim Mimesisbegriff darum, wie sich Menschen zur Welt verhalten. In der Antike setzten sich die einflussreichen Denker Platon und Aristoteles mit diesem Begriff auseinander.²²⁴ Im 20. Jahrhundert sind es u. a. Denker wie Benjamin, Adorno, Derrida und Bourdieu gewesen, die sich mit dem Mimesisbegriff beschäftigt haben.²²⁵ Diese Denker haben sich jedoch, obwohl dieser Begriff in ihrer Theoriebildung – wie bei Adorno und Bourdieu – ein zentrales Moment ist, nicht sonderlich ausführlich zu ihm geäußert. Platon gebrauchte den Ausdruck Mimesis auf unterschiedliche Weise. Vor dem Hintergrund seiner Ideenlehre überwiegt bei Platon neben dem Gesichtspunkt der Nachahmung der des Erzeugens von Schein. Aus politischer Perspektive erkannte er die Bedeutung von Mimesis für die Erziehung und sprach ihr die Fähigkeit zur unterschwelligem und geradezu epidemieartigen Ausbreitung zu, weshalb er sie dann auch auf Grund ihrer Gefährlichkeit in theoretische Quarantäne genommen hat.²²⁶ Für Aristoteles war Nachahmung eine dem Menschen selbst angeborne Fähigkeit, denn sie „zeigt sich von

²²³ vgl.: Gebauer, Gunter u. Wulf, Christoph: *Mimesis : Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Reinbek, 1998a

²²⁴ vgl.: ebd. / S. 44 ff.

²²⁵ vgl.: Gebauer, Gunter u. Wulf, Christoph: *Spiel – Ritual – Geste : Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek, 1998b / S.7

²²⁶ Gebauer, Gunter u. Wulf, Christian: *Mimetische Weltzugänge : Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*, Stuttgart, 2003 / S.14

Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, dass er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Kenntnisse durch Nachahmung erwirbt – als auch durch die Freude, die jedermann an Nachahmung hat.“²²⁷ Gebauer und Wulf machen auf die anthropologische Dimension in Aristoteles’ Verständnis von Mimesis aufmerksam. Die von Aristoteles beschriebene mimetische Fähigkeit des Menschen basiert laut ihnen: 1. auf seiner Frühgeburt und seiner dadurch bedingten Angewiesenheit auf Lernen. 2. auf seiner residualen Instinktausstattung und 3. auf dem Hiatus zwischen Reiz und Reaktion.²²⁸ Anders als Platon reduzierte Aristoteles Mimesis aus der Sicht von Gebauer und Wulf nicht nur auf das Nachschaffen von Vorgefundenem, sondern er entdeckte bereits ihr Potential zur Veränderung, Verbesserung und Verschönerung. Er begriff sie als Fähigkeit zur dichterischen Repräsentation, die sich im sprachlichen und imaginären Entwurf von Handlungen ausdrückt. Der Künstler kann nach Aristoteles – wie die Natur – mit Hilfe der Mimesis Neues und Anderes hervorbringen. Durch Mimesis besitzt der Künstler die Fähigkeit die Wirklichkeit zu erweitern. Das Vorgegebene erhält in der mimetischen Aneignung eine neue Qualität, da die Einbildungskraft des Künstlers es im Nachahmungsprozess mitgestaltet.

Aufbauend auf ihrer Interpretation klassischer Auffassungen von Mimesis verstehen Gebauer und Wulf Mimesis selbst ausdrücklich als eine *conditio humana*.²²⁹ Für sie ermöglicht erst Mimesis verschiedene Ausprägungen des Menschen, denn sie ist in fast allen Bereichen menschlichen Vorstellens und Handelns, Denkens, Sprechens, Schreibens und Lebens von entscheidender Relevanz. Das Mimesis-Konzept ermöglicht es, viele kulturelle, ästhetische und gesellschaftliche Phänomene miteinander zu vergleichen, da man mit ihm tief in die Phylo- und Ontogenese des Menschen vorstößt. In diesen Sphären menschlicher Existenz sind sinnliche Wahrnehmung, Gestalten, praktisches Interpretieren, soziales Handeln noch miteinander verwoben und stehen in unmittelbarer Beziehung zur Materialität der Welt und zur Anwesenheit von Anderen.²³⁰ Aufgrund dessen entzieht sich Mimesis auch

²²⁷ Aristoteles: *Poetik*, Stuttgart, 1984 / S.11

²²⁸ Gebauer u. Wulf (2003) / S.15

²²⁹ Gebauer u. Wulf (1998a) / S.9

Aufgrund der Entdeckung der Spiegelneurone ist es heute möglich, mimetische Prozesse im menschlichen Gehirn zu lokalisieren. Denn die Spiegelneurone ist das neurobiologische Korrelat für Mimesis. Erkenntnisse von Giacomo Rizzolatti, des Entdecker der Spieglneurone, und Corroda Sinigaglia, eines italienischen Wissenschaftsphilosophen, lassen darauf schließen: „Das Spiegelneuronensystem ist für das Entstehen dieses Erfahrungsbereichs offenbar so entscheidend, dass es unserer Fähigkeit zugrunde liegt, nicht nur als individuelle, sondern auch und vor allem als gesellschaftliche Subjekte zu handeln. Mehr oder weniger komplizierte Formen der Nachahmung, des Lernens sowie der gestischen und sogar verbalen Kommunikation finden tatsächlich eine genaue Entsprechung in der Aktivierung bestimmter Spiegelschaltungen“ (Rizzolatti, Giacomo u. Sinigaglia, Corroda: *Empathie und Spiegelneurone : Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt a.M., 2008 / S.15.)

²³⁰ Gebauer u. Wulf (2003) / S.9

einer eindeutigen Definition, sie widersetzt sich der einseitigen Theoriebildung, da sie in Bereiche der nicht diskutierbaren Voraussetzungen des Menschen vordringt. Gebauer und Wulf sehen Mimesis wesentlich mit der Annahme verbunden, dass das Subjekt in einer von ihm unabhängig existierenden, vorgeformten Welt lebt.²³¹ Ihr Mimesis-Konzept haben sie mit Nelson Goodmans Theorie des Welterzeugens innovativ erweitert. Dadurch wird es möglich, Mimesis von traditionellen Definitionen zu befreien, die ihr das Schöpferische abgesprochen haben, indem sie Mimesis auf Nachahmung reduzierten.²³² Welten werden für Goodman aus anderen, bereits existierenden Welten erzeugt. „Das uns bekannte Welterzeugen geht stets von bereits vorhandenen Welten aus.“²³³ Gebauer und Wulf haben diesen Aspekt in ihr Mimesis-Konzept integriert. Jetzt kann man sich unter Mimesis mehr vorstellen als bloße Nachahmung von vorgefundenen Welten. In mimetischen Prozessen wird etwas erzeugt und insofern neu erschaffen oder umgeschaffen. Mimetische Prozesse können somit auch viele kreative Momente enthalten.

Um diesen Sachverhalt ferner zu veranschaulichen, verweisen Gebauer und Wulf auf den Vorgang, wie aus einem Tonklumpen eine menschliche Gestalt geformt wird.²³⁴ Ein lebendiger Mensch, der als Vorbild für diesen Gestaltungsakt dient, besitzt nicht die figürlichen Formen einer Gestalt aus Ton. Die Tonfigur, die nach dem Vorbild eines lebendigen Menschen geschaffen worden ist, nimmt letztlich eine Form an, die nicht als vollkommen identisch mit dem Vorbild angesehen werden kann. Der Gestaltungsakt kann somit nicht als bloße Nachahmung verstanden werden, denn er folgt nicht unbedingt ganz genau dem Vorbild, sondern erzeugt auch etwas Eigenes. Konstitutiv für einen mimetischen Prozess ist vielmehr immer das Herstellen einer Beziehung und zwar von einem Künstler zu Werken anderer Künstler, von einem Menschen zu anderen Menschen. Die Ausgestaltung ist dabei zunächst eher zweitrangig. Sie wird zwar durch Ähnlichkeit vereinfacht, aber die Bezugnahme auf eine andere Welt ermöglicht auch Kritik und Ablehnung sowie die Erzeugung neuer ästhetischer und sozialer Welten.

Das von Gebauer und Wulf entwickelte Mimesis-Konzept verhindert es also, soziale Aufführungen als das Produkt von solipsistischen Subjekten zu betrachten, indem es die Ideologie eines autonomen, selbstschöpferischen Ichs verwirft. Ihr Mimesis-Konzept lässt erkennen, dass die verherrlichende Rede vom kreativen Ego, das sich vollkommen aus sich selbst heraus entwirft, insofern unangebracht ist, da das Erzeugen von Welten nur aus bereits

²³¹ vgl.: ebd. / S.7

²³² Gebauer u. Wulf (1998a) / S.28

²³³ Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugen*, Frankfurt a.M., 1984 / S.19

²³⁴ Gebauer u. Wulf (2003) / S.7 ff.

existierenden Welten geschehen kann. Mimesis ist Bestandteil einer sozialen Praxis.²³⁵ Das Subjekt, das sich schaffen muss und durch sein Handeln eine Welt erzeugt, die seine Welt ist, nimmt entgegen der cartesianischen Tradition dabei Bezug auf andere Subjekte. Diese übermitteln ihm Bilder, Modelle, Beispiele, Vorbilder u.ä., auf die es sich bezieht und die es zumeist ohne kognitive Prozesse in sein Handeln integriert.²³⁶ Es muss sich dabei jedoch nicht ausschließlich um lebende Vorbilder handeln. Mimetische Relationen können sich auch auf Welten richten, welche von Kunst, Dichtung und Wissenschaft produziert worden sind.²³⁷ Nach Gebauer und Wulf kann Mimesis als ein Dazwischen verstanden werden. Mimesis spannt sich auf zwischen einer symbolisch erzeugten Welt und einer anderen. Dadurch bekommt Mimesis einen Zwischencharakter.²³⁸ Beide Welten sind wegen ihrer mimetischen Verknüpfung aufeinander angewiesen. Die zweite Welt bezieht sich auf die erste Welt und ist dieser (zumindest im logischen Sinn) nachgeordnet. Es stellt jedoch eine Vereinfachung eines mimetischen Verhältnisses dar, wenn angenommen wird, dass die erste Welt durch die Bezugnahme der zweiten auf sie vollkommen unberührt bliebe. Narrative Deutungen, z.B. von Historikern oder Psychoanalytikern, wirken nachdrücklich auf das ein, was sie berichten oder analysieren.²³⁹ Gebauer und Wulf ist es gelungen zu zeigen, dass Mimesis weit davon entfernt ist, sich auf Imitation zu beschränken. Mimetische Handlungen implizieren auch individuelle Veränderungs- und Gestaltungsmöglichkeiten.

Foucaults Verständnis von Subjektwerdung und Gestaltung des Selbstverhältnisses ist anschlussfähig an den Mimesis-Begriff von Gebauer und Wulf, da es keineswegs der Fall ist, dass Foucault die Annahme des Geformt-Werdens des Subjektes durch Machtverhältnisse zu Gunsten einer selbstschöpferischen Existenzweise des Subjekts ausblendet. Wenn Foucault als Philosoph der Selbsterschaffung des Subjekts auftrat, dann huldigte er keinem völlig autonomen Subjekt, welches in der Lage wäre, einen strikt individuellen Entwurf von sich anzufertigen. Das Selbstverhältnis des Subjekts sollte nach Foucault vielmehr als eine schöpferische Tätigkeit im Sinne Nietzsches angesehen werden, der ebenfalls nicht von einer grenzenlosen Selbstmächtigkeit des Subjekts träumte.

In einem späten Interview äußerte Foucault, dass sein Subjektdenken vom Aphorismus 290 in Nietzsches Lebenskunst-Buch *Die Fröhliche Wissenschaft* beeinflusst wurde.²⁴⁰ Nietzsche postulierte dort: „Eins ist Noth. – Seinem Charakter `Stil geben´ - eine große und seltene

²³⁵ Gebauer u. Wulf (1998a) / S.431 ff.

²³⁶ Gebauer u. Wulf (2003) / S.101 ff.

²³⁷ vgl.: ebd. / S.112

²³⁸ vgl.: ebd. / S. 38 u. 114

²³⁹ vgl.: ebd. / S.115

²⁴⁰ Foucault, Michel: *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, in: Dits et écrits IV / S.618

Kunst!“²⁴¹ Mit der Verwendung des Ausdrucks `Stil` wollte Nietzsche darauf hinweisen, dass alles Gestalten untrennbar mit Stilisierung verbunden ist. Diesen Aspekt des Modus einer Gestaltung wollte Nietzsche hinsichtlich der Subjektconstitution in den Vordergrund rücken. Und Foucault tat es Nietzsche gleich, wenn er auf einer stilistischen Formgebung der subjektiven Praxis bestand: „stylisation du rapport à soi-même, style de conduite, stylisation du rapport aux autres.“²⁴² Das ästhetische Verhalten des Subjekts, zu dem Nietzsche mit seinem Plädoyer für den Stil aufforderte, stellte für ihn jedoch keinen reinen Selbstzweck dar. Das sogenannte l’art pour l’art, so gerechtfertigt es für die Kunst sein mag, galt für ihn nicht, wenn es um die Selbstgestaltung des Subjekts geht. Nietzsche orientierte sich hinsichtlich des schöpferischen Prinzips an der Kunst und den Künstlern, aber er war sich sicher, dass bei den Künstlern für „gewöhnlich diese ihre feine Kraft“ versagt, „wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt.“²⁴³ Dem entgegen forderte Nietzsche, dass das Subjekt der „Dichter“ seines „Lebens“ sein soll, „und im Kleinsten und Alltäglichen zuerst.“ Im Vordergrund stand dabei, dass das Subjekt durch das Schaffen seiner selbst und seines Selbstverhältnisses eine Zufriedenheit mit sich erreicht. Darin sah Nietzsche einen wesentlichen Zweck dieser Selbstgestaltung. „Denn eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche – sei es nun durch diese oder jene Dichtung und Kunst: nur dann erst ist der Mensch überhaupt erträglich anzusehen! Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein, und sei es auch nur darin, dass wir immer seinen hässlichen Anblick zu ertragen haben. Denn der Anblick des Hässlichen macht schlecht und düster.“²⁴⁴ Aus Foucaults Sicht war das Selbstverhältnis – wie für Nietzsche – etwas, das Gegenstand einer Gestaltungsarbeit des Subjekts ist. Ihm kam es vor allem darauf an, dass ein Subjekt die Beziehungen, welche es zu sich selber hat, intensiviert und aufwertet: „enfin l’intensité des rapports à soi, c’est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d’action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de

²⁴¹ Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft* / S.530

Georg Simmel hat später eine genauere Definition von Stil erarbeitet, wenn er formulierte, dass gestalterische Akte nicht „unmittelbar hervorsprudeln, sondern in dem Augenblick ihres Offenbarwerdens ein Gewand umtun“ (Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M., 1996 / S.659).

²⁴² Foucault, Michel: *Le retour de la morale*, in: Dits et écrits IV / S.698

Im Hintergrund von Foucaults Überlegungen zur Stilgebung des Subjekts war auch eine kritische Distanzierung gegenüber Sartres Verständnis des Selbstverhältnisses des Subjekts präsent, der anstatt des Stilsbegriff den der Authentizität forcierte. Die Rede von einer authentischen Selbstconstitution war aus Foucaults Sicht aber aufgrund ihrer dezidierten Normativität nicht annehmbar (vgl. Foucault, Michel: *À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours*, in: Dits et écrits IV / S.617).

²⁴³ Nietzsche, Friedrich: *Fröhliche Wissenschaft* / S.538

²⁴⁴ ebd. / S.531

faire son salut.“²⁴⁵ Die Grundannahme aber, dass das Subjekt in ein Beziehungsgeflecht mit anderen Subjekten verwoben ist, welche ein Bestandteil der körperanthropologischen Fundierung ihres Denkens ist und die sich u.a. gegen die bewusstseinsphilosophische Tradition richtet, gaben Nietzsche und Foucault nicht auf, wenn sie als Philosophen der Selbsterschaffung des Subjektes auftraten. Nietzsche formulierte: „Es ist Mythologie zu glauben, dass wir unser eigentliches Selbst finden werden, nachdem wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück: sondern uns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! Nicht durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber! Die Erkenntniß hat bestenfalls den Werth eines Mittels!“²⁴⁶ Das Subjekt schafft sich nach Nietzsche nicht aus einem Zustand vereinsamer Innerlichkeit, sondern durch „Übung und ein Vorbild“. Nietzsche verwies darauf, dass die Selbstgestaltung des Subjekts Teil einer Praxis ist, die keinen solipsistischen Vollzug darstellt, sondern sich auf ein „Vorbild“ bezieht. Es kann davon ausgegangen werden, dass Nietzsche mit dem Ausdruck „Vorbild“ andere Subjekte und deren Produktionen meint. Vor dem Hintergrund des Mimesis-Konzeptes von Gebauer und Wulf ist es insofern möglich, von symbolischen Welten zu sprechen, die eine Vorbildfunktion für das Subjekt haben können. Ferner verstand Nietzsche diese Bezugnahme auf ein „Vorbild“ analog zur Arbeit des Bildhauers, der sein Werk anhand von Motiven kreiert. Grundlegende Merkmale des Mimesis-Konzeptes von Gebauer und Wulf werden also somit sichtbar. Die Beziehung, welche das produktive Subjekt zu Vorbildern herstellt, ist eine mimetische Relation. Wie ein „Bildhauer“, der beim Modellieren eines Werkes Bezug nimmt auf bereits existierende Welten, erzeugt sich nach Nietzsche auch das Subjekt durch Bezugnahme auf andere Subjekte und deren Anfertigungen. Die Ausgestaltung dieser Beziehung ist laut Nietzsche in Handlungsprozesse involviert und obliegt der Kreativität des Subjekts. Nietzsche deklarierte jedoch eine vollkommen individuelle Selbstgestaltung des Subjektes als „Mythologie“ und zeigte auf, dass die Selbstgestaltung des Subjekts an das Herstellen von Beziehungen zu Vorbildern mittels Praktiken gebunden bleibt.²⁴⁷

²⁴⁵ Foucault, Michel: *Le souci de soi*, Paris, 1984 / S.56

²⁴⁶ Nietzsche: *Nachlaß 1880-1882* / S.361

²⁴⁷ Dass Nietzsche das Subjekt nicht als ein völlig freischaffendes dachte, welches zu sich selbst kommt, indem es eine gänzliche Herauslösung aus allen bestehenden Lebenszusammenhängen anstrebt, lässt sich auch an dem Grundprinzip des „Pathos der Distanz“ erkennen, das eine wesentliche Rolle in seiner Moralkritik spielte. Das Subjekt erlangt nach Nietzsches „Pathos der Distanz“ eine Selbstmächtigkeit mittels Differenzierung und Abgrenzung gegenüber anderen Subjekten. Es bezieht sich in seinem Handeln also stets auf vorhandene Lebensformen, die ihm in einem negativen oder positiven Sinne als Vorlage für die Bildung seiner selbst dienen: „die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich *Pathos der Distanz* nenne, ist jeder *starken Zeit* zu eigen“ (Nietzsche: *Götzen-*

Auch für Foucault war die Selbstgestaltung des Subjekts eine soziale Praxis. Er war wie Nietzsche der Auffassung, dass die Subjekte, welche schöpferisch einen Entwurf von sich erzeugen, auf bereits existierende Symbolwelten handelnd Bezug nehmen. „En premier lieu, je pense effectivement qu’il n’y pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu’on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l’Antiquité, à partir, bien entendu, d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel.“²⁴⁸ Das Subjekt, welches sich selbst gestaltet, bleibt laut Foucault daran gebunden, auf bereits existierende symbolische Welten in der Gesellschaft Bezug zu nehmen. Anders kann sich Foucault ein Subjekt nicht vorstellen. Das Subjekt besitzt jedoch eine gewisse kreative Freiheit bei der Ausgestaltung dieser Beziehung. Diese Beziehung kann deshalb auch als eine mimetische Relation verstanden werden. Das Subjekt betreibt keine bloße Nachahmung des Vorgefundenen, sondern formt dieses in Eigenleistung.

Die Annahme von Foucault, dass das Subjekt durch Machtverhältnisse konditioniert wird, ist nicht nur als eine Dekonstruktion des Subjekts zu verstehen. Ebenso können seine Ausführungen zum Selbstverhältnis und zur Lebenskunst des Subjekts insofern nicht als ein Bruch in seinem Denken gedeutet werden, dass er dazu überging, das Subjekt als ein vollkommen omnipotentes und selbstschöpferisches zu konzipieren. Die vorangegangene Ausarbeitung der Übereinstimmungen zwischen Foucaults Subjektbegriff und grundlegenden Merkmalen des Mimesis-Konzeptes von Gebauer und Wulf hat dies deutlich

Dämmerung / S.138 (Hervorhebung im Orig.). Dieser Sachverhalt ist auch von Bourdieu erkannt worden. Denn Nietzsches „Pathos der Distanz“ gebrauchte Bourdieu, um die Grundzüge seiner mimetischen Handlungstheorie zu erörtern, auf der seine soziologische Untersuchung zu den unterschiedlichen Klassenhabitus aufbaut (vgl.: Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M., 1987 / S.288).

²⁴⁸ Foucault, Michel: *Une esthétique de l’existence*, in: Dits et écrits IV / S.733

Diese Abkehr Foucaults von einer Darstellung gesellschaftlicher Strukturen, die vor allem deren deterministischen Züge stark betont, lässt sich auch an seiner gewandelten Einstellung gegenüber Bildungseinrichtungen erkennen. Foucault stand später wesentlich weniger kritisch schulischen Einrichtungen gegenüber, wie das in *Surveiller et punir* der Fall gewesen ist. Eine Lehrer-Schüler-Beziehung muss aus seiner Sicht sogar notwendig eine Machtbeziehung sein, damit überhaupt erfolgreiches Lernen möglich ist. „Prenons aussi quelque chose qui a été l’objet de critiques souvent justifiées: l’institution pédagogique. Je ne vois pas où est le mal dans la pratique de quelqu’un qui, dans un jeu de vérité donné, sachant plus qu’un autre, lui dit ce qu’il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques; le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – où le pouvoir ne peut pas jouer et où il n’est pas mauvais en soi – les effets de domination qui vont faire qu’un gosse sera soumis à l’autorité arbitraire et inutile d’un instituteur, un étudiant sous la coupe d’un professeur autoritaire, etc“ (Foucault, Michel: *L’éthique du souci des soi comme pratique de la liberté*, in: Dits et écrits IV / S.727). Der Lehrer ist nach Foucaults Verständnis für den Schüler keine Person, die ihn willkürlich indoktriniert, sondern vielmehr übt er eine Vorbildfunktion aus und inspiriert ihn zu einer produktiven Aneignung von Wissen. Wenn Machtbeziehungen grundsätzlich von Offenheit gekennzeichnet sind, also die Form von strategischen Spielen annehmen, die Umkehrungen des Machtgefälles ermöglichen, indem sie strikte Einseitigkeiten vermeiden, dann sah Foucault in ihnen nichts Verwerfliches.

werden lassen. Foucault dachte das Subjekt nicht einerseits als ein durch seine soziale Umwelt geformtes und andererseits als ein selbsttätiges, welches sich ausschließlich aus sich selbst heraus gestaltet. Das Subjekt braucht hingegen nach Foucaults Auffassung eine Form, an der es sich bei seiner Selbstgestaltung orientieren kann. Die Selbstgestaltung des Subjekts bleibt an bereits existierende symbolische Welten gebunden. Das Geformt-Werden des Subjekts war aus Foucaults Sicht deshalb nicht nur negativ zu verstehen und die scharfe Trennung von Heteronomie und Autonomie verlor für ihn ihre Gültigkeit. Subjektivität bestimmt sich nach Foucault gerade durch Fremdbestimmtheit und kreative Aneignung des Fremden. Unter Kreativität verstand Foucault aber nicht kognitive Akte, die ausschließlich mit dem Verstand vollzogen werden, sondern vielmehr sinnlich-praktische, die eine körperliche Basis haben.

Foucaults Überlegungen zum Selbstverhältnis und der Lebenskunst des Subjekts sind also grundlagentheoretisch ausgearbeitet. Foucault geriet nicht in die Dilemmata von manchen aktuellen Subjektkonzeptionen, da er sich beim Umgang mit der handlungstheoretischen Dichotomie von Heteronomie und Autonomie nicht nur für eine Seite entschied. Foucaults spätes Subjektdenken ist deshalb auch nicht – wie Kersting ferner annimmt – kompatibel mit einer soziologischen Gegenwartsdiagnostik, welche „die Gesellschaft als hedonistische Gemengelage von Erlebnismilieus und Selbstverwirklichungsbiotopen betrachtet, als ein Mega-IKEA für selbstunternehmerische Bastelbiographien, und doch nur die eigene verbeamtete und pensionsgesicherte C4-Lebensstellung zum Muster dieser Individualisierungsexperimente nimmt.“²⁴⁹ Den Hintergrund von Kerstings Polemik bildet die Annahme, Foucault habe sich von einem „Freiheitsüberschwang“ leiten lassen, der gelungenes Leben als „postmodernen Optionalismus“ begreife.²⁵⁰ Gegen Kersting kann einerseits darauf verwiesen werden, dass Foucault mit der historischen Analyse gouvernementaler Regierungspraktiken gerade auf die Aufforderung zum Selbstmanagement und individuellen Lebensentwurf von administrativer Seite in modernen Gesellschaften aufmerksam machen wollte.²⁵¹ Aufgrund seiner Beschäftigung mit den Führungsbestrebungen der Gouvernamentalität war Foucault überhaupt erst auf die antiken Selbstpraktiken gestoßen. Mit dem bei diesen Selbstpraktiken zu findenden Prinzip der Selbstführung konnte aus seiner Sicht gegenüber den Regierungstechniken moderner Staaten Widerstand geleistet werden. Keineswegs können daher Foucaults Arbeiten über die Selbstpraktiken des Subjekts als ein Produkt des Zeitgeistes verstanden werden.

²⁴⁹ Kersting (2007) / S.29

²⁵⁰ ebd. / S.21

²⁵¹ vgl. dazu Kapitel 1.4

Andrerseits war Foucault zu geschickt, nicht die Bedeutung der Sozialisation und der damit einhergehenden Verkörperung des Sozialen zu vergessen, wenn er sich mit der Möglichkeit einer Selbstgestaltung des Subjekts auseinandersetzte. Die Lebensgeschichte war für ihn unbestreitbar das Wirkungsmächtige schlechthin. Denn mit ihr sieht sich das Subjekt in der selbstbildenden Praxis unweigerlich konfrontiert und sie kann nicht einfach abgeschüttelt werden. Vielmehr ist es oft ein Kraftakt, wenn das Subjekt sich mit den eigenen Lebenserfahrungen auseinandersetzt. Und einen solchen Kraftakt kann sich das Subjekt als eine Aufgabe stellen, die es zu bewältigen gilt, ohne dass es aber eine Garantie dafür gibt, dass sie gelingt. „Arracher jusqu’à sa propre enfance est un tâche de la pratique de soi.“²⁵² Die in der gegenwärtigen Individualisierungsdebatte kursierende Subjektkonzeption der sogenannten „Bastelexistenz“, welche Kersting mit Foucaults später Subjektauffassung vergleicht, steht aber eindeutig noch in der bewusstseinsphilosophischen Tradition, wie sie durch Descartes Subjektbegriff initiiert worden ist. Denn in dieser soziologischen Debatte wird Individualisierung verstanden als ein „zur Freiheit verurteiltes“ Leben“. Der „neo-existenzialistische“ Typ der „Bastelexistenz“ ist laut Ronald Hitzler ein Akteur, der darauf angewiesen ist, „die Drehbücher seines individuellen Lebens selber zu zeichnen, über seine Biographie, seine Persönlichkeit, sein Selbstverständnis selber Regie zu führen.“²⁵³ Somit verfiht Hitzler eine subjekttheoretische Position, wonach sich das Subjekt durch grenzenlose Eigendrehungen erschafft. Hitzler klammert offensichtlich aus, dass das Subjekt nicht nur aus seinen eigenen Leistungen besteht, sondern auch aus Schicksal, Zufälligkeiten und der Einwirkung von anderen. Foucault indes stellte sich das Subjekt nicht als ein isoliertes Individuum vor. Er betonte im Gegenteil, dass das Subjekt in seinem Handeln auf symbolische Welten bezogen bleibt, die von anderen hervorgebracht wurden. Die Selbstelaboration des Subjekts ist nach Foucault auf die Anwesenheit des in der sozialen Welt Gegeben angewiesen. Einerseits war es für Foucault also dieser Aspekt, der als unhintergebar gelten kann, wenn es um die Entstehung von Subjektivität geht. Und andererseits jener, dass die Anderen sich formgebend gegenüber dem Subjekt verhalten, wodurch dann für das Subjekt lebensgeschichtliche Erfahrungen generiert werden, die sich in seinen Körper einschreiben. Diese beiden subjekttheoretischen Aspekte – der mimetische und der körperanthropologische – sind es schließlich, die das Fundament bilden, auf dem Foucault seine Überlegungen zur Selbsterschaffung des Subjekts im Spätwerk darlegte.

²⁵² zitiert nach Gros, Frédéric: *Situation du cours*, in: Foucault (2001) / S.517

²⁵³ Hitzler, Ronald: *Bastelexistenz: Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*, in: Individualisierung in modernen Gesellschaften / hrsg. von Ulrich Beck u.a., Frankfurt a.M., 1994 / S.307

Aufgrund dessen kann angenommen werden, dass Foucault mit seinem späten Subjektdenken nicht in die Fallen der Bewusstseinsphilosophie tappte.

2. Kapitel: Das Problem der Legitimität von Kritik (1970 – 1977)

2.1 Die Entstehung der Habermas-Foucault-Debatte

Da die „Analytik der Macht“ von Anfang an mit einer Suche nach neuen Kritikformen verbunden war, ist Foucaults Einführung des Analyserasters der Strategie für Machtverhältnisse nicht nur aus sozialtheoretischer Perspektive in Frage gestellt worden. Erhebliche Bedenken gegenüber Foucaults „Analytik der Macht“ der 1970er Jahre wurden besonders ausgeprägt von moralphilosophischer Seite formuliert. Foucault ging es nämlich in dieser Phase seiner Machtanalysen vorrangig um die Wiederentdeckung der Praxiserfahrung der „Leute ohne Gemeinsinn“, jenes Wissen der psychisch Kranken, Gefängnisinsassen und randständigen Arbeiter. Mit einer auf dem neu entwickelten Analyseraster der Strategie basierenden genealogischen Geschichtsschreibung wollte Foucault die Aufmerksamkeit auf dieses Wissen lenken, das von Akteuren des wissenschaftlichen Feldes nicht (an)erkannt wurde, da diese den unaufhebbaren Zusammenhang zwischen Konflikten und der Entstehung von Wissen nicht hinreichend berücksichtigten oder gar leugneten. In der ersten Vorlesung am Collège de France im Jahr 1976 hat Foucault resümierend darauf hingewiesen: „Il s’agissait du savoir historique des luttes. Dans le domaine spécialisé de l’érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu’alors tenue en lisière“.²⁵⁴ Im Anschluss an Deleuze hat Foucault diese Wissensarten als „minoritär“ bezeichnet, um genau die Stellung zu kennzeichnen, die sie gegenüber den institutionellen Wissenschaftsstrukturen haben. „La réactivation des savoirs locaux – `mineurs`, dirait peut-être Deleuze – contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques“.²⁵⁵ Als eine soziale Kategorie war Wissen für Foucault der Schlüssel zum Verständnis von sozialer Ungleichheit. In der institutionell gesteuerten Beschäftigung mit Machtverhältnissen, wie etwa in einer Universität, im pädagogischen Apparat oder in einem theoretisch-kommerziellen Netzwerk wie der Psychoanalyse, werden Voraussetzungen im Hinblick auf die Beziehung zwischen Macht, Wissen und Erkenntnis gemacht, die Foucault strikt ablehnte. Das Wissen der „Leute ohne Gemeinsinn“ ist nach Ansicht Foucaults aufgrund des privilegierten Status von Wissenschaftlern und des Einsatzes

²⁵⁴ Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*, Paris, 1997 / S.9

²⁵⁵ ebd. / S.11

Deleuze hat zusammen mit Guattari die Begriffe „minoritär“ und „Minorität“ im philosophischen Kontext entwickelt, vgl. etwa: Deleuze, Gilles u. Guattari, Felix: *Kafka : Pour une littérature mineure*, Paris, 1975

von Machttheorien, welche vom Souveränitätsmodell bestimmt werden und die als wissenschaftlich gelten, zum Verstummen gebracht worden. Denn die „minoritären“ Wissensarten lassen sich nicht ohne Weiteres in eine Einstimmigkeit überführen. Gegenüber diesen etablierten Einrichtungen hat Foucault deshalb für eine lokale Form von Kritik plädiert. „Je crois que ce caractère essentiellement local de la critique indique, en fait, quelque chose qui serait une sorte de production théorique autonome, non centralisée, c'est-à-dire qui n'a pas besoin, pour établir sa validité, du visa d'un régime commun“.²⁵⁶ Das moralphilosophische Lager hat Foucaults Plädoyer für eine lokale Kritik lautstark in Frage gestellt, da er offensichtlich einen Kritikmodus befürwortete, der seine Gültigkeit nicht zwangsläufig anhand universalisierbarer Aussagen nachweisen muss.

Nancy Fraser hat mit ihrem 1981 erschienen Aufsatz die Debatte um die Normativitätsgrundlage der „Analytik der Macht“ angestoßen.²⁵⁷ Obwohl sie Foucaults Suspendierung der klassischen Legitimitätsproblematik und die empirische Ausrichtung seiner Machtanalysen zunächst positiv bewertet, sieht sie hinsichtlich der normativen Dimension seiner Untersuchungen dennoch einige offene Fragen und Defizite. „Clearly a number of these suppositions are mutually incompatible. Yet Foucault's work seems simultaneously to invite all of them. He tends to assume that his account of modern power is both politically engaged and normatively neutral. At the same time, he is unclear as to whether he suspends all normative notions or only the liberal norms of legitimacy and illegitimacy. To make matters worse, Foucaults sometimes appears not to have suspended the liberal norms after all, but rather to be presupposing them“.²⁵⁸ Für Fraser ist nicht klar, ob Foucault ein bestimmtes normatives Legitimitätsmodell ablehnt oder sich strikt jedem Begründungsversuch verweigern will. Foucault hätte aus ihrer Sicht diese Problematik aber vermeiden können, wenn er die normativen Maßstäbe seiner Machtanalysen deutlicher dargelegt hätte. „Clearly what Foucault needs and needs desperately are normative criteria for distinguishing acceptable from unacceptable forms of power.“²⁵⁹ Aufgrund dieses Mangels werden für Fraser Foucaults Machtanalysen letztlich von einer normativen Mehrdeutigkeit bestimmt. Der eindeutig normativ ausgerichtete Ansatz von Habermas ist laut Fraser indes kompetent genug, um solche Unklarheiten adäquat vermeiden zu

²⁵⁶ ebd. / S.8

²⁵⁷ Fraser, Nancy: *Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions*, in: *Praxis International*, Vol.1, 1981 / S.272-287

²⁵⁸ ebd. / S.273

²⁵⁹ ebd. / S.286

können.²⁶⁰ Ohne Schwierigkeiten konnte deshalb Habermas Frasers Kritik an Foucault in seiner eigenen Interpretation von dessen Werk auch aufnehmen.

In einer Auseinandersetzung mit der französischen Nachkriegsphilosophie, die er im Rahmen seiner Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* darlegte und welche einen erheblichen Einfluss auf die internationale Diskussion um Foucaults Werk ausübte, stimmt Habermas mit der Einschätzung von Fraser insofern überein, dass er bei Foucaults „Konzept der Macht“ auch einen „Kryptonormativismus“ vorliegen sieht.²⁶¹ Wie Fraser ist auch Habermas davon überzeugt, dass die Ursache für diesen „Kryptonormativismus“ in Foucaults Zurückweisung universal verbindlicher Geltungen als Grundlage von Kritik zu finden ist. Habermas geht allerdings noch einen Schritt weiter als Fraser. Foucaults Machtanalysen sind für ihn nicht nur normativ unterbestimmt oder mehrdeutig. Da Foucault den etablierten machttheoretischen Ansätzen und institutionalisierten Forschungsprojekten unterstelle, spezifische Wissensarten zu missachten, begibt er sich aus Habermas´ Sicht letztlich sogar in ein „relativistisches Selbstdementi“.²⁶² Nur auf der Basis eines Paktes mit dem disqualifizierten Wissen könne Foucault nämlich „keine Überlegenheit nach Maßgabe von Wahrheitsansprüchen geltend machen, die die lokalen Übereinkünfte transzendieren“ würden. Habermas formulierte weiter: „Wer die theoretische Avantgarde von heute besiegt und die bestehende Hierarchisierung des Wissens überwindet, stellt selbst die theoretische Avantgarde von morgen, errichtet selbst eine neue Hierarchie des Wissens“.²⁶³ Wenn Kritik sich allein als Gegenmacht formiert, fehlt ihr nach Habermas´ Verständnis jegliche Möglichkeit zu einer universal begründbaren Legitimität. Denn wer Macht nur durch Gegenmacht bekämpfen will, bleibt im Bannkreis der Macht gefangen. Foucaults Anspruch mittels strategischer Interventionen bestehende Wissensstrukturen wegen ihrer Machtwirkungen entlarven und verdrängen zu dürfen, ist nach Habermas insofern zum Scheitern verurteilt, da Foucault mit dieser Verfahrensweise quasi selbst nichts anderes ausübt, wie eben die Instanzen, gegen die er sich wenden will. Habermas geht davon aus, dass Foucault dieses „Dilemma“ zwar auch selbst erkannt hat; Foucault sei aber nicht in der Lage gewesen, einen Ausweg aus seiner relativistischen Positionierung zu finden, die für

²⁶⁰ ebd. / S.286

²⁶¹ vgl.: Habermas (1988b) / S.331 ff.

Einen Überblick über die Habermas-Foucault-Debatte, an der sich verschiedene Anhänger von beiden Autoren beteiligt haben, verschafft auch der von Michael Kelly herausgegebene Sammelband (vgl.: *Critique and Power* (1998)). Es wird sich in diesem Kapitel der Arbeit auf den Stand der Debatte vor Veröffentlichung des Foucault Aufsatzes *Que-est ce la critique?* konzentriert, in dem Foucault sich in die kantische Tradition der Aufklärung stellte und der eine Neuausrichtung der Debatte um den ethisch-politischen Ort von Foucaults Philosophie auslöste. Bezüglich der Diskussion über Foucaults späteren Rekurs auf Kant vgl. Kapitel 3.1.

²⁶² Habermas (1988b) / S.330

²⁶³ ebd. / S.330

Habermas in normativer Hinsicht äußerst unbefriedigend ist. So blieb Foucault aus Habermas' Sicht nichts anderes übrig, als diesen „kämpferischen Perspektivismus“ mit Hilfe einer Nietzsche-Rezeption zu rechtfertigen. Nach Habermas werden Foucaults Machtanalysen deshalb nur von „Parteilichkeit“ und „bekennendem Irrationalismus“ bestimmt.

Die sogenannte Habermas-Foucault-Debatte dreht sich also vorrangig um die Frage, ob die kritische Sichtweise auf die soziale Welt, welche Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre enthält, in normativer Hinsicht legitimierbar ist. Einig sind sich die Foucault-Kritiker auf der Seite Habermas' letztlich darin, dass es Foucaults Machtanalyse an einer normativen Eindeutigkeit mangelt, da für ihn unaufhebbare strategische Beziehungen in allen gesellschaftlichen Bereichen bestehen und Kritik deshalb auch nur mittels Gegenmacht vollzogen werden kann. Gesellschaftskritik muss aber für diese Autoren, welche die „Analytik der Macht“ aus einem moralphilosophischem Blickwinkel in Frage stellen, einen normativen Gehalt vorweisen können. Das bedeutet genau, dass ein gesellschaftskritisches Unternehmen auf der Basis von universalisierbaren Aussagen durchgeführt werden muss. Als Alternative zu Foucaults lokal und parteilich motiviertem Kritikmodus präferieren sie daher die von Habermas entwickelte Diskursethik. Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, dass die Habermas-Foucault-Debatte generell – wie Michael Kelly bemerkt – sehr einseitig ausgerichtet ist: „the amount of discussion by each philosopher about the other was unintentionally lopsided in Habermas' favour. He devoted two chapters of *The Philosophical Discourse of Modernity* to Foucault, but the book was published after Foucault's death and thus received no reply [...] the effect of this lopsidedness is that the debate is too often construed in Habermasian terms“.²⁶⁴ Eine normativ gerechtfertigte Gesellschaftskritik lässt sich für die moralphilosophischen Kritiker Foucaults letztlich nur realisieren im Medium verständigungsorientierten Handelns und vor diesem Hintergrund interpretieren sie auch Foucaults Machtanalysen.

²⁶⁴ Kelly, Michael: *Introduction*, in: *Critique and Power* (1998) / S.4

2.2 Die Habermas-Foucault-Debatte aus philosophie-historischer Perspektive

„Die Sophisten streifen an die erste Kritik der Moral, die erste Einsicht in die Moral. Sie stellen die Mehrheit (die lokale Bedingtheit) der moralischen Werthurteile neben einander“.²⁶⁵

Eigentlich stellte Foucault schon selbst die Weichen für die Debatte um den normativen Status seiner Machtanalysen in den 1970er Jahren. Bereits im Umfeld der Entstehung von *Survieller et punir* wies Foucault darauf hin, dass das Heraufkommen des Platonismus in epistemologischer und machttheoretischer Hinsicht gewisse Folgen hatte. Im Rahmen der Entwicklung des Analyserasters der Strategie für Machtverhältnisse distanzierte er sich darum scharf von den platonischen Grundannahmen. „Avec Platon commence un grand mythe occidental: qu’il renonce au pouvoir. Là où savoir et science se trouvent dans leur vérité pure, il ne peut plus y avoir de pouvoir politique, ce grand mythe doit être liquidé. [...] Le pouvoir politique n’est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir“.²⁶⁶ Foucaults Auseinandersetzung mit der Wirkungsmächtigkeit des Platonismus, die seit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France für ihn Thema war, kulminierte dann in den Vorlesungen, welche er 1976 im Collège de France hielt und die erst 1997 vollständig unter dem Titel *Il faut défendre la société* erschienen sind.²⁶⁷ Den Foucault-Kritikern aus dem moralphilosophischen Lager waren diese Vorlesungen offensichtlich nur teilweise bekannt. Insofern beruht die Debatte über Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre in gewisser Weise auf einem nicht aktuellen Stand der Edition von Foucaults Werk. Insbesondere an Foucaults Ausführungen in den Vorlesungen vom 21. und 28. Januar 1976 ist nämlich erkennbar, wie stark sich seine Bezugnahme auf den Streit zwischen Sokrates und den Sophisten selbst auf politische Motive zurückführen lässt. Die Vorwürfe aus dem moralphilosophischen Lager gegenüber Foucaults Machtanalysen der 1970er Jahre sind damit zwar nicht gänzlich hinfällig. Aber unter einer Einbeziehung der posthum veröffentlichten Vorlesungen Foucaults wird deutlich, dass die Debatte um den normativen Stellenwert von Foucaults Kritikverständnis letztlich unter falschen Prämissen geführt wird. Es ist unangebracht, dass Foucaults Position unter einem derart starken Rechtfertigungszwang steht. Selbst in

²⁶⁵ Nietzsche: *Nachlaß 1887-1889* / S.292

²⁶⁶ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits II* / S. 570

²⁶⁷ 1990 sind zwar schon Foucaults Vorlesungen am Collège de France von 1976 in Italienisch unter dem Titel *Difendere la società* erschienen. Für die erste Phase der Habermas-Foucault-Debatte, die Anfang der 1980er Jahre begonnen hat, ist dieser Sachverhalt jedoch irrelevant. Zu Lebzeiten Foucaults sind quasi nur die Vorlesungen vom 7. und 14. Januar herausgegeben worden. Insbesondere Habermas bezieht sich in seiner Foucault-Interpretation auf die deutsche Übersetzung der Vorlesungen vom 7. und 14. Januar (vgl. zu dieser Textgrundlage von Habermas den Sammelband: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht : Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, 1978).

Foucault-Interpretationen, die Foucault gegenüber Habermas verteidigen, wird Foucault oft so dargestellt, als ob er in normativer Hinsicht eine Bringschuld habe. Foucault vertrat jedoch eine Position, die keineswegs minderwertiger im Vergleich zu der von Habermas ist. Es ging Foucault um die Reaktivierung von Aussagen, welche auf Praxiserfahrungen beruhen, die in der politisch-sozialen Ordnung, welche durch den „philosophisch-juridischen Diskurs“ konstituiert worden ist, keinen Platz finden konnten.²⁶⁸ Da das grundlegende Prinzip des „philosophisch-juridischen Diskurses“ darin besteht, politische Interaktionen von Subjekten anhand eines idealen Schemas zu messen, absorbiert er Berichte von verlorenen Kämpfen. Im Wissen der „Leute ohne Gemeinsinn“ schlummerte jedoch laut Foucault die Erinnerung an verpasste Chancen, welche es nach dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ eigentlich nicht geben kann, da Recht nach dessen Logik durch einen kooperativen Umgang der Subjekte miteinander geschaffen wird, die ihre Besonderung gegeneinander aufgegeben haben.

Foucault wollte deshalb ein degradiertes und ausgegrenztes Legitimitätsprinzip wiederbeleben, das in der Sophistik wurzelt. Im Umfeld der Entstehung von *Surveiller et punir* formulierte Foucault: „Et le problème est de réintroduire la rhétorique, l’orateur, la lutte du discours à l’intérieur du champ de l’analyse; non pas pour faire, comme les linguistes, une analyse systématique des procédés rhétoriques, mais pour étudier le discours, même le discours de vérité, comme des procédés rhétoriques, des manières de vaincre, de produire des événements, de produire des décisions, de produire des batailles, de produire des victoires. Pour ‘rhétoriser’ la philosophie“.²⁶⁹ Es war für Foucault zweifelhaft, von der Möglichkeit eines Zustandes konfliktfreier Koexistenz auszugehen, da politische Subjekte im rhetorischen Sinne das Ziel verfolgen, ihre Anliegen erfolgreich durchzusetzen. Indem Foucault an die Sophistik anknüpfte, stand für ihn fest, dass Kritik nicht im Namen einer neutralen Wahrheit spricht, sondern explizit parteiisch ist. Er ging davon aus, dass nur eine parteiische Sicht als kritische Waffe gegen gesellschaftliche Zustände eingesetzt werden kann, um diese zu transformieren. Foucault wollte mit der Analyse der Machtverhältnisse durch den Gegensatz der Strategien darauf hinweisen, dass eine Betrachtung von gesellschaftlichen Zuständen sich immer nach Maßgabe von Parteilichkeit vollziehen sollte. Kritik lässt sich für Foucault nicht von einem allgemein akzeptierten Standpunkt aus formulieren, da für ihn bekanntlich kein machtfreies Außen existiert. Die Macht der Meinung kann nur an der Gegenmeinung gebrochen werden, da keine außerhistorische Argumentation möglich ist. In der Vorlesung vom 21. Januar 1976 am Collège de France hat

²⁶⁸ vgl. dazu Kapitel 2.1

²⁶⁹ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits II* / S.634

Foucault deshalb das rhetorische Kritikverständnis gegenüber dem des „philosophisch-juridischen Diskurses“ explizit abgegrenzt. „Le rôle de celui qui parle, ce n'est donc pas le rôle du législateur ou du philosophe, entre les camps, personnage de la paix et de l'armistice, en cette position qu'avaient rêvée déjà Solon et encore Kant. S'établir entre les adversaires, au centre et au-dessus, imposer une loi générale à chacun et fonder un ordre qui réconcilie : ce n'est pas de tout cela qu'il s'agit.“²⁷⁰ Foucault verdeutlichte bei seiner Thematisierung des Initialstreits der Philosophiegeschichte vor dem Hintergrund von dessen Stellenwert für die Begründung von Legitimität eindringlich, wie unterschiedlich die Auffassung von Platonismus und Sophistik diesbezüglich war. Während in der Sophistik die Momente des Dissens und des Widerstreits bei der Bewältigung des öffentlichen Lebens im Vordergrund standen, konnte für Platon das Verhandeln von Anliegen überhaupt erst in seiner Beziehung zu praxisübergeordneten Instanzen – den Ideen – verständlich werden. Platon ging es um das Verlassen von Praxiskontexten zugunsten externer Richtpunkte.²⁷¹ Damit konstituierte er die wesentliche Legitimitätsbedingung des „philosophisch-juridischen Diskurses“: politische Verhandlungsprozesse sollen anhand von praxisentzogenen Maßstäben – wie beispielsweise Idee, Vernunft, Norm oder Konsens – geschlichtet werden.

Solche, den sozialen Vorgängen quasi äußerlichen Maßstäbe, wies Foucault jedoch mit der Reaktivierung des „historisch-politischen Diskurses“ als Legitimitätsgrundlage massiv zurück. Foucault wollte mit dem Rekurs auf die Sophisten einen Kritiktypus aufzeigen, der nicht etwa auf universelle Zustimmung als Rechtfertigungsgrund angewiesen ist. Ein wesentlicher Faktor für die Bedeutsamkeit von Kritik war aus Foucaults Sicht einerseits die soziale Position desjenigen, der sie formuliert und andererseits die Situation, in der sie geäußert wird. Foucault ging schließlich davon aus, dass Kritik nur in asymmetrischen Verhältnissen ihre Gültigkeit erweisen kann. „Il s'agit, plutôt, de poser un droit frappé de dissymétrie, de fonder une vérité liée à un rapport de force, une vérité-arme et un droit singulier. Le sujet qui parle est un sujet – je ne dirais même pas polémique – guerroyant.“

²⁷⁰ Foucault (1997) / S.46

Später wird Foucault auch Habermas explizit dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ zuordnen, indem er auf dessen Suche nach einer transzendentalen Begründung von Ethik hinweist. „En fait, le problème de Habermas est après tout de trouver un mode transcendantal de pensée qui s'oppose à toute forme d'historicisme“ (Foucault, Michel: *Espace, savoir et pouvoir*, in: *Dits et écrits IV* / S.280). Dieser Umstand soll jedoch nicht als ein ausreichender Beleg dazu dienen, um Habermas als einen Repräsentanten des „philosophisch-juridischen Diskurses“ deklarieren zu können. Vielmehr soll im Folgenden der Modus untersucht werden, mit dem Habermas sich der Philosophiegeschichte zuwendet, um sein Verhältnis zu diesem Diskurs adäquat zu klären.

²⁷¹ Dies zeigt sich besonders deutlich an Platons Reaktion auf den Homo-Mensura-Satz des Protagoras in den *Nomoi*. „Gott ist uns das Maß aller Dinge und zwar vielmehr als – wie man behauptet – irgendein Mensch“ (Platon: *Nomoi*, *Sämtliche Werke*, Band 4 / 716c). Für Platon ist nicht der handelnde Mensch maßgeblich. In seinem Deus-Mensura-Satz ist es vielmehr die jeder menschlichen Tätigkeit übergeordnete Instanz schlechthin: Gott.

C'est là un des premiers points par lesquels ce type-là de discours est important, et introduit une déchirure sans doute dans le discours de la vérité et de la loi tel qu'il était tenu depuis des millénaires, depuis plus d'un millénaire".²⁷² Foucault nahm an, wenn Einigung das Ziel von politischen Auseinandersetzungen sein soll, dass dann partikuläre Belange im Ergebnis nicht hinreichend berücksichtigt werden. Die Fetischisierung von Konsens als Legitimitätsgrundlage war für ihn Bestandteil einer rücksichtslosen Gesinnung. Foucault sah die Verabsolutierung allgemeiner Zustimmung als Legitimitätsgrundlage mit Autoritätsansprüchen und Gewaltakten von bestimmten Akteuren verbunden, da dieses Modell mit einer Tabuisierung und Ablehnung von Streit einhergeht, die selbst auch Ausdruck einer Strategie ist. Foucault wollte daher eine Mikropolitik konstituieren, welche die Politik nicht denen überlässt, die vorgeben im Namen einer legitimierten Souveränität zu sprechen. Denn wenn Subjekte ihre Rechte einfordern, haben sie unter den Legitimitätsbedingungen, die von Anhängern und Vertretern des „philosophisch-juridischen Diskurses“ gesetzt werden, letztlich keine wirkliche Chance, angemessen gehört zu werden. Foucault lehnte aus diesen Gründen das Rechtsverständnis des „philosophisch-juridischen Diskurses“ strikt ab und plädierte für ein „asymmetrisches Recht“, das seinen Geltungsanspruch nicht auf Einmündigkeit zurückführen muss. Dass eine bestimmte Angelegenheit unter den Argumentierenden eines Gemeinwesens für erledigt gehalten wird, weil es angeblich zu einem gegenseitigen Einvernehmen gekommen ist und triftige Einwände somit entfallen, ist nach diesem Rechtsverständnis äußerst fragwürdig. Werden hingegen asymmetrische Verhältnisse als Rechtsbedingung vorausgesetzt, dann widersetzt sich einer dem, was aus universalistischer Perspektive offiziell als legitim zu gelten hat und dies stellt gerade eine Geburtsstätte politischer Innovation dar. Da Foucault dachte, dass Geltungsansprüche niemals die völlige Zustimmung aller Subjekte erlangen können, war für ihn der Einsatz des asymmetrischen Rechtsprinzips insofern ein wirksames Korrektiv gegenüber politischen Verkrustungen.

Habermas macht – unabhängig von seiner Auseinandersetzung mit Foucaults Werk – in den Vorlesungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* Bemerkungen zu philosophiegeschichtlichen Entwicklungslinien, die eine klare Auskunft darüber geben, wie anders er die Begründungsproblematik auslegt, von der Foucault eindringlich berichtet. Er bezieht sich zwar nicht wie Foucault unmittelbar auf das Verhältnis zwischen Platonismus und Sophistik, aber für ihn steht auch fest, dass es seit der Antike zwei fundamental verschiedene Möglichkeiten gibt, politische Legitimität zu denken. Philosophiehistorisch

²⁷² Foucault (1997) / S.46

weniger präzise als Foucault verweist Habermas in diesem Zusammenhang auf die Beziehung zwischen platonischer Metaphysik und vorsokratischem Materialismus. Damit thematisiert er aber im Prinzip die gleiche Begründungsproblematik, wie Foucault es mit seiner Gegenüberstellung des „philosophisch-juridischen“ und des „historisch-politischen Diskurses“ tat, die er aus dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten ableitete. Denn Demokrits Materialismus repräsentiert für Habermas auch die Auffassung, die Foucault historisch vor allem mit der Sophistik in Verbindung brachte: Das politische Leben wird maßgeblich von strategischen Handlungsweisen der Subjekte bestimmt. Habermas schreibt darüber folgendermaßen: „Die Philosophiegeschichte wird seit Plato und Demokrit von zwei gegenläufigen Impulsen beherrscht. Die einen arbeiten die transzendierende Macht der abstrahierenden Vernunft und die emanzipierende Unbedingtheit des Intelligiblen rücksichtslos heraus, während die anderen den eingebildeten Purismus der Vernunft materialistisch zu entlarven suchen“.²⁷³ Habermas ergreift nun nicht für einen der beiden Ansätze aus politischen Motiven Partei, obwohl auch für ihn die „rücksichtslose“ Ausschließlichkeit, mit welcher das metaphysische Denken verfährt, bedenklich zu sein scheint. Er will sich vielmehr einer Parteinahme enthalten, da für ihn der materialistische Ansatz nicht minder radikal vorgeht wie der metaphysische. Einen Ausweg aus dem antagonistischen Verhältnis zwischen metaphysischen und materialistischen Ansätzen sieht Habermas aber in einer dialektischen Vermittlung: „Demgegenüber hat das dialektische Denken die subversive Kraft des Materialismus in Dienst genommen, um die falsche Alternative zu unterlaufen. Auf die Austreibung alles Empirischen aus dem Reich der Ideen antwortet es nicht bloß mit der höhnischen Reduktion der Geltungszusammenhänge auf die Mächte, die hinter ihrem Rücken triumphieren“.²⁷⁴ Somit wählt Habermas – anders als Foucault – durch seine Befürwortung der dialektischen Methode einen dritten Weg: er problematisiert nicht wie Foucault die Ausschlussmechanismen des Platonismus vor dem Hintergrund einer engagierten Reaktivierung seines Widerparts oder entschließt sich für eine Verteidigung der metaphysischen Tradition, sondern ihm kommt es auf eine Aufhebung der gegensätzlichen Standpunkte mittels der Dialektik an.

Für Foucault stellte eine dialektische Aufhebung dieser gegensätzlichen Auffassungen aber nur eine scheinbare Lösung dar. Denn er war der Ansicht, dass die Dialektik eine Methode ist, die zum „philosophisch-juridischen Diskurs“ gehört. Im dialektischen Verfahren ist deshalb der „historisch-politische“ gegenüber dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ nicht gleichberechtigt. Der „historisch-politische Diskurs“ wird im dialektischen

²⁷³ Habermas (1988b) / S.376

²⁷⁴ ebd. / S.376

Verfahren mit Bedingungen konfrontiert, die für ihn inakzeptabel sind. Die verfahren-internen Bedingungen sind nämlich von der gleichen Natur, wie die Mechanismen, welche der „philosophisch-juridische Diskurs“ aktiviert, um den „historisch-politischen Diskurs“ gänzlich auszugrenzen. Wenn der „historisch-politische Diskurs“ in das dialektische Verfahren eintritt, werden letztlich die für ihn konstitutiven Praxiserfahrungen eliminiert. „La dialectique peut bien apparaître, au premier regard, comme le discours du mouvement universel et historique de la contradiction et de la guerre, mais je crois qu'en fait elle n'en est pas du tout la validation philosophique. Au contraire, il me semble qu'elle a plutôt joué comme sa reprise et son déplacement dans la vieille forme du discours philosophico-juridique. [...] Enfin, la dialectique assure la constitution, à travers l'histoire, d'un sujet universel, d'une vérité réconciliée, d'un droit où toutes les particularités auraient enfin leur place ordonnée. La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises – ce que j'essaierai de vous montrer – comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constant, une proclamation et une pratique de la guerre sociale“.²⁷⁵ Die Dialektik operiert mit einer Logik, deren Ziel es ist, alle Widersprüche in einer endgültigen Form von Rationalität unterzubringen. Deswegen stellte sich Foucault mit seiner Distanzierung gegenüber dem Wahrheitsverständnis der Dialektik in die Tradition des sophistischen Praxisdenkens. Denn es ist die Logik des Widerspruchs, welche die Sophisten grundsätzlich ablehnten, da sie sich ihrer totalisierenden Effekte durchaus bewusst waren. „D'ailleurs, ils [les sophistes] ont beaucoup joué de cette matérialité du discours, puisqu'ils ont été les premiers à jouer de toute cette contradiction, de ces paradoxes dont les historiens ensuite se sont délectés“.²⁷⁶ Die Sophisten wollten übliche Meinungen mittels ihrer rhetorischen Techniken provozieren und ins Wanken bringen, damit ein Terrain für andere Meinungen entstehen konnte. Dazu hatten sie insbesondere die Technik der Bildung von Paradoxien entwickelt.

Habermas sieht aber in der Dialektik nicht nur eine Methode, welche für ihn aus philosophie-historischer Perspektive eine interessante Option wäre, die seit der Antike bestehende Begründungsproblematik zu lösen. Sie ist darüber hinaus auch eine wesentliche Komponente von Habermas' eigener Theoriebildung. „Die Theorie des kommunikativen Handelns sieht vielmehr die Dialektik von Wissen und Nichtwissen eingebettet in die

²⁷⁵ Foucault (1997) / S.50

²⁷⁶ Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits II* / S.633 (Ergänzung von A.F.)
Inwiefern Nietzsches anti-dialektisches Denken in der Sophistik verwurzelt ist vgl.: Lyotard (2004)

Dialektik von gelingender und misslingender Verständigung.“²⁷⁷ Im Sinne Foucaults ist Habermas ein Repräsentant des „philosophisch-juridischen Diskurses“, da er eine Methode bezüglich der Frage nach der Legitimität von politischen Verhandlungsprozessen anwendet, die nach Foucault diesem Diskurs zugerechnet werden kann. Bei dieser Kategorisierung von Habermas vor dem Hintergrund von Foucaults Verständnis der Dialektik interessiert deshalb auch weniger die Fragestellung, ob sich in Habermas Denken einzelne, typisch metaphysische Grundannahmen unmittelbar finden lassen. Richard Rorty wies bezüglich dieser Frage schon energisch daraufhin, dass bei Habermas´ Sprachverständnis eine „unerfreuliche Bindung an die logozentrische Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen“ vorliegt.²⁷⁸ Für Rorty war das letztlich mit einer „Wiederkehr des Essentialismus“ in Habermas´ Denken verbunden, da er in dieser Unterscheidung „Überreste von Platons Besessenheit“ sah, die Vorstellung durchzusetzen, dass das „Universelle“ eine „Fluchtmöglichkeit bietet von dem, was einzeln, zeitlich und bedingt ist.“ Auch Daniel C. Henrich geht davon aus, dass Habermas seinem eigenen Anspruch, eine konsequente

²⁷⁷ Habermas (1988b) / S.377

Horkheimer hatte schon in den 1950er Jahre bei Habermas eine dialektische Art der Theoriebildung erkannt und ihn deshalb am Frankfurter Institut für Sozialforschung gerne als den „dialektischen Herrn H.“ bezeichnet (vgl. dazu: Charim, Isolde: *Die Trümmerfrau der deutschen Philosophie*, in: taz, 18.07.2009 / S.3). Diesem Diktum ist Habermas gewissermaßen treu geblieben, denn die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist ebenso wesentlich dadurch zustande gekommen, dass Habermas versucht hat, große und konträre Theorietraditionen miteinander zu verbinden. Joas hat in diesem Kontext treffend von der „unglücklichen Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“ gesprochen (vgl.: Joas, Hans: *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*, in: *Kommunikatives Handeln : Beiträge zu Jürgen Habermas´ „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a.M., 1986 / S.144-176). Aber auch in neueren Texten zeigt sich deutlich Habermas´ dialektische Arbeitsweise. Im Zusammenhang etwa einer Auseinandersetzung mit der Willensfreiheitsproblematik angesichts gegenwärtiger Tendenzen in der Hirnforschung plädiert Habermas für eine dialektische Vermittlung der kantischen Transzendentalphilosophie mit Darwins Evolutionstheorie: „Heute möchten wir ohne [...] metaphysische Hintergrundannahmen auskommen. Dann müssen wir aber das, was wir von Kant über die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis gelernt haben, mit dem, was uns Darwin über die natürliche Evolution gelehrt hat, in Einklang bringen“ (Habermas, Jürgen: *Freiheit und Determinismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 52, Heft 6, 2004 / S.872). Und ebenso bemüht sich Habermas um eine dialektische Versöhnung von „Aufklärungsfundamentalismus“ und „Multikulturalismus“ in den Diskussionen über den angemessenen Umgang mit Religionsgemeinschaften in der modernen Welt (vgl.: Habermas, Jürgen: *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Jg. 53, Heft 4, 2008 / S.33-46).

²⁷⁸ vgl.: Rorty, Richard: *Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 42, Heft 6, 1994 / S.982

Insbesondere an Habermas´ Definition von Argumenten, die er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dargelegt, wird die Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen offensichtlich, welche Rorty bei ihm vermutet. „Argumente sind diejenigen Mittel, mit deren Hilfe die intersubjektive Anerkennung für den zunächst hypothetisch erhobenen Geltungsanspruch eines Proponenten herbeigeführt und damit Meinung in Wissen transformiert wird“ (ebd. / S.48). Die Unterscheidung von Meinung und Wissen kann als ein Relikt der Verdrängung der Sophistik durch Platon verstanden werden. Vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit dem platonischen Sprachverständnis wies deshalb Nietzsche in seinen Basler Rhetorikvorlesungen diese wirkungsmächtige Unterscheidung schroff zurück. Nietzsche präferierte eindeutig die rhetorische Sprachauffassung der Sophisten, welche auch für Foucault maßgeblich war: „Die Sprache ist Rhetorik, denn sie will nur eine doxa, keine episteme übertragen“ (Nietzsche: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)* / S.425).

Metaphysikkritik durchzuführen, nicht gerecht wird.²⁷⁹ Habermas' Denken führt nach Henrichs Einschätzung noch metaphysischen Ballast mit sich. Für diese Autoren steht im Vordergrund, inwiefern Habermas trotz aller Beteuerungen, „nachmetaphysisches Denken“ zu betreiben, auf bestimmte metaphysische Grundannahmen in seiner Theorie nicht verzichten konnte. Habermas wird sich dieser Problematik jedoch selbst zunehmend bewusst. Er ist sich durchaus darüber im Klaren, dass eine Rettung von universalistischen Legitimitätsprinzipien nach der linguistischen Wende nicht unproblematisch ist. „Aber auch der Nachfolgebegriff der kommunikativen Vernunft bewahrt sich noch idealistische Erbteile, die im veränderten Kontext einer auf Erklärung verpflichtenden Theoriebildung keineswegs von Vorteil sind“.²⁸⁰ Trotz der Einsicht in diese Problematik ist es aber Habermas' erklärtes Ziel, einen „egalitären Universalismus“ unter den „Prämissen nachmetaphysischen Denkens“ zu etablieren. Daher ist es mehr die Strategie, mit der er versucht, diese schwierige Ausgangslage seiner Theoriebildung zu bewerkstelligen, die genauer betrachtet werden muss, wenn mit Blick auf Foucaults Ausführungen zur Dialektik überprüft wird, ob Habermas als ein Vertreter des „philosophisch-juridischen Diskurses“ gelten kann.

Es ist zwar ein ausdrückliches Anliegen von Habermas, den Universalisierungsgrundsatz, der in seiner Version der Diskursethik zur Legitimität von Geltungsansprüchen vorausgesetzt wird, von allen starken metaphysischen Konnotationen zu reinigen. Konsens heißt für Habermas nicht Letztbegründung. Er sieht von absoluten moralischen Sollgeltungen ab. Damit will er sich einerseits gegenüber klassischen und neuzeitlichen metaphysischen Positionen distanzieren, andererseits aber auch von anderen Diskursethikern wie beispielweise Karl-Otto Apel, die gegenwärtig eine Letztbegründung als notwendiges Legitimitätsprinzip voraussetzen. Habermas erklärt unmissverständlich, dass eine Letztbegründung „weder möglich noch nötig“ ist.²⁸¹ Er relativiert die Orientierung an Universalisierbarkeit von Aussagen in der Diskursethik dahingehend, dass einmal intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche unter anderen, neu aufkommenden Gegebenheiten erneut geklärt werden müssen. Habermas ist sich durchaus dessen bewusst, dass es immer wieder Stimmen geben kann, welche bislang nicht berücksichtigt worden sind. Sie lassen eine einmal erreichte Übereinstimmung fragwürdig und somit streitbar werden. In seiner aktuellen Konzeption eines „kantischen Pragmatismus“ stellt er dies wie folgt dar: „Der Argumentationsprozess als solcher muss für alle relevanten Einwände und alle

²⁷⁹ Henrich, Daniel C.: *Habermas: Philosoph ohne metaphysische Rückendeckung?*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 55, Heft 3, 2007 / S.389-402

²⁸⁰ Habermas (1998) / S.24

²⁸¹ Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 1992b / S.195

Verbesserungen der epistemischen Umstände offen bleiben. Diese Art einer möglichst inklusiven und verstetigten Argumentationspraxis steht unter der Idee einer immer weiter gehenden Entschränkung aktueller Verständigungsformen hinsichtlich sozialer Räume, historischer Zeiten und sachlicher Kompetenzen. Damit erweitert sich das Erwidierungspotential, an dem sich rational akzeptierte Geltungsansprüche bewähren. Mit dem intuitiven Verständnis des Sinnes von Argumentation überhaupt nötigen sich Proponenten und Opponenten gegenseitig zur Dezentrierung ihrer Deutungsperspektiven“.²⁸² Habermas weist starke metaphysisch-idealistische Forderungen zwar dahingehend zurück, dass er einer Letztbegründung eine Absage erteilt. Dennoch will er aber ein Legitimitätsmodell liefern, das den Gefahren standhält, die er mit einer ausschließlichen Umsetzung von materialistischen und historisch-relativistischen Ansätzen im Politischen verbunden sieht.

In den Theoriedebatten, an welchen Habermas sich seit den 1970er Jahren ausgiebig beteiligt, spiegeln sich die gegenläufigen Impulse mehr oder weniger wieder, welche er in seinem philosophie-historischen Abriss beschreibt.²⁸³ Und es ist auffällig, dass Habermas' Theoriebildung seit den 1970er Jahren von dem Motiv bestimmt wird, die unterschiedlichen Grundansichten dieser antagonistischen Stränge mittels einer dialektischen Manier in seiner Philosophie unterzubringen. Aufschlussreich ist diesbezüglich, wie Habermas das Diskursgeschehen selbst definiert hat: „Das gespannte Ineinander von Idealem und Realem zeigt sich auch und besonders deutlich im Diskurs selber. Mit dem Eintritt in eine Argumentation können die Teilnehmer nicht umhin, wechselseitig die hinreichende Erfüllung von Bedingungen einer idealen Sprechsituation zu unterstellen. Und doch wissen sie, dass der Diskurs von den ausgeblendeten Motiven und Handlungszwängen niemals definitiv `gereinigt` ist“.²⁸⁴ Habermas Absicht ist es nicht, wenn es um die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Aussagen geht, gänzlich zu leugnen, dass das Soziale auch eine konflikthafte Seinsweise hat und eine Mannigfaltigkeit von Deutungsperspektiven existiert. Somit macht er ein Zugeständnis an die Vorstellung vom politischen Leben, wie er sie aus

²⁸² Habermas, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, 2001 / S.37

²⁸³ Es ist signifikant für Habermas Arbeitsstil, dass er versucht, einflussreiche Theorietraditionen, die wegen ihrer unterschiedlichen Grundannahmen als gegensätzlich gelten, miteinander zu verbinden. Habermas sah sich mit theoretischen Ansätzen konfrontiert, die entweder im metaphysischen oder im materialistischen Strang verwurzelt sind beziehungsweise diesem zugeordnet werden können. Dass Habermas es sich selbst dabei nicht nehmen ließ, große Bögen in der Theoriegeschichte zu schlagen, zeigt auch folgende Bemerkung von ihm: „Von der Selbstbehauptung der naturalistisch begriffenen Individuen bei Hobbes führt die Linie einer konsequent verfolgten Eliminierung der praktischen Vernunft bei Luhmann zur Autopoiesis selbstbezüglich gesteuerter Systeme“ (Habermas (1998) / S.16). Ohne weiteres sieht Habermas eine Kontinuität von Hobbes Beschreibungen des Naturzustandes in dessen Vertragstheorie zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung von Maturanas Konzept der Autopoiesis.

²⁸⁴ Habermas (1988b) / S.376

seinem Blickwinkel auf die Philosophiegeschichte vor allem mit Demokrits Materialismus in Verbindung bringt. Andererseits will er aber die auf den Materialismus zurückgehenden Annahmen gegenüber der Metaphysik zähmen, indem er versucht sie im Bereich der Ethik an Prinzipien anzugleichen, die nach seiner Auffassung zwar keine rein metaphysischen mehr sind, aber letztlich innerhalb seiner Theoriebildung dennoch eine Wirkung entfalten, die den Grundprinzipien des „philosophisch-juridischen Diskurses“ entspricht.

Dies drückt sich insbesondere darin aus, dass für Habermas die legitime Gültigkeit von Geltungsansprüchen trotz einer Ablehnung von Letztbegründung an universelle Unbedingtheit rückgebunden bleibt, welche er als „Transzendenz von innen“ bezeichnet. „Das zum jenseitigen `Reich´ erhöhte und erstarrte `ideale´ wird zu diesseitigen Operationen verflüssigt, wird aus dem transzendenten Zustand in den Vollzug einer `Transzendenz von innen´ versetzt. Denn im diskursiven Streit um die richtige Interpretation dessen, was uns in der Welt begegnet, müssen die Kontexte auseinanderdriftender Lebenswelten `von innen´ überschritten werden“.²⁸⁵ In Habermas Denken ist insofern eine dialektische Bewegung erkennbar, die darauf zielt, die seit der Antike bestehende Begründungsproblematik aufzulösen. Obwohl Habermas zwar beteuert, die metaphysische Erblast zu kennen, auf die er bei seiner Theoriebildung stößt, und trotz seines Anspruches angesichts dieser Gewissheit „nachmetaphysisches Denken“ zu betreiben, kann er im foucaultschen Sinne als ein Repräsentant der metaphysischen Tradition gelten. Denn es ist die Strategie, mit der Habermas versucht einen Kollisionskurs metaphysischer und materialistischer Ansätze zu vermeiden, indem er sie im eigenen Theorieentwurf zusammenführen will, was ihn im Sinne Foucaults zu einem Repräsentanten des „philosophisch-juridischen Diskurses“ macht. Diese Strategie nimmt nämlich die Form einer dialektischen Behandlung der seit der Antike bestehenden Begründungsproblematik an und aufgrund dessen vollzieht Habermas eine autoritäre Befriedung des „historisch-politischen Diskurses“.

²⁸⁵ Habermas (2001) / S.22

Zu Habermas´ Konzept einer „Transzendenz von innen“ vgl. auch: Habermas (1998) / S.32 ff.

Die Bezeichnung „Transzendenz von innen“ lässt quasi Habermas´ Versuch einer dialektischen Verquickung der metaphysischen mit der materialistischen Denkweise erkennen, da er mit ihr zwei Bereiche zu verbinden beabsichtigt, die auch unter semantischen Kriterien als gegensätzlich gelten. Darüber hinaus befindet sich Habermas mit dem Legitimitätsprinzip einer „Transzendenz von innen“ in einem Spannungsverhältnis zur religiösen Tradition. Dies ist von Habermas selbst nicht unbemerkt geblieben. Denn mit Blick auf wohlwollende Rezeptionen seiner Diskursethik von theologischer Seite bemerkt Habermas verlegen: „Der Prozeß einer kritischen Aneignung wesentlicher Gehalte der religiösen Überlieferung ist noch im Gang, sein Resultat schwer vorherzusagen. Ich wiederhole es gerne: `Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können““ (Habermas, Jürgen: *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M., 1992 / S.141).

Bedenkt man also, inwiefern Foucaults nicht ausreichend beachtete Beschäftigung mit dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten für sein Kritikverständnis in den 1970er Jahren bedeutsam ist, dann erscheint die in den 1980er Jahren einsetzende Habermas-Foucault-Debatte in einem anderen Licht. Habermas kann nach Foucault als ein Repräsentant des „philosophisch-juridischen Diskurses“ gelten, weil er die Dialektik als Methode anwendet, um die seit der Antike bestehenden konträren Strömungen zu vereinen, welche auch die gegenwärtigen Theoriedebatten bestimmen. Foucault selbst wiederum verstand sich ausdrücklich als ein Anwalt des „historisch-politischen Diskurses“, dessen Urheber die Sophisten sind. Angesichts von Foucaults philosophie-historischen Erörterungen ist Habermas genauso gut jemand, der sich rechtfertigen muss, da er letztlich einer Begründungstradition zugeordnet werden kann, die für Foucault aus einer politischen Perspektive verwerflich ist. Die Rollen sind somit austauschbar und die Einseitigkeit der Habermas-Foucault-Debatte ist relativiert. Denn die Betrachtung der philosophie-historischen Hintergründe der Habermas-Foucault-Debatte zeigt, dass sie sich gewissermaßen in einer Pattsituation befindet: die eine Seite wirft der anderen jeweils etwas vor oder verlangt von ihr etwas, was diese dann wiederum abstreitet oder nicht erfüllen kann. Die im Initialstreit der Philosophiegeschichte verwurzelten Legitimitätsmodelle, um die es in der Habermas-Foucault-Debatte geht, stehen also wegen einer jeweils fundamental verschiedenen Ausrichtung in einem konträren Verhältnis zueinander und sie begegnen sich nicht auf ungleicher Augenhöhe.

2.3 Ein soziologischer Blick auf die Begründungsproblematik : Bourdieus Bewertung der Habermas-Foucault-Debatte

Als Soziologe war Bourdieu zwar nicht – wie der Philosoph Foucault – unmittelbar an ethischen Fragen und politischer Philosophie interessiert, aber er verstand nicht zuletzt die Soziologie auch als ein gesellschaftskritisches Unternehmen, mit dem er auf Ausgrenzungsmechanismen hinwies. „A l’inverse, il n’est pas de pire dépossession, de pire privation, peut-être, que celle des vaincus dans la lutte symbolique pour la reconnaissance, pour l’accès à un être social socialement reconnu, c’est-à-dire, en un mot, à l’humanité“.²⁸⁶

Bourdieu beließ es somit nicht nur bei einer Aufklärung über den Zustand der gesellschaftlichen Missverhältnisse, sondern er wollte zudem Mittel zu deren Bekämpfung aufzeigen.²⁸⁷ Aufgrund dessen hat er bewusst mit seiner Theoriebildung an die aus der Philosophie stammende Frage nach der Legitimität von politisch-sozialen Ordnungen angeknüpft. Und in diesem Zusammenhang wandte Bourdieu sich gegen die Antinomie von Historismus und Rationalismus, die aus seiner Sicht die Habermas-Foucault-Debatte wesentlich bestimmte, um ein alternatives Legitimitätsmodell vorzuschlagen, das auf soziologischen Annahmen basiert.

In Bourdieus Darstellung der Debatte steht Habermas für eine Denkweise, welche versucht, Rationalität ahistorisch zu begründen, während die Foucaults als radikale Form eines historischen Relativismus gelten kann. „On n’a pas davantage à choisir entre les deux termes de la nouvelle alternative symbolisée aujourd’hui par les noms de Habermas et de Foucault, eux-mêmes héros éponymes de deux ‘mouvements’, dits ‘moderne’ et ‘postmoderne’: d’un côté, la conception juridico-discursive de Habermas qui, affirmant la force autonome du droit, entend fonder la démocratie sur l’institutionnalisation légale des formes de communication qui sont nécessaires à la formation de la volonté rationnelle; de l’autre, l’analytique foucauldienne du pouvoir qui, attentive aux microstructures de domination et aux stratégies de lutte pour le pouvoir, conduit à exclure les universaux et, en particulier, la recherche de toute espèce de moralité universellement acceptable“.²⁸⁸ Bourdieu wollte einen

²⁸⁶ Bourdieu (1997) / S.284

²⁸⁷ vgl. zu Bourdieus Verbindung von soziologischer Forschung und politischem Engagement die Bemerkungen seines Schülers Loïc Wacquant: „Bourdieu war sich der Implikationen seiner Forschungen für die demokratische Politik stets aufs Genaueste bewusst; mit Enthusiasmus verbreitete er deren Resultate zur Unterstützung progressiver Veränderungen. Über die Jahrzehnte schrieb er, hielt Vorlesungen und beriet er ausführlich über die praktischen Lehren seiner Forschungen zum kolonialen Algerien und zum Wandel des Landes, zu Bildung und Erziehung, zu Fragen des Zugangs zu den Künsten und dem Fernsehen, zu Wohnungspolitik und Marktregulierung, Rassismus und Diskriminierung, Wissenschaft und europäischer Integration und vielem anderen mehr (Wacquant, Loïc: *Pierre Bourdieu und die demokratische Politik*, in: Bourdieu und die Linke / hrsg. von Effi Böhlke, Berlin, 2007 / S.257).

²⁸⁸ Bourdieu (1997) / S.128

Weg zwischen den beiden Extrempositionen beschreiten, indem er einerseits die Auffassung von Habermas zurückwies, dass die universalen Bedingungen von Vernunft in der Struktur der Sprache zu finden sind. Andererseits lehnte er aber auch den Standpunkt ab, mit dem Foucaults Werk besonders assoziiert wird, dass die Vernunft nur aus historisch lokalisierbaren Macht- und Gewaltakten hervorgegangen sei. Vielmehr sah sich Bourdieu durch seine schonungslose Entlarvung von Macht und Privilegien in der sozialen Welt dazu veranlasst, für einen Erhalt und Fortschritt der Vernunft zu sorgen, ohne dabei ahistorisch vorzugehen. Um dieses Vorhaben umzusetzen, machte er Vorschläge zur Schaffung neuer und alternativer Formen der Organisation des sozialen, wissenschaftlichen und politischen Lebens auf der Grundlage eines soziologischen Blicks auf das Thema politische Legitimität. Und die Unterschiede zu Foucault sind wesentlich das Ergebnis von Bourdieus Abgrenzung gegenüber einer Betrachtungsweise dieses Themas, die er als typisch philosophisch deklariert.

Foucault hat politische Legitimität in den 1970er Jahren dadurch bearbeitet, indem er die beiden Modelle aufzeigt, welche es zu diesem Thema aus historischer Perspektive im abendländischen politischen Denken sowie der politischen Praxis gibt. In diesem Zusammenhang ging er ähnlich vor wie Habermas, der sich der Begründungsproblematik auf eine philosophiegeschichtliche Weise näherte, dann aber zu anderen Schlussfolgerungen

Foucault selbst hat sich von der Einordnung als postmoderner Denker, die bis heute die Foucault-Rezeption dominiert, in einem späten Interview distanziert (vgl. Foucault, Michel: *Structuralisme et poststructuralisme*, in: *Dits et écrits IV* / S.446 ff.). Für ihn kursierte in der Moderne-Postmoderne-Debatte, die durch das Erscheinen von Lyotards Buch *La condition postmoderne* zwischen französischen Denkern und Habermas ausgelöst worden war, ein Begriff von Moderne, der zu pauschalisierend ist. Foucault war der Ansicht, dass in Frankreich etwas anderes unter Moderne zu verstehen sei als in Deutschland und man sich deshalb nicht einfach über die Ländergrenzen hinweg darüber streiten könne, wie die neuere Geschichte bewertet werden kann. Aber auch Bourdieu hat Foucault nicht einfach als Verfechter postmodernen Denkens eingestuft. Dies zeigt sich klar an Bourdieus Ausdrucksweise in der oben zitierten Textstelle. Bourdieu schilderte die Debatte in der gegenwärtigen Philosophie, indem er sagte, dass Foucaults Denken als repräsentativ für postmoderne Philosophie verstanden wird, während Habermas als der Hüter der Moderne gilt. Damit verwies er auf den Umstand, dass Foucault in der Rezeption für diese Funktion vereinnahmt worden ist. Bourdieu selbst hat aber Foucaults Denken nicht gänzlich mit postmoderner Philosophie gleichgesetzt. Sein Verhältnis zu Foucaults Werk war nämlich anders als etwa jenes zu Derridas, der ebenfalls als exemplarischer Apologet postmodernen Denkens angesehen wird. Zwischen Bourdieu und Foucault gab es freundschaftliche Bande, die nicht zuletzt auch Ausdruck in einem gemeinsamen politischen Engagement fanden und Bourdieu würdigte zudem Foucaults intellektuelle Leistungen (vgl. dazu Bourdieus Nachruf auf Foucault: Bourdieu, Pierre: *Le plaisir de savoir*, in: *Le Monde*, 27.06.1984). Derridas Methode der Dekonstruktion hatte für Bourdieu hingegen explizit den Stellenwert eines irrationalistischen Relativismus, den er als „radical chic“ bezeichnete (vgl.: Bourdieu, Pierre: *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, 1992b / S.129 ff.). Denn Derrida gebärdete sich laut Bourdieu unter Verwendung von Nietzsches Metapher des Tanzes als ein nicht zu greifender Allesbegreifer, der sich jeder Lokalisierung und fixem Standpunkt entziehen will. Und wenn Bourdieu auch Foucault gelegentlich kritisiert hat, dann wahrscheinlich weil er fürchtete, dass Foucault für die Verbreitung einer solchen Attitüde missbraucht wird, vgl. Bourdieu (1997) / S.131 sowie Callewaert, Staf: *Bourdieu, Critic of Foucault : The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy*, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 23, 6, 2006 / S.75 ff.

gekommen ist.²⁸⁹ Auf eine politische Art und Weise führte Foucault quasi Nietzsches Vorhaben fort, den platonischen Mythos von der Neutralität des Wissens zu demontieren, indem er besonders dessen Einfluss auf die Lage des gegenwärtigen politischen Denkens betonte und darauf hinwies, welche Rolle die Verdrängung der Sophistik dabei spielte. Gewiss hat sich auch Bourdieu in Anlehnung an Norbert Elias' Definition der Arbeit des Soziologen als ein „Mythenjäger“ bezeichnet, da es ihm um die Entlarvung überkommener Vorstellungen im Bereich der Politik, des Staates und der Wissenschaft ging.²⁹⁰ Dass für Bourdieu etablierte Einstellungen einen mythologischen Charakter haben, zeigt sich auch sehr deutlich bei seiner Analyse des Erwerbs von habituellen Dispositionen. Für Bourdieu handelt es sich nämlich um Mythologien, die das Subjekt im familiären Bereich und in schulischen Institutionen mittels einer Konditionierung des Körpers erwirbt. „L'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser“.²⁹¹ Diese allgemeinen Überlegungen Bourdieus zum Erwerb von habituellen Dispositionen und deren mythologischen Charakter bilden auch den Hintergrund seines Blicks auf die politisch-staatliche Ordnung.

In diesem Zusammenhang ist es vor allem Blaise Pascal gewesen, der Philosoph, welcher behauptet hat, dass die wahre Philosophie über die Philosophie spottet, auf den sich Bourdieu zwecks einer Abgrenzung gegenüber der institutionellen Philosophie bezog, wenn er die Kontingenz der Einrichtung des Staates verdeutlichen wollte. Mit Pascal lässt sich für Bourdieu behaupten, dass die Legitimitätsgrundlage des Staates in höchstem Maße kontingent ist, da sie nur auf einem Gründungsmythos basiert, der eben diese Kontingenz verdecken soll. „La coutume fait toute l'équité, pour cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité, qui la ramène à son principe l'anéantit“.²⁹² Insofern ist zwar eine Parallele zwischen Bourdieu und Foucault vorhanden, da auch Bourdieu die Willkürlichkeit der politischen Ordnung betonte, welche mittels eines Mythos verschüttet worden ist. Aber eine explizite Unterscheidung zwischen dem „philosophisch-juridischen“ und dem „historisch-politischen Diskurs“ wie Foucault sie vorgenommen hat, ist Bourdieus soziologischer Herangehensweise an die Legitimitätsfrage schließlich fremd,

²⁸⁹ vgl. dazu Kapitel 2.2

²⁹⁰ vgl.: Wacquant, Loïc: *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie : Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus*, in: ders. u. Bourdieu, Pierre: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M., 2006 / S.81).

²⁹¹ Bourdieu (1980) / S.117 (Hervorhebungen im Orig.)

²⁹² Bourdieu (1997) / S.114

Pascal hat sich bei diesem Gedanken an Montaigne orientiert, vgl. dazu: Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft : Der 'mystische Grund der Autorität'*, Frankfurt a.M., 1991 / S.24 ff.

obwohl auch er Habermas eindeutig der „philosophisch-juridischen“ Tradition zugerechnet hat.

Der Unterschied zwischen Bourdieu und Foucault tritt sehr deutlich hervor, wenn die Komponenten genau berücksichtigt werden, welche Bourdieus soziologischen Blick auf die Begründungsproblematik bestimmen. Er wird nämlich wesentlich durch zwei sich ergänzende Komponenten konstituiert. Die erste besteht darin, dass im Vordergrund seiner Zurückweisung der überkommenen politischen Philosophie zunächst der anthropologische Aspekt des Erwerbs von habituellen Dispositionen in der Sozialisation des Subjekts steht, der für ihn insbesondere mit der unterrichtssoziologischen Methodik aufgezeigt werden kann. Eine inhaltliche Diskussion der verschiedenen Legitimitätslogiken, welche die politische Philosophie dominieren, hat er als Soziologe nicht vorgenommen. Bourdieu setzte im Gegenteil absichtlich die unterrichtssoziologische Methodik an die Stelle einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der politischen Philosophie. „En sorte que les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie politique ne peuvent être posés et résolus vraiment que par un retour aux observations triviales de la sociologie de l'apprentissage et de l'éducation“.²⁹³ Aufgrund dieser Herangehensweise lassen sich in Bourdieus Beurteilungen des „philosophisch-juridischen Diskurs“ auch keine Angaben zu den Herrschaftseffekten dieses Diskurses finden, wie sie von Foucault herausgearbeitet worden sind. Bourdieu hat nicht wie Foucault die beiden Legitimitätsmodelle hervorgehoben, die seit dem Initialstreit der Philosophiegeschichte existieren, um die historischen Hintergründe sowie die internen Vorgaben des vorherrschenden Gründungsmythos´ zu erläutern und ihre Bedeutung für die Gegenwart aufzuzeigen. Für Bourdieu hingegen waren Begriffe von Philosophen, die nach Foucault als Begründer und Repräsentanten des „philosophisch-

²⁹³ Bourdieu (1997) / S.202

Bourdieu nahm durch das Propagieren der unterrichtssoziologischen Methode für die Lösung der Grundprobleme politischer Philosophie eine Position ein, welche der von Max Weber ähnelt. Weber hatte mit den Mitteln einer verstehenden Soziologie das Legitimitätsproblem vor allem mit der Frage nach der Funktionsweise von Herrschaft verbunden. Für ihn galt es herauszufinden, warum etwa die Mitglieder eines Staates dessen allgemeinen und formalen Regelungen unabhängig von deren Inhalt Gehorsam leisten. „Keine Herrschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede versucht vielmehr den Glauben an ihre `Legitimität´ zu erwecken und zu pflegen. Je nach der Art der beanspruchten Legitimität aber ist auch der Typus des Gehorchens, des zu dessen Garantie bestimmten Verwaltungsstabes und der Charakter der Ausübung der Herrschaft grundverschieden. Damit aber auch ihre Wirkung“ (Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1980 / S.122). Diese Vorgehensweise Webers hat Richard Schottky aus einer philosophischen Perspektive als verkürzend eingestuft, da sie im Prinzip nur eine „methodisch bedingte Umformung einer ursprünglicheren Frage“ darstelle. Die Frage, warum und wieweit es die Pflicht des Einzelnen ist, dem Staat Gehorsam zu leisten, hat Weber aus Schottkys Sicht nämlich ausgeklammert. Deshalb gelte es diese „methodischen Restriktionen wertfreier Sozialwissenschaft“ fallen zu lassen, damit Legitimität wieder als philosophisches Problem erkennbar wird (Schottky, Richard: *Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates*, in: *Legitimationsprobleme politischer Systeme* / hrsg. von Peter Graf Kielmansegg, Opladen, 1976 / S.81 ff.).

juridischen Diskurs“ gelten können, in erster Linie Produkte eines scholastischen Universums, welches von dem politisch-sozialen Leben relativ abgekapselt existiert. Offenbar war der „philosophisch-juridischen Diskurs“ für die Entstehung und die Entwicklung der politischen Institutionen aus Bourdieus Sicht bedeutungslos. „Je suis constamment au travail avec des philosophes et je mets constamment les philosophes au travail. Mais la différence, pour moi, c’est que les outils philosophiques – ceci est sans doute un peu désacralisant – sont exactement sur le même plan que les outils mathématiques : je ne vois pas une différence ontologique entre un concept de Kant ou de Platon et une analyse factorielle“. ²⁹⁴ Eine signifikante Differenz von Bourdieus Betrachtungsweise der traditionellen Philosophie gegenüber jener Foucaults wird somit evident. Foucault kam in seiner historischen Forschung zu dem Befund, dass die Initiierung des „philosophisch-juridischen Diskurses“ mit einer durchschlagenden Verbreitung bestimmter politisch-ethischer Vorstellungen einherging. Mit dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ setzte sich aus Foucaults Sicht die Auffassung durch, dass politische Dispute mittels externer Prinzipien – wie beispielsweise Idee, Vernunft oder Konsens – geregelt werden sollten. Und insofern reduzierte Foucault die Begrifflichkeit, mit der Vertreter dieses Diskurses operieren, nicht generell auf eine Entstehung in einem scholastischen Universum, sondern er zeigte ihren genuin politischen Charakter auf. Denn der „philosophisch-juridische Diskurs“ konstituierte sich einst mittels einer Verdrängung des „historisch-politischen Diskurses“, der bis in die antike Sophistik zurückverfolgt werden kann. Ein platonischer Begriff wie beispielsweise ‚Idee‘ ist letztlich nach Foucault politisch sehr stark aufgeladen, da er – im Gegensatz zu einem mathematischen Werkzeug – geschaffen wurde, um ein bestimmtes Prinzip für Legitimität zu etablieren. Diese Etablierung war verbunden mit dem Ausschluss einer anderen Legitimitätspraxis, wie sie durch die Sophistik verkörpert worden ist. Deshalb war es das Anliegen Foucaults, die Rhetorik gegenüber der traditionellen Philosophie aufzuwerten. Foucault historisierte die Legitimitätsprinzipien des „philosophisch-juridischen Diskurses“, gerade weil er sie nicht nur als scholastische Illusionen verstand, sondern auch als Ausdruck von Machtinteressen einstufte.

²⁹⁴ Bourdieu (1992b) / S.133

In Bezug auf Heideggers in *Sein und Zeit* entworfene Fundamentalontologie hat Bourdieu jedoch anders geurteilt. Die signifikantesten Merkmale dieses Denkens können für Bourdieu nur erfasst werden, wenn es weder nur im philosophischen noch allein im politischen Raum verortet wird (Bourdieu, Pierre: *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988). Allerdings betreibt Bourdieu in diesem Zusammenhang eine historisch-strukturelle Analyse der Umstände, in denen Heidegger während der Weimarer Republik gelebt, gedacht und gewirkt hat, um das spezifisch Politische von Termini aus *Sein und Zeit* wie beispielsweise „das Man“ zu erläutern. Die Frage, inwiefern Heideggers Philosophie dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ zugeordnet werden kann, spielte dabei keine Rolle.

Inwiefern Bourdieu als Soziologe einen anderen Weg als Foucault beschritt, wird besonders erkennbar, wenn man die zweite Komponente seiner soziologischen Perspektive auf die Begründungsproblematik hervorhebt, welche die erste komplementiert. Um eine Antwort auf die Legitimitätsfrage zu finden, schlug Bourdieu nämlich ein Legitimitätsmodell vor, das auf seiner soziologischen Feldtheorie basiert. Mit diesem Modell verwarf Bourdieu Universalität nicht als Legitimitätsprinzip, sondern forderte sie im Gegenteil als notwendig für eine angemessene Lösung der Begründungsproblematik ein. Dies bedeutet, dass auch für Bourdieu die Vernunft zwar durch und durch geschichtlich war, aber es fand aus seiner Sicht ein Prozess der wissenschaftlichen Zivilisation statt, dessen historische Voraussetzungen mit der Bildung von relativ autonomen Feldern (Feld der Wissenschaft, Politik, Kunst, Recht, etc.) gegeben waren. Bourdieu war der Ansicht, dass die Akteure durch die Sozialisation im wissenschaftlichen Feld die entsprechenden Dispositionen erwerben, welche sie zur angemessenen Teilnahme an den feldinternen Auseinandersetzungen befähigen. Die im wissenschaftlichen Feld tobenden Konflikte entladen sich laut Bourdieu nicht ungezügelt, sondern sie werden gelenkt durch universalistische Prinzipien. „Si l’universel avance, c’est parce qu’il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l’égoïsme satisfait d’une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l’universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et de leur trajectoire, *un intérêt particulier à l’universel*, à la raison, à la vérité, à la vertu, s’engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures“.²⁹⁵ Mit diesem Modellentwurf wollte Bourdieu die Antinomie von Historismus und Rationalismus überwinden, die aus seiner Sicht im Wesentlichen die Habermas-Foucault-Debatte konstituiert. Denn einerseits ging es Bourdieu nicht um eine Aufhebung der im Feld vorherrschenden Konkurrenzsituation mittels eines universalistischen Gebotes der Unparteilichkeit, wie es in Habermas’ Diskursethik gefordert wird. Andererseits verfocht er aber auch nicht strikt einen historischen Partikularismus, der wissenschaftliche Erkenntnis auf Machtkämpfe reduziert, wie er vor allem mit Foucaults „Analytik der Macht“ assoziiert wird. Vielmehr begegnen sich die

²⁹⁵ Bourdieu (1997) / S.146 (Hervorhebung im Orig.)

Mit dieser Position ist Bourdieus bei dem Wissenschaftstheoretiker Gerhard Fröhlich nicht nur auf Zustimmung gestoßen. Fröhlich hält es insbesondere für fragwürdig, dass Bourdieu „von einem zusammenhängenden wissenschaftlichen Feld“ gesprochen hat. Denn „um welches gemeinsam für wichtig gehaltene Gut wird im Gesamtfeld gekämpft? Was haben Altphilologen und Hochleistungsphysiker gemeinsam? Worin soll ihr `wissenschaftlicher Habitus´ bestehen? Bourdieus Konzept des `wissenschaftlichen Feldes´ ist heuristisch wertvoll. Es hat hohes Anregungspotenzial, müsste aber wohl in den Plural gesetzt, differenziert, systematisiert und modifiziert werden“ (Fröhlich, Gerhard: *Kontrolle durch Konkurrenz und Kritik? : Das `wissenschaftliche Feld´ bei Bourdieu*, in: Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen : Probleme und Perspektiven / hrsg. von Boike Rehbein u.a., Konstanz, 2003 / S.127).

Akteure des wissenschaftlichen Feldes aus Bourdieus Sicht mittels einer „polémique rationnelle“ und einer „confrontation dialogique“, da die Aussage eines Einzelnen nur eine Gültigkeit haben kann, wenn sie vor dem universalen Auditorium standhält, das sich aus den anderen im Feld Agierenden zusammensetzt.²⁹⁶ Bourdieus Bestreben war es, einen Wettbewerb im wissenschaftlichen Feld zu sichern und zu forcieren, der sich mittels der feldspezifischen Regeln vollzieht, welche als vernünftige Errungenschaften in der Geschichte des Feldes gelten können. Diesem Legitimitätsprinzip, das Bourdieu anhand einer Beschreibung der Logik der Konkurrenz im Feld der Wissenschaft entwickelte, hat er den Stellenwert einer rationalen Utopie eingeräumt. Denn er postulierte, dass dieses Prinzip auch eine langfristige Leitbildfunktion für das politische Feld haben sollte. Bourdieu war der Ansicht, dass die im wissenschaftlichen Feld vorfindlichen Formen des Umgangs mit Geltungsansprüchen als Richtschnur zur Lösung für das Problem der Legitimität von Aussagen im politischen Feld dienen können. Damit dafür allerdings genügend Realismus gewahrt bleibt, kennzeichnete Bourdieu die in diesem Zusammenhang entstandenen Vorschläge als utopisch, um nach wie vor die Trägheit politisch-sozialer Verhältnisse gegenüber Veränderungsabsichten nicht zu leugnen, welche seine soziologischen Analysen evident werden ließen. „On pourrai ainsi, dans cet esprit, traiter la description réaliste du champ scientifique comme une sorte d’*utopie raisonnable* de ce que pourrait être un champ politique conforme à la raison démocratique“.²⁹⁷ Demokratisch sind nach Bourdieu politische Verhältnisse dann, wenn sie sich durch offene Kommunikations- und Konfrontationsformen auszeichnen. Im politischen Feld gilt es deshalb einen gemäßigten Streit auszutragen, damit Resultate hervorgebracht werden können, die universalen Prinzipien entsprechen. Dafür sollen sich die politischen Akteure an den Praktiken orientieren, die demgemäß im Feld der Wissenschaft existieren, um die demokratische Verfasstheit der Gesellschaft zu fördern.

Bourdies Lösungsvorschläge für die Begründungsproblematik sind insofern im Gegensatz zu denen, die Foucault in der `rhetorischen Phase´ seines politischen Denkens gemacht hat, progressistisch. Denn aufgrund ihres utopischen Charakters zielen sie vor allem auf künftige Zustände und langfristige Veränderungen des politisch-sozialen Lebens vor dem Hintergrund einer Bewahrung der als vernünftig geltenden Praktiken im wissenschaftlichen Feld.²⁹⁸ Foucault wollte indes eine verdrängte Legitimitätspraxis rehabilitieren, um die bestehenden

²⁹⁶ vgl.: ebd. / S.142

²⁹⁷ ebd. / S.150 (Hervorhebung von A.F.)

²⁹⁸ Foucault hatte hingegen eine Aversion gegenüber utopischem Denken. Diese Einstellungen lässt sich auch in seinem Spätwerk finden (vgl. dazu Kapitel 3.1 und 3.2).

politischen Verfahrensweisen zu hinterfragen. Und dabei stützte er sich nicht wie Bourdieu auf die Annahme, dass politischer Streit durch universalistische Verfahrensweisen kanalisiert werden soll, damit es zu legitimen Ergebnissen kommen kann, sondern Foucault ging es um eine Forcierung des Streites auf der Basis der Einsetzung eines asymmetrischen Rechtsprinzip, das sich gegenüber dem Universellen konträr verhält. Für Foucault war die Legitimitätsfrage vor allem gekoppelt an die Frage, inwiefern überhaupt ein Streit stattfindet, in dem einzelne Sichtweisen sich entfalten können, während Bourdieu den Akzent auf die Regelung strittiger Aussagen mittels universalistischer Prinzipien legte. Auffällig ist auch, dass Bourdieu sein Legitimitätsmodell als Beitrag zum Erhalt und Fortschritt der Demokratie verstand.

2.4 Foucaults Ausschluss aus der Demokratietheorie-Debatte

Ähnlich wie Bourdieu mit seinen soziologischen Überlegungen beanspruchte, Vorschläge für ein gutes demokratisches Gemeinwesen unterbreitet zu haben, mischte sich auch Habermas später in die demokratietheoretischen Diskussionen zunehmend ein. Er führt heute die sprachphilosophischen Annahmen, auf denen seine Diskursethik im Wesentlichen basiert, im Bereich der Demokratietheorie dezidiert fort. Bekanntlich ist für Habermas die Argumentationspraxis von Hause aus darauf ausgerichtet, dass man es eben merkt, wann neue Argumente berücksichtigt und marginalisierte Stimmen ernst genommen werden müssen.²⁹⁹ Soziale Integration erfolgt für Habermas insofern über die Bindeenergien einer intersubjektiv geteilten Sprache, die über ein hohes Vernunftpotential verfügt. Subjekte sehen sich deshalb dazu veranlasst, jene pure Egozentrik aufzugeben, welche die Basis ihrer Erfolgsorientierungen bildet, um sich den öffentlichen Bedingungen der Verständigungsrationale angemessen zu stellen. Dieses diskursethische Prinzip kombiniert Habermas seit Ende der 1980er Jahre mit seinen Vorstellungen vom Funktionieren der sogenannten Zivilgesellschaft innerhalb eines intakten Rechtsstaates. Demokratische Willensbildung, die durch das Zusammenspiel von Parlament, Parteien und Zivilgesellschaft zu Stande kommt, ist für ihn letztlich auch von der Einlösung dieser Grundeigenschaft sprachlicher Kommunikation abhängig.

Es dürfte jetzt bereits klar sein, dass angesichts dessen Foucault in Habermas' Augen nur als ein Denker gelten kann, der nicht berechtigt ist, an den Diskussion über die Verwirklichung eines demokratisch verfassten Gemeinwesen teilzunehmen. Denn der bisherige Gang der Untersuchung ließ sichtbar werden, wie unterschiedlich die Sprachauffassung und die Lösung des Begründungsproblems bei Habermas und Foucault sind. Wie aber kritisiert Habermas in seinen demokratietheoretischen Schriften Foucaults politisches Denken der 1970er Jahre genau? Welche Argumente führt Habermas an, um Foucault aus der Demokratietheorie-Debatte auszuschließen? Tritt nicht zuweilen Empörung an die Stelle von Argumentation, wenn Habermas Foucault verdächtigt, einen Begriff des Politischen zu verfechten, der dem von Carl Schmitt gleicht? Diese Fragen gilt es im Folgenden zu beantworten. Dazu wird in einem ersten Schritt Habermas' diskursethischer Demokratiebegriff erläutert. Und anschließend wird dargelegt, wie Habermas sich anschickt, Foucault aus der demokratietheoretische Debatte auszuschließen.

²⁹⁹ vgl. dazu Kapitel 2.2

Ein wesentlicher Grund für Habermas, sich in die gegenwärtige demokratietheoretische Diskussion einzuschalten, ist der Umstand, dass sie aus seiner Sicht bislang nur von liberalen sowie republikanischen Ansätzen dominiert wurde.³⁰⁰ Habermas geht in seiner idealtypisch zugespitzten Darstellung der Debattenlage davon aus, dass liberale Demokratievorstellungen den neuzeitlichen Interessendiskurs verkörpern, während das republikanische Verständnis vom Funktionieren der Demokratie im antiken Tugenddiskurs verwurzelt sei. Nach liberaler Auffassung verfolgen die Bürger ihre Privatinteressen, die schließlich – vermittelt durch das Parlament – nach rechtsstaatlichen Prinzipien gebündelt werden. Das republikanische Verständnis des demokratischen Prozesses beruht hingegen vor allem auf der Vorstellung, dass dieser nicht ausschließlich in einer institutionellen Vermittlung von Privatinteressen aufgehen kann, sondern eine tugendhafte Gemeinwohlorientierung der Bürger zur Voraussetzung haben muss. Habermas räumt in diesem Zusammenhang zwar ein, dass für beide Ansätze im Vordergrund die Frage stand, wie ein demokratisches Gemeinwesen am angemessensten organisiert werden kann. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Grundausrichtung stehen die beiden Demokratiemodelle für Habermas letztlich aber in einem unangebrachten Spannungsverhältnis zueinander. Denn die Frage, ob der demokratische Prozess innerhalb oder außerhalb institutioneller Verfahren stattfinden soll, bleibt unbeantwortet.

Habermas will dieser Fehlentwicklung nun entgegenwirken, indem er ein alternatives Demokratiemodell in die Debatte einführt. Habermas' deliberative Demokratiekonzeption stellt den Versuch dar, die Grundannahmen beider Strömungen miteinander zu verbinden, um damit einer Einseitigkeit zu entkommen, die für ihn besteht, wenn man nur die liberalen oder nur die republikanischen Ideen befürwortet. Notwendig ist dieses Vorgehen für Habermas vor allem deswegen, weil die liberale Demokratieverständnis einerseits als ethisch zu schwach gelten kann, die republikanische andererseits als ethisch überfrachtet erscheint. „Die Diskurstheorie nimmt Elemente beider Seiten auf und integriert sie im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlussfassung. Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen *Verhandlungen*, *Selbstverständigungs-* und *Gerechtigkeitsdiskursen* her und begründet die Vermutung, dass unter solchen Bedingungen vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden. Damit zieht sich die praktische Vernunft aus den universalen Menschenrechten oder aus der konkreten Sittlichkeit einer bestimmten Gemeinschaft in jene Diskursregeln und Argumentationsformen zurück, die ihrerseits den normativen Gehalt der Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns, letztlich der

³⁰⁰ vgl.: Habermas, Jürgen: *Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik*, in: *Die Chancen der Freiheit : Grundprobleme der Demokratie* / hrsg. von Herfried Münkler, München, 1992 / S.11 ff.

Struktur sprachlicher Kommunikation entlehnen. Mit diesen Strukturbeschreibungen des demokratischen Prozesses werden die Weichen gestellt für eine normative Konzeptualisierung von Staat und Gesellschaft“.³⁰¹ Habermas bringt diese Vorstellung von einer deliberativen Demokratie ferner mit seinen Überlegungen zum Funktionieren der Öffentlichkeit zusammen, die er in seinem im Jahr 1961 erschienen Frühwerk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* auf der Basis einer Orientierung an historischem Material dargelegt hatte.

Im Prinzip kann `Öffentlichkeit´ seit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* als der Habermassche Terminus schlechthin gelten. Er steht im Zentrum seiner auf Demokratie zielenden politischen Philosophie. „Deshalb eignet sich `politische Öffentlichkeit´ als Inbegriff derjenigen Kommunikationsbedingungen, unter denen eine diskursive Meinungs- und Willensbildung eines Publikums von Staatsbürgern zustande kommen kann, zum Grundbegriff einer normativ angelegten Demokratietheorie“.³⁰² Sein aktuelles Konzept von Öffentlichkeit, welches er in seinem Werk *Faktizität und Geltung* präsentiert, versteht Habermas als eine demokratietheoretisch bedingte Selbstkorrektur seines Öffentlichkeitsverständnis in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Mit dem diskursethisch fundierten Begriff einer deliberativen Demokratie gibt Habermas nämlich seiner Auffassung von öffentlichen Kommunikationsprozessen, welche er in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* dargelegt hatte, eine wesentlich andere Stoßrichtung. In diesen Texten wird insofern ein weiterer maßgeblicher Grund für Habermas´ Beteiligung an der demokratietheoretischen Debatte offensichtlich. Denn den Befund, zu welchem Habermas am Ende von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* gelangt war, will er unter Einbeziehung von deliberativen Gesichtspunkten nicht mehr gelten lassen.

In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* nahm Habermas an, dass die politische Öffentlichkeit in den sozialstaatlichen Massendemokratien eine „Zerfallsgestalt bürgerlicher Öffentlichkeit“ darstellt.³⁰³ Die bürgerliche Öffentlichkeit verstand Habermas „als eine

³⁰¹ ebd. / S.20 (Hervorhebung im Orig.)

³⁰² Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M., 1990 / S.38

Habermas orientiert sich beim Entwurf seines Konzepts von Öffentlichkeit an Kant (zu Habermas´ Aufgreifen von Kants Öffentlichkeitsverständnis vgl. auch: Habermas (1990) / S.178 ff.). Kant hatte bereits im Jahr 1784 Öffentlichkeit als ein wesentliches Prinzip des Aufklärungsprozesses herausgestellt. „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I / hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 1977 / S.55). Zu der Rolle, die das Thema Öffentlichkeit in autobiographischer Hinsicht für Habermas spielt vgl.: Habermas, Jürgen: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit : Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven*, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M., 2005 / S.15-26

³⁰³ vgl.: Habermas (1990) / S.326 ff.

Sphäre zum Publikum versammelte[r] Privatleute“, deren Anfänge er im 18. Jahrhundert datierte.³⁰⁴ Er war überzeugt, dass sich die Bürger – gestützt auf die aufkommende Publizität in Form von Zeitungen und Zeitschriften – mittels eines gemeinsamen Rasonierens in öffentlichen Diskussionsforen, die in Clubs, Vereinen und Salons stattfanden, gegen die repräsentative Öffentlichkeit der ständischen Autoritäten gewandt hatten. Die Bürger setzen ihre aufklärerische Kritik ein, um verändernd auf die vorherrschenden feudalen Strukturen einzuwirken. Diese bürgerliche Öffentlichkeit unterlag jedoch aus der Sicht von Habermas durch den zunehmenden Einfluss der Massenmedien in den sozialstaatlich verfassten Industriegesellschaften des 20. Jahrhunderts einer massiven Zersetzung. Denn die Infrastruktur der Öffentlichkeit war nun massenmedial-ökonomisch ausgerichtet, was dazu führte, dass das einst „kulturräsonierende“ unter ihrem Druck in ein „kulturkonsumierendes“ Publikum transformiert wurde.³⁰⁵ Diese konsumierende und somit bloß passive Haltung des Massenpublikums unterscheidet sich von der politisch fungierenden jener Mitglieder der einst bürgerlich-kritischen Öffentlichkeit. Die konsumorientierte Haltung des Massenpublikums erstreckte sich aber nicht etwa nur auf die Rezeption von Literatur, Filmen und Fernsehsendungen, die durch Kommerzialisierung geprägt waren. Vielmehr ging Habermas davon aus, dass die Öffentlichkeit in den Massendemokratien insgesamt eine zu Werbezwecken erzeugte ist und insofern auch dem Massenpublikum in seiner Eigenschaft als Staatsbürger die Rolle des Konsumenten zu Teil wird. „Nicht durch öffentliche Kommunikation, sondern durch die Kommunikation der öffentlich-manifestierten Meinungen wird das Publikum der nicht-organisierten Privatleute im Sog *demonstrativ oder manipulativ entfalteter Publizität* beansprucht“.³⁰⁶ Die politischen Parteien und Verbände versuchten jeweils in ihrem Interessenkonflikt durch temporär hergestellte Meinungen, die plebiszitäre Zustimmung des Massenpublikums zu ergattern. Damit nahm die Öffentlichkeit aus der Sicht von Habermas aber wieder feudale Züge an, da es keine echten Mitbestimmungsmöglichkeiten gab. „So wird ein *als* Publikum desintegriertes Publikum der Staatsbürger mit publizistischen Mitteln derart mediatisiert, dass es einerseits für die Legitimität politischer Kompromisse beansprucht werden kann, ohne andererseits an effektiven Entscheidungen beteiligt oder der Beteiligung auch nur fähig zu sein“.³⁰⁷ Dieses Verschwinden der bürgerlichen Öffentlichkeit, die durch individuell verkehrende und räsonierende Privatleute geschaffen worden ist, blieb laut Habermas

³⁰⁴ ebd. / S.86 (Ergänzung von A.F.)

³⁰⁵ ebd. / S.248 ff.

³⁰⁶ ebd. / S.356 (Hervorhebungen im Orig.)

³⁰⁷ ebd. / S.325 (Hervorhebung im Orig.)

allerdings in der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Sozialstaats nicht unberücksichtigt. Die bundesrepublikanische Verfassung sieht vor, dass der Wegfall der vormals privat veranstalteten Öffentlichkeit durch eine ausgeglichen werden muss, die in den staatlichen Institutionen und politischen Parteien selbst stattfindet. „Die politische Öffentlichkeit des Sozialstaates ist durch zwei konkurrierende Tendenzen geprägt. Als Zerfallsgestalt bürgerlicher Öffentlichkeit gibt sie einer, von Organisationen über die Köpfe des mediatisierten Publikums entfaltet, *demonstrativen und manipulativen* Publizität Raum. Andererseits hält der Sozialstaat, soweit er die Kontinuität mit dem liberalen Rechtsstaat wahrt, am Gebot einer politisch fungierenden Öffentlichkeit fest, demzufolge das von Organisationen mediatisierte Publikum, durch diese selbst hindurch, einen *kritischen* Prozess öffentlicher Kommunikation in Gang setzten soll.“³⁰⁸ Angesichts dieser Situationsdefinition hing für Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* die intakte Beschaffenheit der Demokratie letztlich davon ab, inwieweit sich diese organisationsinterne Öffentlichkeit, welche in erster Linie durch partei- und verbandspolitisch engagierte Bürger konstituiert wird, in ihrem Streit mit der bloß zu manipulativen Zwecken erzeugten behaupten kann.

Im Rückblick räumt Habermas nun aber ein, dass diese Einschätzung falsch war. Dies veranschaulichen Habermas' Ausführungen in dem Vorwort zu einer Neuauflage des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* im Jahr 1990. Das Problem, auf welches er am Ende dieses Buches gestoßen sei, wie nämlich „das von Organisationen mediatisierte Publikum, durch diese hindurch, einen kritischen Prozess öffentlicher Kommunikation in Gang setzt“, habe er dort zu „pessimistisch“ bearbeitet, da ihm die entsprechenden theoretischen Mittel dazu gefehlt hätten.³⁰⁹ Erst die aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* hervorgehende Diskursethik stelle die Mittel zu einer angemesseneren Lösung jenes Problems bereit. Gestützt auf ihre Grundannahmen setzte sich Habermas auf die Agenda, ein weniger tristes Bild vom demokratischen Prozess zu zeichnen: „Dieser Diskursbegriff der Demokratie vertraut auf die politische Mobilisierung und Nutzung der Produktivkraft

³⁰⁸ ebd. / S.337 (Hervorhebungen im Orig.)

Ein historischer Hintergrund von Habermas' These, dass sich im demokratischen Rechtsstaat eine organisationsinterne Öffentlichkeit als Korrektiv herausgebildet hat, bildete Artikel 21 des Grundgesetzes (zu Habermas' Bezugnahme auf das Grundgesetz vor dem Hintergrund der Bedeutung der Parteien vgl.: Habermas, Jürgen: *Zum Begriff der politischen Beteiligung*, in: *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1973 / S.27 ff.) In Absatz 1 dieses Grundgesetzartikels werden die Aufgabe und Beschaffenheit von Parteien allgemein festgelegt: „Die Parteien wirken bei der politischen Willensbildung des Volkes mit. Ihre Gründung ist frei. Ihre innere Ordnung muss demokratischen Grundsätzen entsprechen. Sie müssen über die Herkunft und Verwendung ihrer Mittel sowie über ihr Vermögen öffentlich Rechenschaft geben“.

³⁰⁹ vgl.: Habermas (1990) / S.30 u. 33

Kommunikation.“³¹⁰ Mit dieser Neuausrichtung verabschiedet Habermas die Dichotomie von manipulativ/kritisch, welche er vorrangig im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* benutzt hatte, um das Zustandekommen einer organisationsinternen Öffentlichkeit zu beschreiben. Diese Dichotomie war ihm im Nachhinein nämlich zu sehr der „Theorie der Massenkultur“ Adornos verpflichtet, welche einen starken Determinismus impliziert. Da die deterministischen Ansichten dieser Theorie nach Habermas’ Auffassung für die Demokratiediskussion wenig praktikabel sind, maß er ihnen bei dem Entwurf seines deliberativen Demokratiemodells in *Faktizität und Geltung* nicht mehr die unumstößliche Bedeutung zu, wie in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Stattdessen räumt er zwar den Medien – dieser vierten Gewalt im Staat – nach wie vor ein großes Machtpotential ein, Habermas unterschätzt nun aber nicht die Einflussmöglichkeiten der neu entstandenen „Zivilgesellschaft“. „Wenn man sich das wie immer auch diffus bleibende Bild der vermachteten, massenmedial beherrschten Öffentlichkeit, das uns die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt, vor dem Hintergrund dieser normativen Erwartungen in Erinnerung ruft, wird man die Chancen einer Einflussnahme von seiten der Zivilgesellschaft auf das politische System zurückhaltend einschätzen. Allerdings bezieht sich diese Einschätzung nur auf eine *Öffentlichkeit im Ruhezustand*. In Augenblicken der Mobilisierung beginnen die Strukturen, auf die sich die Autorität eines stellungnehmenden Publikums eigentlich stützt, zu vibrieren. Dann verändern sich die Kräfteverhältnisse zwischen Zivilgesellschaft und politischem System“.³¹¹ Die Zivilgesellschaft stellt für Habermas quasi die Fortsetzung des Publikums rasonierender Privatleute dar, das im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* die bürgerliche Öffentlichkeit konstituierte.³¹² Und Habermas bezieht sich mit dieser Annahme auf die Zivilgesellschaftstheorie von Cohen und Arato.³¹³

Dies bietet sich für Habermas an, da Cohen und Arato ihren Begriff von Zivilgesellschaft mittels des zweistufigen Gesellschaftskonzept aus Habermas’ *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt haben, in welchem die Gesellschaft in „System“ und „Lebenswelt“ eingeteilt wird.³¹⁴ Mittels dieser Einteilung wird in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vorausgesetzt, dass die Gesellschaft einerseits aus systemischen Bereichen wie Politik, Recht, Wirtschaft und Verwaltung besteht; andererseits aber auch aus einem nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen lebensweltlichen Raum, in dem

³¹⁰ ebd. / S.39 (Hervorhebung im Orig.)

³¹¹ Habermas (1998) / S.458

³¹² vgl.: ebd. / S.443

³¹³ vgl.: ebd. / S.444 ff.

³¹⁴ vgl.: Cohen, Jean L. u. Arato, Andrew: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, 1992 / S.25 ff.

Assoziationen auf freiwilliger Basis existieren. Ohne Schwierigkeiten ist es daher für Habermas möglich, an diese Umsetzung einer wesentlichen Komponente seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* auf dem Gebiet der Zivilgesellschaftstheorie durch Cohen und Arato anzuknüpfen. Er denkt nun, dass die Zivilgesellschaft aus der „Lebenswelt“ hervorgeht und in dieser fest verankert ist. Mittels dieses Ansatzes kann Habermas die Einschätzung von politischen Kommunikationsprozessen in sozialstaatlichen Massendemokratien ersetzen, welche er im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* dargelegt hatte. Im demokratiethoretisch initiierten Rückblick auf sein Frühwerk ist es für ihn äußerst unbefriedigend, ausschließlich von einem Antagonismus auszugehen, welcher in den staatlichen Institutionen und politischen Organisationen zwischen einer kritischen und einer manipulativen Öffentlichkeit besteht. Habermas ist folglich der Auffassung, dass die zivilgesellschaftlichen Akteure die in lebensweltlichen Zusammenhängen verwurzelte „Produktivkraft Kommunikation“ nutzen, um auf das politische System einzuwirken. Vor diesem Hintergrund kommt der Zivilgesellschaft laut Habermas aber nicht etwa der Status eines geschichtsphilosophischen Großsubjekts zu, das die Gesellschaft im Ganzen umwandeln will. Vielmehr erfährt aus deliberativer Perspektive die Zivilgesellschaft einerseits eine rechtsstaatliche Beschränkung, da ihre Impulse zunächst in parlamentarisch-institutionellen Verfahren angemessen verarbeitet werden müssen.³¹⁵ Kommunikative Macht kann nur indirekt ihre Wirkung entfalten, da sie zum einen durch die administrative – also der eigentlich ausgeübten Macht – einer verfassungsrechtlichen Begrenzung unterliegt. Zum anderen ist aber auch „die Politik als rechtsstaatlich reguliertes Handlungssystem mit der Öffentlichkeit in Verbindung“ und sie ist insofern „angewiesen auf die lebensweltlichen Quellen kommunikativer Macht“.³¹⁶ Denn es ist aus Habermas' deliberativer Sicht schließlich ein Gradmesser für die Vitalität eines demokratischen Rechtsstaates, inwieweit die Zivilgesellschaft in parlamentarische Entscheidungsprozesse eingebunden wird.

Bei der Formulierung dieser revidierten Auffassung von politischer Öffentlichkeit erwähnt Habermas ausdrücklich Foucault. Habermas entwickelt sein deliberatives Modell einer demokratischen Öffentlichkeit nicht zuletzt dadurch, indem er eine Differenz gegenüber Foucaults Machtanalysen betont. „Grenzen innerhalb der allgemeinen, durch ihren Bezug zum politischen System definierten Öffentlichkeit bleiben prinzipiell durchlässig. Die in

³¹⁵ In der Rezeption ist diesbezüglich gegenüber Habermas eingewendet worden, er räume der Zivilgesellschaft nur eine sekundäre Stellung ein und rechne sie schließlich zur Peripherie der parlamentarischen Institutionen (vgl. zu einer Zusammenfassung der Rezeption von Habermas' Zivilgesellschaftsbegriff: Heming, Ralf: *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft : Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriff der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden, 1997 / S.231 ff.).

³¹⁶ Habermas (1998) / S.466

liberale Öffentlichkeiten eingebauten Rechte auf uneingeschränkte Inklusion und Gleichheit verhindern Ausschlussmechanismen des Foucaultschen Typs und begründen ein *Potential der Selbsttransformation*“.³¹⁷ Foucaults Annahme, dass hegemoniale Strukturen – welche das Produkt von Machtkämpfen sind – als Ausschlussmechanismen funktionieren können, benutzt Habermas als eine Negativfolie, um sein deliberatives Verständnis von Öffentlichkeit darzulegen. Entgegen Foucault gibt es nach Habermas eine rechtliche Garantie dafür, dass Akteure, welche unterrepräsentierte Gruppen, religiöse oder politische Anliegen vertreten, auf die institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung Einfluss nehmen können. Im Hintergrund von Habermas' Auffassung des demokratischen Rechtsstaates ist somit unverkennbar jenes diskursethische Prinzip des freien, egalitären und rationalen Gesprächs präsent, welches schon in seiner Foucault-Kritik zum Einsatz gekommen war, die er in den Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* formuliert hatte.³¹⁸

Die in der Habermas-Foucault-Debatte kursierende Kritik an Foucaults Machtanalysen der 1970er Jahre ist auch von den Zivilgesellschaftstheoretikern Cohen und Arato übernommen worden, an deren Arbeit *Civil Society and Political Theory* Habermas – wie oben deutlich wurde – anknüpft. Cohen und Arato betreiben ebenso wie Habermas einen gezielten Ausschluss Foucaults aus der Demokratietheorie-Debatte. Denn vor dem Hintergrund von Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* und dessen Foucault-Interpretation kommen sie zu dem Schluss, dass Foucaults politisches Denken nicht geeignet sei, um zivilgesellschaftliches Handeln zu legitimieren. „We are thus left with a critic of power that insists that resistance exists but cannot tell how it is possible, what it is for, or why it merits our support“.³¹⁹ Nach Meinung von Cohen und Arato hat Foucault kein Kritik-Konzept entwickelt, welches über eine normativ überzeugende Basis verfügt. Sie vermuten, dass Foucault aufgrund seiner historischen Untersuchungen zur Entstehung der „Disziplinargesellschaft“ eine Zurückweisung des normativen Modells für Begründung von politischer Aktion vollzogen hat. „For Foucault, however, it is not functional differentiation but the emergence of a new form stratification and new power relations that renders the normative juridical model anachronistic“.³²⁰ Trotzdem halten Cohen und Arato aber eine umfassende Thematisierung von Foucaults Werk im Zusammenhang mit einflussreichen politischen Theorien für notwendig. „It is nevertheless clear that no theory of civil society

³¹⁷ ebd. / S.452 (Hervorhebung im Orig.)

³¹⁸ vgl. zur Habermas-Foucault-Debatte Kapitel 2.1 u. 2.2

³¹⁹ Cohen/Arato (1992) / S.294

³²⁰ ebd. / S.256

can ignore his contribution if it is to avoid apology“.³²¹ Foucaults politisches Denken der 1970er Jahre dient ihnen letztlich dazu, einen Ansatz exemplarisch vorzuführen, der nach ihrer Auffassung innerhalb der demokratietheoretisch ausgerichteten Zivilgesellschaftsdebatte sogar destruktive Wirkungen entfalten kann.

Habermas unterstellte Foucault ferner in seiner Auseinandersetzung mit dessen agonistischer Auffassung der politischen Öffentlichkeit auch eine geistige Nähe zu dem umstrittenen Staatsrechtler Carl Schmitt. Bereits in seinen ersten Bemerkungen zu französischen Autoren, die gerne mit dem Etikett `Poststrukturalist´ versehen werden, ordnete Habermas Foucault unter der Überschrift „Drei Konservatismen“ ein, wobei insbesondere Foucault als „Jungkonservativer“ gelten soll.³²² Mit der Bezeichnung „Jungkonservativer“ spielt Habermas auf eine Gruppe von politischen Denkern an, die nach dem Standardwerk von Armin Mohler als „konservative Revolutionäre“ verstanden werden und zu denen auch Schmitt gehörte.³²³ Daraufhin hat Axel Honneth, der an Habermas´ Foucault-Kritik anschließt, gegenüber Foucault explizit den Vorwurf des „Dezisionismus“ geäußert. Auf der Basis von Habermas´ Foucault-Interpretation ist Honneth der Ansicht, dass Foucaults Überlegungen zu sozialen Kämpfen eine „Dimension normativer Übereinkünfte“ nicht zulassen, woraus sich die „uneingestandene Quelle für den politischen Dezisionismus“ ergebe.³²⁴ Habermas wiederum fasste später diese Frankfurter Kritik an Foucaults strategischem Machtmodell in seinem Buch *Die Einbeziehung des Anderen* nochmals allgemein wie folgt zusammen: „Wenn Gerechtigkeitsfragen das ethische Selbstverständnis konkurrierender Lebensformen nicht transzendieren können und existentiell relevante Wertkonflikte, also Gegnerschaften, durch alle strittigen politischen Fragen hindurchgreifen, enden wir [...] in letzter Konsequenz bei einem Carl Schmitt´schen Verständnis von Politik.“³²⁵ Liegt nun aber Habermas mit dieser wuchtigen Aussage richtig? Handelt es sich wirklich um eine angemessene Einschätzung von Foucaults politischem Denken?

Die oben beschriebene Foucault-Interpretation der Frankfurter Sozialphilosophen ist letztlich effekthascherisch. Worin genau etwaige Gemeinsamkeiten zwischen Foucaults und Schmitts Definition des Politischen bestehen, führen Habermas und seine Getreuen nämlich nicht hinreichend aus. Und deshalb entsteht gerade der Eindruck, dass sie eine

³²¹ ebd. / S.257

³²² vgl.: Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, 1990 / S.52

³²³ vgl.: Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Graz, 2005 / S.135 u. 138

³²⁴ Honneth, Axel: *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., 1989 / S.181

³²⁵ Habermas, Jürgen: *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., 1996 / S.325

verleumderische Absicht verfolgen. Vor allem Habermas will offensichtlich nur den Umstand nutzen, dass Schmitt wegen seiner kurzzeitigen Verstrickung in den Nationalsozialismus als kompromittiert gilt.³²⁶ Denn es ist kein Geheimnis, dass sich Habermas regelrecht in der Rolle des überlegenen moralischen Mahners gefällt und er bedient mit dem Vorwurf des Dezisionismus gegenüber Foucault wiederum eine deutsche Empörungskultur, an deren Entstehung er selbst maßgeblich beteiligt war.³²⁷ Der Dezisionismus-Verdacht gegenüber Foucault ist insofern nur eine diskurspolitische Spielmarke, mit der Habermas versucht, die demokratietheoretische Debatte zu dominieren. Er steht mit diesem Taktieren aber nicht allein.

Alfons Söllner hat 1986 in einer Untersuchung zu Autoren, die – wie Habermas – zur Frankfurter Schule oder deren Umkreis gezählt werden können, auf die Auswirkungen hingewiesen, die mit dem Vorwurf `Sie argumentieren wie Carl Schmitt´ verbunden waren. „Eine solche Behauptung kam lange Zeit – anders als inzwischen in Italien und Frankreich – im Wettstreit deutscher Intellektueller links von der Mitte einer scharfen Attacke gleich. Wurde sie zu Recht aufgestellt, bedeutete sie das politische `Aus´ für den Attackierten.“³²⁸ Auch heute ist Schmitt der maßgebliche Antipode für politische Theoretiker, die sich als besonders gute Demokraten exponieren wollen. Mit dieser Situation sieht sich jedenfalls Chantal Mouffe konfrontiert, wie sie im Zusammenhang der Rechtfertigung ihrer positiven

³²⁶ Schmitt hatte bis zum 30. Januar 1933 versucht, mittels fachlichen Werbens für die Etablierung eines starken Staates die revoltierenden und totalitären Parteien von der Macht fernzuhalten (vgl. dazu: Tielke, Martin: *Der stille Bürgerkrieg : Ernst Jünger und Carl Schmitt im dritten Reich*, Berlin, 2007 / S.87 ff.). Nun blieben aber Schmitt als Staatsrechtler nach der „Machtergreifung“ nur zwei Optionen: entweder er verlässt Deutschland oder er behält seinen Beruf und macht mit. Aus Gründen, die bislang nicht ganz aufgeklärt sind, entschied sich Schmitt doch für Letzteres und trat in die NSDAP ein. Im Rückblick wird er später sagen, dass er „sich Hitler geistig `unendlich überlegen´“ gefühlt habe und es für möglich hielt, „dem Nationalsozialismus `einen Sinn zu geben´“ (ebd. / S.88). Als „politischer Theoretiker“ sah Schmitt jedoch nicht, „daß die Nazis den Sinn ihres Handelns lieber selbst definierten und daß sie im übrigen Juristen generell nicht gerade schätzten“ (ebd. / S.89). Insofern genoss Schmitt kein wirkliches Vertrauen bei den neuen Machthabern. Und dies obwohl er, so Hannah Arendt, „zweifelloso der bedeutendste Mann in Deutschland auf dem Gebiet des Verfassungs- und Völkerrechts war und sich die allergrößte Mühe gegeben hat, es den Nazis recht zu machen. Es ist ihm nie gelungen; die Nazis haben ihn schleunigst durch zweit- und dritrangige Begabungen wie Theodor Maunz, Werner Best, Hans Frank, Gottfried Neesse und Reinhold Höhn ersetzt und an die Wand gespielt“ (Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M., 1955 / S.543).

³²⁷ Habermas hat seit den 1950er Jahren erfolgreich auf den politischen Diskurs in der Bundesrepublik eingewirkt. Seine Einflussnahme kulminierte 1986 im Historikerstreit mit Ernst Nolte. Vgl. dazu auch: Maschke, Günter: *Sankt Jürgen und der triumphierende Drache : Anlässlich Habermas´ neuestem Angriff auf Carl Schmitt*, in: ders.: *Der Tod des Carl Schmitt*, Wien, 1987 / S.113-164 sowie: Seubert, Harald: *Diskurs und Macht – 80 Jahre Jürgen Habermas*, in: *Sezession*, 29, April 2009 / S. 14-18

An diesem „Hegel der Bundesrepublik“, wie Habermas auch gerne bezeichnet wird, ist allerdings auffällig, dass sein Umgang mit geistigen Konkurrenten oft nicht gerade diskursethische Züge erkennen lässt. Sloterdijk hat diese habermasche Paradoxie treffsicher aufgespießt, wenn er sagt: „Das Problem mit Habermas ist, daß er an seine eigene Theorie nur bei gutem Wetter glaubt. Auf der strategischen Ebene denkt er konsequenter als irgendwer sonst in Freund-Feind-Kartegorien. Carl Schmitt steht im viel näher als Karl Barth“ (Sloterdijk (2001) / S.66).

³²⁸ Söllner Alfons: *Jenseits von Carl Schmitt : Wissenschaftsgeschichtliche Richtigstellungen zur politischen Theorie im Unkreis der `Frankfurter Schule´*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 12, 1986 / S.502

Bezugnahme auf Schmitt bemerkt: „Viele werden diese Wahl pervers, wenn nicht sogar schändlich finden.“³²⁹ Die Ursache für diese Verhältnisse liegt nach Mouffe in den Wirkungsmechanismen eines von Moralismus durchsetzten „postpolitischen Zeitgeistes“. Er sei der Demokratie abträglich und bestimme auch zunehmend den akademischen Betrieb. Für Mouffe sollte jedoch mehr die „intellektuelle Kraft eines Theoretikers und nicht seine moralische Qualität das Entscheidungskriterium“ sein, ob man mit seinem Werk in einen Dialog eintritt.³³⁰

Angesichts dessen lässt sich die vorliegende Untersuchung gerade nicht unkritisch auf eine Foucault-Diskussion ein, die namentlich in moralischen Registern ausgetragen wird. Hingegen muss der Habermas-Foucault-Debatte, in welcher der Vergleich von Foucaults politischem Denken mit dem Schmitts von Beginn an präsent war, um Foucault offenbar aus der demokratietheoretischen Debatte auszuschließen, mit philologischer Genauigkeit begegnet werden. Denn einer unvoreingenommenen und sorgfältigen Lektüre kann die gängige Behauptung, dass Foucaults Werk der 1970er Jahre für demokratietheoretische Überlegungen aufgrund angeblicher Parallelen zu Schmitts Denken a priori ungeeignet sei, letztlich nicht standhalten. Es wird sich in den folgenden Abschnitten noch herausstellen, inwiefern sie faktenwidrig ist.

³²⁹ Mouffe, Chantal: *Über das Politische : Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M., 2007 / S.11

³³⁰ Keineswegs gehört also Mouffe zu jenen Linken, die Schmitts vorzügliche Kritik des Liberalismus missachten. In diesem Zusammenhang hat Maschke die Linke sogar ausdrücklich gewarnt. Denn aus seiner Sicht fabrizieren linke Theorieproduzenten letztlich inkonsequente politische Analysen der gegenwärtigen Verhältnisse, wenn sie Schmitts Arbeiten nicht heranziehen, weil er für sie nur eine *Persona non grata* ist. „Wenn eine Linke aus moralischer Abscheu heraus auf Anleihen bei Schmitt verzichtet, gleicht sie einer Partisanentruppe, die es verschmätzt, beim konterrevolutionären Feind ihr Waffendepot aufzufüllen. Eine Linke, die ihre Distanz zu Schmitt überbetont, ist unterwegs zur Resignation und gerät in die Nähe der Hüter des *status quo*. Deren Handwerk jedoch ist die Verhüllung, nicht die Enthüllung von Herrschaft“ (Maschke (1987) / S.143 (Hervorhebung im Orig.)).

2.5 Die Essenz des Politischen : Foucault und Rancière im Vergleich

Die eigentliche Herkunft von Foucaults politischem Denken der 1970er Jahre wird durch die Interpretationsstrategie der Habermas-Schule – in welcher Foucault apodiktisch mit Schmitt verglichen wird – verdeckt. Um Foucaults Entwurf des Politischen zu verstehen, ist jedoch die Berücksichtigung seiner Beschäftigung mit der sophistischen Praxis und ihrer Verdrängung durch den Platonismus unabweisbar. Denn die Etablierung des „philosophisch-juridischen Diskurses“ markierte für Foucault einen fundamentalen Einschnitt in die zuvor gegebene Legitimitätspraxis des „historisch-politischen Diskurses“.³³¹ Daher wird zunächst aufgezeigt, dass Foucaults Unterscheidung der beiden Diskurstypen durchaus mit der gegenwärtigen Diskussion über das Politische kompatibel ist. Darauf aufbauend werden grundsätzliche Parallelen zwischen Foucaults und Rancières Rezeption der Sophistik nachgewiesen. Mittels dieser Vorgehensweise kann Foucaults Plädoyer für eine agonistische Öffentlichkeit angemessen in der Philosophiegeschichte lokalisiert werden.

Für Foucault hat Platons Mythos, der von einer Differenz zwischen Macht und Wissen berichtet und der historisch über das nicht-neutrale Wahrheitsverständnis der Sophisten siegte, den „philosophisch-juridischen Diskurs“ initiiert.³³² Der Gründungsakt des „philosophisch-juridischen Diskurses“ manifestierte sich in einer Ignorierung von Streit und Kampf, die einen wesentlichen Bestandteil der sophistischen Praxiserfahrungen bildeten. Durch die Wirkungsmächtigkeit des Platonismus ist dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ eine massive Vorrangstellung gegenüber dem „historisch-politischen Diskurs“ eingeräumt worden, als dessen Urheber Foucault die Sophisten ansah. Der „historisch-politische Diskurs“ ist aufgrund der rücksichtslosen Etablierung des „philosophisch-juridischen Diskurses“ schließlich verdrängt worden. „Pour les philosophes et les juristes, il est forcément le discours extérieur, étranger. Ce n'est même pas le discours de l'adversaire, car ils ne discutent pas avec lui. C'est le discours, forcément disqualifié, que l'on peut et que l'on doit tenir à l'écart, précisément parce qu'il faut, comme un préalable, l'annuler, pour que puisse enfin commencer – au milieu, entre les adversaires, au-dessus d'eux – comme loi, le discours juste et vrai“.³³³ Foucault thematisierte insofern die beiden Diskurse nicht nur vor dem Hintergrund einer angemessenen Erfassung von Machtverhältnissen, indem er anhand des „historisch-politischen Diskurses“ das Analyseraster der Strategie entwickelte, sondern er verstand sie auch als grundsätzlich

³³¹ vgl. dazu Kapitel 2.2

³³² vgl. dazu Kapitel 2.2 u. 2.7

³³³ Foucault (1997) / S.49

verschiedene Legitimitätsmodelle. Es kann angenommen werden, dass ihn bei seiner Auseinandersetzung mit den im Initialstreit der Philosophiegeschichte verwurzelten Legitimitätsmodellen die Frage nach einer Neubestimmung von Legitimität beschäftigte. Denn Foucault ging es nicht nur um ein neutrales Aufdecken der Unterschiede zwischen den beiden Legitimitätsmodellen, sondern auch um einen Gegenentwurf zum tradierten Verständnis von Politik, das aus auf den „philosophisch-juridischen Diskurs“ zurückgeführt werden kann.

Gewiss, Foucault legte in seinem 1978 gehaltenen Vortrag *Qu'est-ce que la critique?* dar, dass das Raster Macht/Wissen in seinen Analysen nur eine neutrale Funktion habe und er politische Ordnung nicht aus der Perspektive der Legitimierung betrachten wolle. Norbert A. Richter liegt angesichts dessen mit seiner These richtig, dass Foucault „eher an einer neutralen Analytik politischer Prozesse als an der Begründung oder Erklärung legitimer politischer Ordnung interessiert zu sein“ scheint.³³⁴ Tatsächlich setzte sich Foucault mit Legitimität in dem Vortrag *Qu'est-ce que la critique?* ausdrücklich im Kontext einer Abgrenzung gegenüber der Anwendung von Legitimitätskategorien im Bereich der Erkenntnis auseinander, wie sie für ihn bei einem von Kant instituierten Aufklärungsverständnis vorlagen.³³⁵ Gegen diese Verfahrensweise wollte Foucault seine genealogische Geschichtsschreibung als Kritikform ins Spiel bringen, die machtanalytisch vorging. „Eh bien! plutôt que cette procédure qui prend la forme d'une enquête en légitimité des modes historiques du connaître, on pourrait peut-être envisager une procédure différente. Elle pourrait prendre pour entrée dans la question de l'*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir“.³³⁶ Das Analyseraster Macht/Wissen verstand Foucault in diesem Kontext als ein neutrales, empirisch ausgerichtetes Beschreibungsinstrument, das der Perspektive der Legitimierung vorausgehen sollte: „une neutralisation quant aux effets de légitimité et une mise en lumière de ce qui les rend à un certain moment acceptables et qui fait qu'effectivement ils ont été acceptés“.³³⁷ Es wäre aber pauschalisierend, aus Foucaults Kritik an bestimmten Ausprägungen der Aufklärung und der damit verbundenen Akzentuierung der Machtanalyse zu schließen, er habe die Erörterung des Legitimitätsthemas gänzlich auf eine neutrale Analyse politischer Ordnung beschränkt, die

³³⁴ Richter, Norbert A.: *Grenzen der Ordnung : Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a.M., 2005 / S.98 (Hervorhebung von A.F.)

³³⁵ vgl.: Foucault, Michel: *Qu'est-ce que la critique ?*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, LXXXIV, 1990 / S.46 ff.

Inwiefern Foucault in diesem Vortrag auch einen positiven Bezug zu Kant herstellt, der für die Entwicklung seines Denkens entscheidend war, vgl.: Kapitel 3.1

³³⁶ Foucault (1990) / S.47

³³⁷ ebd. / S.48

sich quasi nur noch an den rohen Tatsachen orientiert. Denn die Überlegungen Foucaults zur kantischen Legitimitätsprüfung in dem Vortrag *Qu'est-ce que la critique?* – der den Übergang von der mittleren zur späteren Phase seines politischen Denkens markiert – unterscheiden sich bezüglich der Forcierung des Neutralitätsaspektes im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Legitimität politischer Ordnungen von seinen vorherigen Arbeiten. Zwar stellen auch Foucaults Machtanalysen der 1970er Jahre keine explizite Theorie der Begründung politischer Ordnung dar, aber bei der Gegenüberstellung des „historisch-politischen Diskurses“ und des „philosophisch-juridischen Diskurses“ war für Foucault die Frage nach der Legitimität von politischer Ordnung durchaus nicht nur aus einer sich als neutral verstehenden Machtanalyse von Bedeutung. In einer Rekapitulation des Gegenstandsbereich seiner Arbeit am Collège de France der vergangenen Jahre in der Vorlesung vom 14. Januar 1976 formulierte Foucault: „Mon problème serait en quelque sorte celui-ci : quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité?“³³⁸ Foucault hat bei dieser Untersuchung, die im philosophischen Feld vorherrschenden Legitimitätskriterien zurückgewiesen, ohne jedoch ein philosophie-historisch motiviertes Interesse für die außerordentlichen und vorstaatlichen Voraussetzungen des Zustandekommens von Rechtsordnungen aufzugeben. Damit ging auch eine Untersuchung der Logik von Begründungsinstrumenten für politische Ordnung sowie der konstitutiven Regeln von politischen Verhandlungsprozessen einher, die aus ihrer parteiischen Sicht kein Geheimnis gemacht hat. „Ce n'est donc pas un empirisme qui traverse le projet généalogique; ce n'est pas non plus un positivisme, au sens ordinaire du terme, qui le suit. Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns“.³³⁹ Foucault wollte die Legitimitätsmodelle der traditionellen Philosophie aufgreifen, um diese zu sezieren. Zudem stellte er die Legitimitätsfrage aus einem ungewohnten Blickwinkel neu. Dazu kritisierte Foucault den Begründungsabsolutismus – mit dem der „philosophisch-juridische Diskurs“ vorgeht – indem er sich dem Thema Legitimität widmete, um auch einen Vorschlag für eine Neudefinition in Bezug auf die Begründungsproblematik zu unterbreiten. Dies zeigt sich vor allem an Foucaults Überlegungen zu einem „asymmetrischen Recht“.³⁴⁰ Bei Foucaults kritischen Überlegungen zur traditionellen politischen Philosophie, die von

³³⁸ Foucault (1997) / S.22

³³⁹ ebd. / S.10

³⁴⁰ vgl. dazu Kapitel 2.2.

ihm zwar nicht zu einer ausführlichen Theorie ausgearbeitet worden sind, kann davon ausgegangen werden, dass sie auf einer Linie mit der Unterscheidung zwischen `der Politik` und `dem Politischen` [frz.: la politique und le politique] liegen, wie sie gegenwärtig in der politischen Philosophie stark diskutiert wird.

Die Unterscheidung zwischen `der Politik` und `dem Politischen` ist heute zu einer Leitdifferenz geworden. Sie dient dazu, rein an Gegebenheiten orientierte Analysen von Institutionen gegenüber solchen abzugrenzen, die sich auf die stiftenden Momente von Ordnung konzentrieren. Es geht bei dieser Unterscheidung letztlich um die Wiedergewinnung einer philosophischen Befragung des Politischen.³⁴¹ Zum erstenmal angedeutet wird diese Unterscheidung in dem Text zur Eröffnung des „Centre de recherches philosophiques sur le politique“ von Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy im Jahr 1981. Ihnen ging es um die Bestimmung der „essence du politique“.³⁴² Einerseits kann dieses philosophische Neuentwerfen des Politischen, bei dem nicht das Beschreiben institutioneller Zusammenhänge im Mittelpunkt steht, auch als eine Abgrenzungsgeste gegenüber der Politikwissenschaft und der Soziologie verstanden werden. Politikwissenschaftler und Soziologen setzen in ihren Analysen meistens ein etabliertes Verständnis von Politik voraus. Deshalb betreiben sie oft nur eine Form von Zeitgeschichte, welche den Zustand als politisch geltender Beziehungen in einen bestimmten Zeitraum darstellt. Andererseits geht es bei diesem Instituieren des Politischen um eine Erschütterung des Selbstverständnisses von Politik, wie es sich selbst im philosophischen Feld über Jahrhunderte verfestigt hat und erstmals in der Gestalt der platonischen Vorstellung von einem politischen Gemeinwesen aufgetreten ist. Gegenüber der Politik sollen mit der begrifflichen Bestimmung des Politischen Ereignisse gekennzeichnet werden, die nicht in den Regeln einer gegebenen Situation aufgehen. Meistens sind es heute die unhintergehbaren Momente des Dissens und des Widerstreits, welche dabei im Vordergrund stehen.³⁴³ Auch Foucault wird in einer Reihe mit Autoren genannt, deren Arbeiten als maßgeblich angesehen werden können, wenn es um die aktuelle terminologische Differenzierung zwischen der Politik und dem Politischen geht.³⁴⁴ Im Hintergrund dieser

³⁴¹ vgl.: Bröckling, Ulrich u. Feustel, Robert: *Einleitung: Das Politische denken*, in: *Das Politische denken* (2010) / S.8 sowie: Bedorf, Thomas: *Das Politische und die Politik : Konturen einer Differenz*, in: *Das Politische und die Politik* / hrsg. von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, Frankfurt a.M., 2010 / S.13

³⁴² vgl.: Lacoue-Labarthe, Philippe u. Nancy, Jean-Luc: *Ouverture*, in: dies. u.a.: *Rejouer le politique*, Paris, 1981 / S.12

Zu einer Einordnung dieses Textes und seiner Bedeutung für die Diskussion um die Differenz zwischen `der Politik` und `dem Politischen` vgl. auch: Bedorf (2010) / S.13

³⁴³ vgl.: Bröckling/Feustel (2010) / S.8 ff.

³⁴⁴ Bröckling und Feustel führen bezüglich der Auswahl der Autoren aus, mit denen sich in ihrem Sammelband jeweils in einem Aufsatz auseinandergesetzt wird, dass sie mit dieser keinen Anspruch auf Vollständigkeit

Einordnung ist präsent, dass Foucault bei seiner Verwendung des Analyserasters Strategie Kämpfe in der Gesellschaft konstatiert. Denn dieser Aspekt ist bislang in der Regel der Hauptbezugspunkt in Foucaults Werk, wenn es in politiktheoretische Debatten einbezogen wird.³⁴⁵ Das Politische fungiert somit auch als Gegenbegriff zu einem Denken, welches ausschließlich das Erzielen von Übereinkunft fokussiert.

Foucaults politisches Denken der 1970er Jahre kann dieser Differenzierung zwischen der Politik und dem Politischen durchaus zugeordnet werden. Dies zeigt sich deutlich, wenn Foucaults historische Unterscheidung zwischen dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ und dem „historisch-politischen Diskurs“ mit Rancières Philosophie verglichen wird.

Für Rancière ist Platon ein „Anti-Demokrat“ gewesen, da er die Sophisten diskreditierte, welche das Volk zur demokratischen Unruhe befähigten. „Pour l’inventeur de notre philosophie politique, Platon, cette formule se laisse aisément traduire dans l’équivalence de deux termes: *démos* et *doxa*: il a plu à ceux qui ne connaissent que ces illusions du plus et du moins qui se nomment plaisir et peine; il y a eu simple *doxa*, ‘apparence’ pour le peuple, apparence de peuple. Peuple n’est que l’apparence produite par les sensations de plaisir et de peine maniées par rhéteurs et sophistes pour caresser ou effrayer le gros animal, la masse indistincte des gens de rien réunis à l’assemblée“.³⁴⁶ Die Ausdrücke ‘Demos’ und ‘Doxa’ hat Platon aus Rancières Sicht abgewertet, da sie auf eine signifikante Eigentümlichkeit antiker Politik verweisen: der öffentliche Raum ist ein Raum des Streits. Der ‘Demos’ streitet über die Bestimmung und/oder Neubestimmung der Polis, der Vergabe von Ämtern und der Verteilung von Gütern. Der Streit birgt für Platon aber Gefahren in sich, denn durch ihn begründet sich schließlich die Macht des Volkes, die das Gegenprinzip zur Herrschaftsform ist, welche er mit seiner politischen Philosophie umsetzen wollte. Die Funktionsweise von Platons Staat, den er in der *Politeia* entworfen hat und allen anderen Herrschaftsformen als die wahre, gute und gerechte entgegensetzte, manifestiert sich in einer spezifischen Aufteilung des öffentlichen Raumes. „Um die Vollendung des Staates wetteifert also mit

erheben. Durchaus könnten auch andere Autoren behandelt werden, wenn es um eine philosophische Reflexion des Politischen geht. Und zu den potentiellen Autoren gehört aus ihrer Sicht eben auch Foucault: „Zweifelloso fehlen wichtige Stimmen: Giorgio Agamben, Judith Butler, Roberto Esposito, Michel Foucault, Philippe Lacoue-Labarthe, Pierre Legendre, Jean-François Lyotard, Michel Serres, Gayatri Chakravorty Spivak, Paolo Virno, Slavoj Žižek, um nur einige anzuführen“ (ebd. / S.9).

³⁴⁵ vgl. zu einer Relevanz von Foucault als einem Denker, der als Referenz genannt werden kann, wenn es um die Kontroverse in der aktuellen Demokratietheoriendebatte zwischen deliberativ-konsensuellen und agonistischen Konzeptionen geht: Kalyvas, Andreas: *The Democratic Narcissus : The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post)Moderns*, in: *Law and Agonistic Politics* / hrsg. Andrew Schaap, Aldershot, 2009 / S.15 ff.). Und: Nullmeier, Frank: *Agonalität – Von einem kultur- zu einem politikwissenschaftlichen Grundbegriff?*, in: *Bürgersinn und Kritik* / hrsg. von Herfried Münkler u.a., Baden-Baden, 1998 / S.85 ff.

³⁴⁶ ebd. / S.29 (Hervorhebung im Orig.)

seiner Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit diese Kraft, wonach jeder im Staate das Seine tue? Sicher! In der Gerechtigkeit also siehst du jene Kraft, die mit den anderen um die Vollendung des Staates wetteifert? Ganz richtig! Denke noch nach, ob du auch diesem Gedanken zustimmst! Den Herrschern im Staat gibst du doch die Aufgabe der Rechtsprechung? Natürlich! Haben sie bei der Rechtsprechung ein anderes Ziel als das, dass keiner Fremdes besitze oder des Seinen beraubt werde? Nur dieses! Weil es gerecht ist? Ja! Also auch daraus ergibt sich, dass es Gerechtigkeit ist, wenn jeder sein eigenes hat und tut. Ja!“³⁴⁷ Platons Staatsentwurf beinhaltet die Zielsetzung, eine Gemeinschaft einzurichten, in der den Subjekten ihre Plätze sowie Aufgaben qua Geburt und Erziehung zugewiesen werden. Die Handwerker beispielsweise haben in Platons Staat nicht die Zeit, etwas anderes zu machen als ihre Arbeit. Denn die Position, welche die Handwerker aufgrund ihrer Beschäftigung und ihrer Fähigkeiten in der platonischen Staatsordnung einnehmen, erlaubt es ihnen gar nicht, politisch zu wirken. Für Rancière stellt diese Gemeinschaft deshalb in erster Linie eine symbolische Ordnung dar, die jedes strittige und somit demokratische Moment verschwinden lassen soll, da sie auf einem Gerechtigkeitsprinzip begründet wird, dass zur Rechtfertigung der Aristokratie dient und somit die Maximierung des Nutzens der Herrschenden begünstigt. Aus Rancières Sicht wird Platons Staat wesentlich mittels einer Logik des Sozialen verwaltet, die er als `Polizei` bezeichnet. „On peu le dire simplement: la *politeia* des philosophes, c’est l’identité de la politique et de la police“.³⁴⁸ Wenn Rancière in diesem Zusammenhang von einer `Polizei` spricht, dann versteht er darunter aber nicht Angestellte eines exekutiven Staatsorgans, die durch den Einsatz von Gummiknüppeln für Ordnung sorgen. Im Anschluss an Foucault hat Rancière nämlich einen erweiterten Begriff der `Polizei` entwickelt, der sich von dem des herkömmlichen Sprachgebrauchs unterscheidet. „Michel Foucault a montré que, comme technique de gouvernement, la police définie par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e s’étendait à tout ce qui concerne l’`homme` et son `bonheur`. La basse police n’est qu’une forme particulière d’un ordre plus général qui dispose le sensible dans lequel les corps sont distribués en communauté“.³⁴⁹ Nach Rancières Verständnis bestimmt die `Polizei` quasi die Formen des Teilhabens an der symbolischen Ordnung, indem sie Wahrnehmungsweisen festlegt. Signifikant für die `Polizei` ist nicht eine forcierte Repression, sondern eine gewisse Aufteilung des Sinnlichen. Alles was nicht mit der symbolischen Ordnung korrespondiert, wird sinnlich nicht wahrgenommen. Das

³⁴⁷ Platon: *Politeia* / (433e)

³⁴⁸ Rancière, Jacques : *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, 2007 / S.99

Rancière bezieht sich damit auf Foucaults Ausführungen in dem Text: *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in: Dits et écrits IV / S.134-161

³⁴⁹ Rancière (2007) / S.51

Vorgehen der `Polizei` besteht insofern in einer Haltung des `Es gibt hier nichts zu hören und zu sehen`. Durch die `Polizei` konstituiert sich, welche Äußerungen als Sprache gelten und welche als bloßer Lärm. Bestandteil der symbolischen Ordnung ist nur, wer die Sprache spricht, nach der die symbolische Ordnung funktioniert.

Foucaults Arbeiten zur Polizei aus dem Jahr 1981 sind gut für Rancière geeignet, um darzulegen, was er als `Polizei` in der symbolischen Ordnung versteht. Allerdings hat Foucault sich mit symbolischer Ordnung schon in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France auseinandergesetzt.³⁵⁰ Dort bezeichnete er die moderne Gesellschaft als „société de discours“, die durch polizeiliche Mechanismen strukturiert werde. „Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une `police` discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.“³⁵¹ Foucaults Überlegungen in seiner Antrittsvorlesung lassen starke Parallelen zu Rancières These von einer symbolischen Aufteilung der Gesellschaft und der Wirkungsweise der `Polizei` erkennen. Da Foucault bei den Ausführungen, die er in seiner Antrittsvorlesung zur symbolischen Ordnung und polizeilichen Mechanismen in der gegenwärtigen Gesellschaft gemacht hat, unmittelbar auf das Verhältnis von Platonismus und Sophistik rekurrierte, hätte sich Rancière eigentlich noch besser auf diese beziehen können als auf Foucaults spätere Arbeiten über die Herausbildung der Polizei im 17. und 18. Jahrhundert. Bei seiner ersten Lesung am Collège de France versinnbildlichte Foucault nämlich – wie Rancière – mittels eines Hinweises auf den Ausschluss der Sophistik durch das Heraufkommen des Platonismus die symbolische Konstitution des Sozialen. „Depuis que furent exclus les jeux et le commerce des sophistes, depuis qu'on a, avec plus ou moins de sûreté, muselé leurs paradoxes, il me semble que la pensée occidentale ait veillé à ce que le discours ait le moins de place possible entre la pensée et la parole.“³⁵² Auch laut Foucault findet eine Aufteilung des sozialen Raumes durch symbolische Prinzipien statt, die denen in Platons Staat entsprechen.

Foucault und Rancière beziehen damit eine philosophiegeschichtliche und politische Position, welche der von Hannah Arendt ähnelt. Denn Arendt hat auch auf die Verdrängungsmechanismen hingewiesen, mittels derer sich die politische Philosophie seit Sokrates ihrer Vorrangstellung sicherte. „Die politische Philosophie, die hier entstand und den Grund zu der abendländischen Tradition von Philosophie wie Politik legte, hat einen großen Teil der Erfahrungen einer früheren Vergangenheit einfach eliminiert, weil sie für

³⁵⁰ vgl. dazu auch Kapitel 1.3

³⁵¹ Foucault (1971) / S.37

³⁵² ebd. / S.48

ihre unmittelbaren politischen Zwecke irrelevant und für ihre philosophischen Absichten störend waren.“³⁵³ In diesem Zusammenhang schrieb Arendt der etablierten Philosophie, die aus ihrer Sicht kontemplativ ausgerichtet ist, ein Verhaltensmuster zu, das dem polizeilichen Mechanismus gleicht, welcher laut Rancière und Foucault in der Gesellschaft wirkt. „Vom Standpunkt der Kontemplation aus betrachtet, spielt es keine Rolle mehr, was die ihr notwendige Ruhe stört; hier wird alles, was Bewegung oder Tätigkeit ist, unterschiedslos zur Störung.“³⁵⁴ Die platonische Trennung von doxa und episteme, die gewissermaßen eine Abwertung der Sprechfähigkeit gegenüber der Wesensschau des Philosophenkönigs darstellt, kann auch im Sinne Arendts als eine polizeiliche Grenzziehung verstanden werden.

Dass diese philosophiegeschichtliche Deutung von Arendt, Foucault und Rancière im 20. Jahrhundert nicht selbstverständlich gewesen ist, zeigt die Sichtweise des Verhältnisses zwischen Sophistik und Platonismus des Vertreters einer großen und wirkungsmächtigen philosophischen Tradition: Der Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer hat zwar auch hervorgehoben, dass dem sophistischen Unterricht eine gewisse Bedeutung zukommt, da er dazu befähigt, demokratische Rechte in Anspruch zu nehmen. Aber anders als Arendt, Foucault und Rancière hat Gadamer hinter dem Erstarken des Platonismus kein hegemoniales Streben gesehen, dass mit einer Verdrängung der Sophisten einherging. Denn Gadamer verband den Platonismus nicht mit einer Abschaffung demokratischer Verhältnisse, sondern mit einer notwendigen Beschränkung der sophistischen Praxis. „Von Protagoras bis zu Isokrates war es der Anspruch der Meister, nicht nur reden zu lehren, sondern auch das rechte staatsbürgerliche Bewusstsein zu formen, das politischen Erfolg verhiess. Aber erst Platon schuf die Grundlagen, von denen aus die neue, alles erschütternde Kunst der Rede – Aristophanes hat uns das anschaulich genug geschildert –, ihre Grenze und ihren legitimen Ort fand. Das bezeugt ebenso sehr die philosophische Dialektik der platonischen Akademie wie die aristotelische Begründung von Logik und Rhetorik.“³⁵⁵ Die platonische Unterdrückung der sophistischen Redekunst, die aus Arendts, Foucaults und Rancières Sicht eine polizeiliche Grenzziehung darstellt, wird von Gadamer hingegen durchaus positiv bewertet.

Wie Rancière wollte also auch Foucault aus historischer Perspektive verdeutlichen, dass in der heutigen Gesellschaft ein polizeilicher Mechanismus über die Einhaltung symbolischer Prinzipien wirksam ist, der eine Analogie zu dem Verhältnis von Platonismus und Sophistik

³⁵³ Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, 2006 / S.22

³⁵⁴ ebd. / S.26

³⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: ders.: *Hermeneutik II : Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986 / S.235

aufweist. Ob eine Aussage gehört wird oder nicht, hängt nach Foucault von ihrer Anpassungsfähigkeit an die Richtlinien der 'Polizei' ab, die den Zugang zur symbolischen Ordnung kontrolliert. Eine Aussage ist einerseits dann unzulässig, wenn sie die Ordnung stört. Andererseits findet eine Aussage kein Gehör, wenn sie von jemandem stammt, der keine anerkannte Position in der symbolischen Ordnung innehat. „On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi.“³⁵⁶ Foucault ging – wie später Rancière – davon aus, dass nicht alle Subjekte das gleiche Recht haben, zu sprechen. Unter den Subjekten existiert keine Gleichheit hinsichtlich ihrer Beteiligungsmöglichkeiten in der etablierten Gesellschaftsordnung. Foucault vertrat in seiner Antrittsvorlesung auch die Auffassung, dass Sprechen in der *res publica* bedingt wird durch den sozialen Status des Subjekts. Und ebenso wie für Rancière ist nach Foucaults Auffassung das Erziehungssystem die einflussreichste Institution hinsichtlich der Vergabe von Positionen in der symbolischen Ordnung. „L'éducation a beau être, de droit, l'instrument grâce auquel tout individu, dans une société comme la nôtre, peut avoir accès à n'importe quel type de discours, on sait bien qu'elle suit dans sa distribution, dans ce qu'elle permet et dans ce qu'elle empêche, les lignes qui sont marquées par les distances, les oppositions et les luttes sociales. Tout système d'éducation est une manière politique de maintenir ou de modifier l'appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qu'ils emportent avec eux.“³⁵⁷ Foucault war also auch der Ansicht, dass der Zugang zu einem anerkannten sozialen Sein durch das Erziehungssystem frühzeitig reglementiert wird. Stärker als Foucault arbeitet Rancière jedoch eine Parallele heraus, die zwischen der Funktionsweise des Erziehungssystem in der gegenwärtigen Gesellschaft und den Aufgaben besteht, die Platon in seinem Staat der Pädagogik gegeben hat.

Die von Habermas verfochtene Rationalität des kommunikativen Handelns und die sich darauf gründende konsensuelle Auffassung von Demokratie, welche gegenwärtig vorherrscht, sind laut Rancière auch polizeiliche Verwaltungsweisen. „Ainsi le consensus, avant d'être la vertu raisonnable des individus et des groupes qui s'accordent pour discuter de leurs problèmes et composer leurs intérêts, est un régime déterminé du sensible, un mode particulier de visibilité du *droit* comme *arkhè* de la communauté“.³⁵⁸ Nach dem Modell des kommunikativen Handelns sind die Partner des diskursiven Austauschs gleichberechtigt. Sie kommunizieren in einer gemeinsame Sprache, die das Telos der Verständigung impliziert

³⁵⁶ Foucault (1971) / S.11

³⁵⁷ Foucault (1971) / S.45

³⁵⁸ Rancière (2007) / S.149

und in der bestimmte Anliegen verhandelt werden. Für Rancière gibt es aber keine rationale Verteilung von Sprecher- und Hörerpositionen, wie sie das Modell des kommunikativen Handelns als ein stets mögliches Lösungsverfahren für strittige Angelegenheiten voraussetzt.³⁵⁹ Aus seiner Sicht ist das Modell des kommunikativen Handelns keine Erklärung dessen, was Sprechen in einem demokratischen Sinne heißt. Konsens und Demokratie sind nach Rancières Auffassung vielmehr gegensätzliche Begriffe. Denn Demokratie ereignet sich nicht als Schlichtung, sondern als Dissens.

Demokratie findet für Rancière nicht als ein konsensorientierter Austausch zwischen Partnern statt, die bereits als gleichwertig gelten. Sie fußt hingegen in Gründungsmomenten, die durch einen Streit hervorgerufen werden, in dem es um die Sprechsituation selbst geht. Von einem demokratischen Akt kann erst die Rede sein, wenn die strittige Frage der Gleichheit von Subjekten im Mittelpunkt steht. „In einem gewissen Sinne ist das Konzept der Demokratie nichts anderes als das Konzept der Politik selbst. Politik existiert, sobald dasselbe Subjekt den Platz dessen, der befiehlt, und dessen, dem befohlen wird, einnimmt“.³⁶⁰ Rancière wendet sich mit seinem Demokratieverständnis gegen die Idee der Gleichheit, welche zum Grundinventar der etablierten Auffassung von konsensueller Demokratie gehört. Gleichheit unter Subjekten besteht für Rancière nicht a priori und sie wird nicht durch staatliche Institutionen gewährleistet. Sie muss vielmehr erst zwecks Demokratie immer wieder neu hergestellt werden, indem Subjekte durch eine Reihe von Handlungen die symbolische Verteilung der Positionen aufbrechen und die bestehende Ordnung auf ihre Kontingenz verweisen.³⁶¹ Deshalb ist Demokratie nach Rancière auch nicht als dauerhafte Einrichtung eines Gemeinwesens denkbar. Demokratie ist für ihn etwas Unverfügbares, da sie nicht an einen identifizierbaren Ort in einer bestehenden Gesellschaft gebunden ist. Rancière versteht insofern Demokratie nicht – wie es herkömmlich geschieht – als eine Angelegenheit des Repräsentierens von stets vorhandenen Rechten, Zielen und Interessen in einem Gemeinwesen. Das bedeutet genau, dass es sich für Rancière bei einem

³⁵⁹ vgl.: ebd. / S.72 ff.

³⁶⁰ Rancière, Jacques: *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen* / hrsg. von Mihran Dabag u.a., München, 2000 / S.102

³⁶¹ Wie stark im herkömmlichen Demokratieverständnis Gleichheit als immer schon vorhanden angenommen wird, zeigen auch Christophs Möllers Reflexionen über die gegenwärtigen Verhältnissen in den sogenannten westlichen Demokratien. „Unser Unbehagen an der Demokratie hängt nicht zuletzt an unseren widersprüchlichen Erwartungen an demokratische Herrschaft und der Kränkung darüber, dass demokratische Herrschaft allen anderen so viel Raum gibt wie uns selbst“ (Möllers, Christoph: *Demokratie : Zumutungen und Versprechen*, Berlin, 2009 / S.14). Für Möller erwächst die Unzufriedenheit an der Politik nicht dadurch, dass es keine Beteiligungsmöglichkeiten aufgrund fehlender Gleichheit gibt, wie vor dem Hintergrund von Rancières politischem Denken geurteilt werden kann, sondern es ist aus Möllers Perspektive das Gegenteil der Fall: Es ist nicht immer angenehm zu sehen, dass es in der Demokratie keinen Unterschied hinsichtlich politischer Gleichheit gibt.

demokratischen Akt um den Vorgang einer Ortsverschiebung handelt. Im Namen der Gleichheit hält man sich dort auf, wo man nicht hingehört. Im Namen der Gleichheit spricht man dort, wo man nicht gefragt wird. Rancière geht es in diesem Zusammenhang nicht darum, auf bestimmte Gruppen (wir, das Volk; wir, die Proletarier; wir, die Frauen) zu verweisen, die ihr Recht auf Gleichheit streitend einfordern. Demokratische Akte im Sinne Rancières setzen keine unterdrückten und essentiellen Identitäten voraus.³⁶² Hingegen sind für ihn Ausdrücke wie `das Volk`, `die Proletarier` und `die Frauen` zu verstehen als Streitnamen, die eingesetzt werden, um in einer gegebenen Sprache sichtbar zu machen, dass es etwas gibt, dessen Stimme nicht zählt. Eine Demonstration ist nicht politisch, weil sie aufgrund bestimmter inhaltlicher Anliegen und Sachfragen stattfindet, da das politische Subjekt für Rancière keine Interessen- oder Ideengruppe vertritt. Vielmehr existiert Demokratie immer nur punktuell und temporär, wenn die Gleichheitslogik der polizeilichen Logik konfrontativ gegenübergestellt wird und es dabei zu verändernden Einschreibungen in die symbolische Ordnung kommt. Diese Einschreibungen vollziehen sich, durch einen auffälligen Bruch mit der symbolischen Ordnung.

Aus der Perspektive konsensueller Demokratietheoretiker könnte in diesem Zusammenhang natürlich – wie im Falle Foucaults – wiederum der diskreditierend wirkende Vorwurf des Dezisionismus gegenüber Rancière geäußert werden. Denn ebenso wie für Foucault ist auch nach Rancière das Politische nicht im Modell des Vertrages, der Norm und der friedlichen Koexistenz von Individuen denkbar, sondern – wie sich gezeigt hat – setzt auch er den Dissens mit der bestehenden Ordnung voraus. Das Politische beginnt für beide Denker nicht dort, wo Konflikte aufhören, sondern vielmehr stellen diese für sie die notwendige Voraussetzung des Politischen dar. In der Tat sieht sich Habermas auch genötigt, auf die aktuelle Debatte über „das Politische“ – die Rancière durch seine Arbeiten mitinitiiert hat – in gewohnter Manier kritisch zu reagieren.³⁶³ Habermas geht dabei nicht ausgesprochen sachlich vor, da er die Debatte nur ausschnittsweise wiedergibt, aber trotzdem behauptet, es werde in ihr generell ein „Begriff des Politischen“ gebraucht, der „sich in metaphysische

³⁶² Rancière (2007) / S.89 ff.

Rancière grenzt sich mit seiner Vorstellung von politischer Subjektivierung auch gegenüber Lyotards postmoderner Ethik ab (vgl.: ebd. / S.79). Denn Lyotard stilisierte in seiner Gerechtigkeitskonzeption, die er im Rahmen einer Kritik am universalistischen Einheitsdenken der Moderne entworfen hat, aus Rancières Sicht die Berücksichtigung des Heterogenen in der Form einer Opferdramaturgie. Rancière geht es hingegen in seinem Denken des Politischen nicht um eine Aufmerksamkeitserzeugung für die Schutzbedürftigkeit des von den universalistischen Zwängen der Moderne abgespaltenen Anderen. Das Politische verbindet Rancière nicht mit der Passivität des Ausgeschlossenen, sondern es manifestiert sich für ihn vor allem in Aktionen.

³⁶³ vgl.: Habermas, Jürgen: „Das Politische“ – *Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken II : Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a.M, 2012 / S.238-256

und religiöse Bereiche hinein“ erstrecke.³⁶⁴ Schließlich dient Habermas diese Interpretationsstrategie, um insgesamt den Denkern – die „das Politische“ wieder in die Diskussion bringen wollen – zu unterstellen, sie würden latent von Schmitts „klerikofaschistischen“³⁶⁵ Begriff des Politischen bestimmt. Dass dies bei Rancière und Foucault nicht der Fall sein kann, dürfte zwar schon vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ansatzweise klar sein. In den beiden nächsten Abschnitten muss allerdings noch stärker darauf eingegangen werden.

³⁶⁴ vgl.: ebd. / S.239

³⁶⁵ ebd. / S.250

Dass es sich bei der Bezeichnung „klerikofaschistisch“, die Habermas zur Kategorisierung von Schmitts Begriff des Politischen verwendet, um blanke Polemik handelt, dürfte für jeden Schmitt-Kenner offenkundig sein. Vgl. zu einer sachgemäßen Darlegung von Schmitts politischem Denken das folgende Kapitel.

2.6 Agonistischer Menschentypus oder Etatist? : Zum Politischen bei Foucault und

Schmitt

„Worüber also müßten wir uns wohl streiten und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können, um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht bei: allein, laß mich es aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist, das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, sooft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?“³⁶⁶

Befinden sich nun tatsächlich – wie es vor allem von den Frankfurter Sozialphilosophen lanciert wird – die Vertreter der agonistischen Auffassung des Politischen unweigerlich auf einer Ebene mit Carl Schmitts Dezisionismus oder dessen Freund-Feind-Formel? Im vorangehenden Abschnitt hat sich jedenfalls deutlich gezeigt, dass Foucault und nach ihm Rancière bei ihrer Befürwortung des Streits als dem Grundzug des Politischen auf die sophistische Praxis zurückgreifen. Es scheint also eine Alternative zur universalistischen Begründung politischen Handelns zu geben, die nicht zwangsläufig in die Gefilde von Schmitts Verständnis des Politischen führt. Damit dieser Befund aber als sicher gelten kann, muss ferner eine unmittelbare Gegenüberstellung von Foucaults und Schmitts politischem Denken durchgeführt werden. Diese Gegenüberstellung macht die Unterschiede zwischen Foucaults und Schmitts Verständnis des Politischen erkennbar. Folglich wird sich die Einschätzung der Habermas-Schule als unklar und pauschalisierend erweisen.

Schmitt war ein ausgesprochen „situativer Denker“³⁶⁷, da seine Auffassung des Politischen aufs engste mit den historischen Umständen verflochten ist, in denen er sich befand. Dies zeigt sich auch sehr deutlich an seiner Theorie des Dezisionismus, die er im ersten Band seines erstmals 1922 erschienenen Werkes *Politische Theologie* darlegte und auf der die spätere Schrift *Der Begriff des Politischen* aufbaut. Denn als ausgebildeter Rechtswissenschaftler gebrauchte Schmitt für die Darlegung des Dezisionismus eine politisch-juristische Begrifflichkeit, welche er angesichts der Bürgerkriegslage in der jungen Weimarer Republik definierte, der er insgesamt kritisch gegenüber stand.³⁶⁸ Die Grundlage von Schmitts Dezisionismus bildet der berühmte Satz: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“.³⁶⁹ Mit diesem Satz leitete Schmitt seine Kritik an der

³⁶⁶ Platon: *Euthyphron*, Sämtliche Werke, Band 1 / (7c-d)

³⁶⁷ Quaritsch: Helmut: *Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts*, in: *Complexio Oppositorum* : Über Carl Schmitt / hrsg. von Helmut Quaritsch, Berlin, 1988 / S.21

³⁶⁸ vgl. dazu: Hofmann, Hasso: *Legitimität gegen Legalität : Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 1992 / S.67 ff.

und: Quaritsch, Helmut: *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin, 1991 / S.38 ff.

³⁶⁹ Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, Berlin, 2009 / S.13

liberalen Weltanschauung mit ihren Grundsätzen der Diskussion und Kompromissbildung sowie ihrer Orientierung an der Norm im Rechtsdenken ein. Für Schmitt stand fest, dass „wenn innerhalb eines Staates Gegensätze auftreten, jede Partei natürlich nur das allgemein Beste will – darin besteht ja das *bellum omnium contra omnes* –, dass aber die Souveränität, und damit der Staat selbst, darin besteht, diesen Streit zu entscheiden, also definitiv zu bestimmen, was öffentliche Ordnung und Sicherheit ist, wann sie gestört wird usw.“³⁷⁰ Seine dezisionistische Position brachte Schmitt gegenüber dem normativen Rechtsdenken, welches vielfach vom Neukantianismus beeinflusst worden ist, mit dem Argument in Stellung, dass es sich einseitig an der Formalität der Gesetze und abstrakten Rechtsideen orientiere. Aus Schmitts Sicht vernachlässigt das normative Rechtsdenken damit aber den Fall, in dem die Rechtsordnung insgesamt zur Disposition steht. Die normative Rechtsauffassung, die Staatsgewalt könne aus der vorhandenen Rechtsordnung abgeleitet werden, stieß bei Schmitt auf eine pathetische Ablehnung. „Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Falle nicht zurückziehen, sondern muss sich im höchsten Maße für ihn interessieren“.³⁷¹ Die Einrichtung des Staates dachte Schmitt deshalb mit Blick auf den Ausnahmezustand, da er den Staat unmittelbar herausfordert und seine eigentliche Funktion offenbart. Im Ausnahmezustand ist die Rechtsordnung außer Kraft gesetzt und diese Situation kann daher nach Schmitt nicht mit Rechtsmitteln – also normativ – bewältigt werden. Einstmals verbindliches Recht hat seine Wirkung verloren und Recht kann sich schließlich nicht selbst setzen. „In seiner absoluten Gestalt ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muss, in der Rechtssätze gelten können“.³⁷² An diesem Punkt tritt für Schmitt die Dezision als ein „spezifisch-juristisches Formelement“ auf die Bühne. Im Ausnahmezustand „sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm“. Daraus folgte für Schmitt, dass die staatliche Souveränität „um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht“.³⁷³ Die Entscheidung der staatlichen Souveränität

Bei diesem Grundsatz orientierte sich Schmitt auch an der Formulierung von Hobbes: *Autoritas, non veritas facit legem*. Schmitt verstand Hobbes bezüglich „juristischer Wissenschaftlichkeit“ als einen „dezisionistischen Typus“ (vgl.: ebd. / S.39).

³⁷⁰ ebd. / S.16

³⁷¹ ebd. / S.21

Schmitt insistierte darauf, den Ausnahmezustand, der ein Grenzfall ist, als ein für das juristische Denken zentrales Grundphänomen zu verstehen. Hofmann legt überzeugend dar, dass diesbezüglich bei Schmitt eine Parallele zur Existenzphilosophie erkennbar ist. Insbesondere in Schmitts „Ausnahmezustand“ sieht er eine Entsprechung zur existentiellen „Grenzsituation“ bei Karl Jaspers, in welcher der Mensch jäh genötigt wird, sich des Grundes seiner Existenz zu vergewissern. (vgl.: Hofmann (1992) / S.66 ff.). Schmitt selbst wiederum vertrat die Ansicht, dass der „Ausnahmezustand“ für „die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie“ habe (vgl. Schmitt (2009) / S.43).

³⁷² ebd. / S.19

³⁷³ ebd. / S.19

hatte für Schmitt quasi den Stellenwert eines ordnungstiftenden Moments in einer sozialen Welt, deren kontingente Beschaffenheit sich unverhüllt zeigt.

Wie deutlich geworden ist, thematisierte Schmitt in seiner Theorie des Dezisionismus eine äußerst existentielle Situation für ein menschliches Gemeinwesen, indem er dessen Rechtsordnung von ihrer Bedrohung und ihres möglichen Zerfalls her begreifen wollte. Vor diesem Hintergrund hielt Schmitt – entgegen normativistischer Ansätze in der Staatsrechtslehre seiner Zeit – nicht die Begründung einer Entscheidung für bedeutsam, sondern die Entscheidung selbst, da die absolute Dezision normativ nicht ableitbar ist. Die Entscheidung des Souveräns hat das uneingeschränkte Primat gegenüber rechtlichen Herleitungen. Schmitt machte aufgrund dessen keine Angaben zum Inhalt der Entscheidung, ihm kam es letztlich nur darauf an, dass entschieden wird. Gerade diese inhaltliche Unbestimmtheit in Bezug auf das grundlegende Prinzip des Staates ist es aber, weshalb Schmitts Ansatz im Verhältnis zu normativen Staatsrechtslehren als brachial gelten kann.³⁷⁴

Der Dezisionismus soll es umgehend ermöglichen, außerordentliches Handeln von staatlicher Seite zu legitimieren. Welche Mittel zur Bewältigung des Ausnahmezustandes eingesetzt werden, liegt letztlich im Ermessen des souveränen Staatsoberhauptes, das völlig ungebunden agieren kann.

Mit dieser Position stellte sich Schmitt wiederum offenkundig als ein kategorischer Etatist dar. Denn schon mit seiner 1914 erschienen Monographie *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* trat Schmitt als ein anti-individualistischer Rechts- und Staatstheoretiker auf. In seinem gesamten Frühwerk war Schmitt quasi bestrebt, die staatliche Einheit gegenüber den Interessenkonflikten verschiedener politischer Akteure zu sichern. Damit exorzierte er wohl auch seinen privaten Hang zum Individualismus, der ihm angesichts der seit 1914 aufkommenden Bürgerkriegssituationen als verantwortungslos erschien.³⁷⁵ Als kollektive Repräsentanz muss der Staat vor den politischen Sonderinteressen

Mit einer noch deutlicheren Abgrenzung und Polemik gegen das normative Rechtsdenken hat Schmitt dieses Verständnis von staatlicher Souveränität auch wie folgt ausgedrückt: „Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“ (ebd. / S.37).

³⁷⁴ Der Dezisionismus stützt sich auf einen „Machiavellismus“, der besagt, dass „der Zweck die Mittel heilige“ (vgl. dazu Lübke, Herrmann: *Zur Theorie der Entscheidung*, in: Collegium Philosophicum : Studien Joachim Ritter zum Geburtstag / hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a., Basel, 1965 / S.118). Demnach betrachtet der Dezisionist den Ausnahmezustand als einen „Extremfall“, der „die Verwendung extremer Mittel erzwingt, wenn es anders nicht möglich ist, seiner Herr zu werden, d.h. zur Normalität zurückzukehren“ (ebd. / S. 118).

³⁷⁵ vgl.: Mehring, Reinhard: *Carl Schmitt : Aufstieg und Fall*, München, 2009 / S.109 ff.

Allerdings führt Mehring nicht aus, worin Schmitts Neigung zum Individuellen genau bestand. Es war nämlich Max Stirners Buch *Der Einzige und sein Eigentum*, das auf Schmitt in jungen Jahren faszinierend wirkte. „So hat mir auch Stirner damals imponiert: als der Ich-Renommiert, der Ich-Protz, der Ich-konsequente Nihilist, den es in der handwerksburschenhaften Folgerichtigkeit wohl nur in der Luftleere des sich selbst zersetzenden deutschen Idealismus und nur auf dem Boden der mißlungenen Ost-Germanisierung geben kann, und nur in der Zeit von

geschützt werden, die sich seiner bemächtigen und ihn zerstören wollen. Schmitts Imperativ lautet deshalb: „Pflicht zum Staat“.³⁷⁶ Jeder Staatsbürger habe die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass die staatliche Ordnung nicht aus den Fugen gerate.

In der 1932 erschienenen Fassung seiner bekanntesten Schrift *Der Begriff des Politischen* wurde der staatliche Imperativ von Schmitt durch eine begriffliche Klärung des Politischen ergänzt. Denn Schmitt leitete diese Schrift mit der Feststellung ein, dass eine angemessene Betrachtungsweise des Staates zuerst ein Verständnis des Politischen vorangehen müsse. „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“³⁷⁷ Schmitt war aber keineswegs bestrebt, eine abschließende Begriffsbestimmung des Politischen vorzulegen. Er wollte hingegen Kriterien für das Politische ausfindig machen, die nicht als eine „erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe“ verstanden werden können.³⁷⁸ Schmitt erschwerte damit zwar eine eindeutige Auslegung seiner Begriffsschrift. Dennoch mangelt es diesem Text nicht an Brillanz. Sie steckt gerade in Schmitts pyrotechnischem Schreib- und Denkstil, mit dem er den Zorn seiner oft unbeholfenen Gegner entzündet. Diesen bleibt nichts anderes übrig, als Schmitts Begriff des Politischen auf eine Aussage zu reduzieren, die sie dann skandalisieren: die politische Unterscheidung von Freund und Feind.³⁷⁹ Auch Habermas greift offensichtlich auf diese Vorgehensweise zurück. Denn welchen Gehalt soll die obskure Rede von „*einem* Carl Schmitt’schen Verständnis von Politik“³⁸⁰ sonst haben? Daher besteht die Notwendigkeit, im Folgenden auf die Vielschichtigkeit von Schmitts Begriffsschrift zu verweisen.

In seiner Begriffsklärung verstand Schmitt das Politische nicht als einen bestimmten gesellschaftlichen Bereich. Es existiert nicht neben anderen bekannten gesellschaftlichen Bereichen wie beispielsweise dem Ökonomischen oder dem Religiösen. Grundsätzlich kann sich das Politische in jedem gesellschaftlichen Bereich manifestieren. Abhängig ist dies von einem bestimmten „Intensitätsgrad“, welchen die Konflikte in dem jeweiligen Bereich

1840 bis 1848“ (Schmitt, Carl: *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, 1991 / S.21). Obwohl Stirner, dieser Herold des Individual-Anarchismus, in Schmitts Werken nicht unmittelbar auftaucht, legte er aber dessen Thesen nicht gänzlich ad acta. Vielmehr blieb seine Einstellung gegenüber Stirners „Ich-Philosophie“ spannungsvoll und bisweilen ambivalent (vgl. dazu: Laska, Bernd A.: *‘Katechon’ und ‘Anarch’: Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktion auf Max Stirner*, Nürnberg, 1997).

³⁷⁶ Schmitt, Carl: *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in: ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939, Berlin, 1988 / S.145

³⁷⁷ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 2002 / S.20

³⁷⁸ Schmitt (2002) / S.26

³⁷⁹ Maschke weist auf den eigenartigen Ruhm hin, zudem Schmitt wegen seines Textes *Der Begriff des Politischen* gelangte: „Daß Schmitt der Vertreter, wenn nicht gar der ‘Erfinder’ der ‘Freund/Feind-Theorie’ sei und daß von ihm der Satz über die Unterscheidungen von Freund/Feind stammt, das ist ein Stück Allgemeinbildung in Deutschland. Wird der Name ‘Schmitt’ genannt, folgen dem meistens Haüsausbrüche, die sich mit diesem ‘Wissen’ begründen, - dies bei Leuten, die nie eine Zeile von Schmitt lasen“ (Maschke (1987) / S.127).

³⁸⁰ Hervorhebung von A.F.

erreichen.³⁸¹ Der Intensitätsgrad bemisst sich nach Schmitt daran, ob die Konflikte die Form einer Freund-Feind-Gruppierung angenommen haben. „Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren.“³⁸² Die Unterscheidung von Freund und Feind stellt laut Schmitt letztlich das grundlegende Kriterium dar, anhand dessen überhaupt vom Politischen gesprochen werden kann. Schmitt verwandte die Unterscheidung von Freund und Feind insofern nicht in einem metaphorischen Sinne, sondern mit Bezug auf den konkreten Kampf. Den Kampf begriff Schmitt aber nicht als eine Form von Konkurrenz, wie sie etwa aus Sicht des Liberalismus auf dem Gebiet des Ökonomischen stattfindet. Nach Schmitt löst die Bekämpfung des Feindes hingegen einen extremen Konfliktfall aus, der bis zur Auslöschung von dessen Leben gehen kann. „Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, dass sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten.“³⁸³ Schmitt wollte bezüglich dieser sehr martialisch klingenden Darlegung seiner Begrifflichkeit jedoch nicht missverstanden werden. Sein Anliegen war es nicht, eine „Definition des Politischen“ anzusetzen, die „bellizistisch“, „militaristisch“ oder „imperialistisch“ ist.³⁸⁴ Eine Handlung ist nicht erst dann politisch, wenn sie tatsächlich mit einer physischen Tötung einhergegangen ist. Allerdings muss – dies stellt ein weiteres Kriterium für das Politische dar – der eventuelle Vollzug einer physischen Tötung des Feindes immer vorhanden sein, damit eine Handlung als politisch gelten kann.

In der Darlegung seines Begriffs des Politischen thematisierte Schmitt explizit politische Gewalt. Das Politische ist laut Schmitt eine Domäne schrankenloser Gewalt, da es gänzlich an außerrechtliche, außermoralische und außersprachliche Bedingungen gekoppelt ist: die Freund/Feind-Unterscheidung und die physische Tötung des Feindes als einer stets vorhandenen Eventualität. In seiner Schrift *Der Begriff des Politischen* hat Schmitt die dort herausgestellten Kriterien des Politischen auf seine Staatsauffassung übertragen. Nach Schmitt gehört es „zum Staat als einer wesentlichen politischen Einheit“, dass er über das Potential verfügt, „im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen.“³⁸⁵ Für den Etatisten Schmitt ist der Staat in seinem Fortbestand wesentlich ein durchsetzungsstarkes Ordnungsprinzip. Der Staat sichert sein Dasein, indem

³⁸¹ ebd. / S.38

³⁸² ebd. / S.37

³⁸³ ebd. / S.33

³⁸⁴ vgl.: ebd. / S.33

³⁸⁵ ebd. / S.45

er sich bewusst ist, wer als sein Feind angesehen werden muss, für dessen Bekämpfung er im Ernstfall grundsätzlich das Mittel uneingeschränkter Gewalt besitzt.

Mit dem Begriff des Politischen legte Schmitt also eine Existenzanalyse des Staates vor, welche dessen Selbstbehauptung aus der Perspektive der Feindbestimmung beschreibt, die dieser vorzunehmen sich genötigt sieht. Dabei konzentrierte er sich aber nicht nur auf innerstaatliche Probleme. In *Der Begriff des Politischen* bezog Schmitt auch seine Reflexion der außenpolitischen Anforderungen ein, denen das Deutsche Reich seit dem Ende des ersten Weltkrieges ausgesetzt war. Deshalb impliziert Schmitts Freund-Feind-Modell eine markante außenpolitische Komponente. Ein Kernsatz der Begriffsschrift bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck: „Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk“.³⁸⁶ Der Staatsrechtler Schmitt forderte mit seiner Klärung des Politischen auch unmissverständlich zur nationalen Selbsterhaltung der Deutschen auf. Denn die staatliche Einheit des Deutschen Reiches sah er nicht nur gefährdet durch den innenpolitischen Bürgerkrieg, sondern ebenso aufgrund der Bedingungen und Folgen des Versailler-Vertrages.³⁸⁷

Dass *Der Begriff des Politischen* ein außenpolitisches Motiv enthält, bemerkte auch Habermas in einem Text, den er verfasste, weil einige Schriften Schmitts in englischer Sprache neu aufgelegt worden waren.³⁸⁸ Aber bei Habermas handelt es sich nicht um eine seriöse, Transparenz schaffende Feststellung. Habermas macht indes mit seinem Aufsatz in der angelsächsischen Welt Stimmung gegen Schmitt, so wie er dies zuvor in Deutschland bezüglich der postmodernen Philosophen von der linken Seite des Rheins tat.³⁸⁹ Denn die außenpolitischen Verstrickungen, in denen sich das Deutsche Reich befand und die den eigentlichen Hintergrund von Schmitts Argumentation bilden, werden von Habermas nicht

³⁸⁶ Schmitt (2002) / S.54

³⁸⁷ Clemens Lang [alias Günther Krauss] hat diese nationalstaatliche Akzentierung von *Der Begriff des Politischen* in einer zeitgenössischen Rezension freigelegt: „Die konkrete politische Situation der deutschen Staatslehre in der Nachkriegszeit ist bestimmt durch die Tatsache des verlorenen Krieges, durch gescheiterte Versuche seiner Liquidierung in einem System von Friedensverträgen, sowie durch die Möglichkeit eines neuen Krieges, von dem man erwarten darf, daß er an Heftigkeit, Unmenschlichkeit und Totalität den vorhergehenden noch überbieten wird“ (Lang, Clemens: *Die Ideologie des Widerstandes : Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'*, in: Deutsches Volkstum : Halbmonatsschrift für das deutsche Geistesleben, 1. Dezemberheft, 1932 / S.959).

³⁸⁸ vgl.: Habermas, Jürgen: *Die Schrecken der Autonomie : Carl Schmitt auf englisch*, in: ders.: Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt a.M., 1987 / S.103 ff.

³⁸⁹ Maschke (1987) / S.121 ff.

Ergänzend zu Maschkes Aufdeckung kann festgestellt werden, dass Habermas bei dem Versuch, in England und den USA eine Kampagne gegen Schmitt zu starten, durchaus Fingerspitzengefühl bewies, indem er Schmitt fachliche Kompetenz auf dem Gebiet des Staatsrechts attestierte (vgl. Habermas (1987) / S.108). Allerdings hätte Habermas sich ansonsten unglaublich gemacht, da er Schmitts Parlamentarismus-Kritik in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* noch wohlwollend einbezieht (vgl. zu diesem Sachverhalt die Arbeit von Hartmuth Becker: *Die Parlamentarismus Kritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas*, Berlin, 1994).

genannt. Er sieht hingegen Schmitts Begriffsschrift in einer Kontinuität mit Ernst Jüngers Kriegstagebuch *In Stahlgewittern*, das im juste milieu als kriegsverherrlichend gilt. Dass es seit 1918 keinen wirklichen Frieden gab, da sich das Deutsche Reich vor allem wegen des Versailler-Vertrages in einer Bredouille befand, die es politisch nicht zur Ruhe kommen ließ, wird von Habermas ausgeblendet.³⁹⁰ Habermas lässt deshalb keine Fairness gegenüber Schmitt walten, der keine kriegslüsterne Propagandaschrift fabriziert hat, sondern mittels Aufklärung die Deutschen aus ihrer dauerhaften Unterwürfigkeit gegenüber den Siegermächten befreien wollte.

Allein schon aufgrund dieser Tatsache, dass sich Schmitt mit seiner Begriffsschrift für das Überleben des deutschen Volkes innerhalb der Staatenwelt engagierte, ist es schwer, Gemeinsamkeiten zu finden, die auf ein identisches Verständnis des Politischen bei Schmitt und Foucault schließen lassen. Insofern ist die Gemengelage wesentlich komplizierter, als sie sich in den Frankfurter Vergleichen von Foucaults mit Schmitts Denken darstellt. Durch die vorangehenden Ausführungen ist nun insgesamt sichtbar geworden, dass Schmitts Auffassung des Politischen verzweigt ist. Dies resultiert nicht zuletzt aus der Zeitdiagnose und der staatsrechtlichen Forschungslinie, die Schmitts Gedankengang untergründig leiten. Schmitts Schriften *Politische Theologie* und *Der Begriff des Politischen* können überhaupt erst adäquat verstanden werden, wenn die Schaffensperiode nicht ausgeklammert wird, in der sich Schmitt bei ihrer Niederschrift befand.³⁹¹ Demnach spricht keine abstrakte, überzeitliche oder endgültige Wesensdeutung des Politischen aus Schmitts Texten, derer sich seine Kritiker als Schreckgespenst bedienen können. Darüber hinaus wird sich noch zeigen, dass Schmitts Verständnis des Politischen je nach Schaffensperiode variiert. So vollzieht etwa der Staatsrechtler Schmitt eine andere Auslegung des Freund-Feind-Kriteriums als der spätere Völkerrechtler und Geopolitiker.

Zunächst kann aber festgehalten werden, dass der Staatsrechtler Schmitt über das Politische auf eine Weise reflektierte, die neben ihrer außenpolitischen Ausrichtung besonders einen

³⁹⁰ Der Historiker Hellmut Diwald verdeutlichte, dass die Ausdrücke „Gewaltfriede“ oder „Diktatfriede“, die im Kontext des Versailler-Vertrages aufkamen, keine Erfindung „späterer Rechtsfanatiker“ gewesen seien, sondern dass sie vielmehr der Überzeugung der meisten Politiker der jungen Republik entsprachen (vgl.: Diwald, Hellmut: *Geschichte der Deutschen*, Esslingen, 1999 / S.243).

³⁹¹ Nach Mohler ist es sinnvoll, wenn Schmitts Werk in drei Schaffensperioden eingeteilt wird, die sich durch die jeweiligen politischen Systeme konstituieren, in denen Schmitt lebte: „Vier Bücher erschienen bereits im wilhelminischen Reich – doch das ist noch Inkubationszeit. Der erste deutlich umrissene *Schmitt* ist derjenige der Weimarer Republik; auf ihn folgen der *Schmitt* des Dritten Reiches und zuletzt der *Schmitt* nach der Niederlage, unter dem Besatzungsregime und in der Bundesrepublik. Es wäre naiv, diese drei Schaffenszeiten mit präzisen Daten, etwa dem 30. Januar 1933 oder dem 7./9. Mai 1945, voneinander abgrenzen zu wollen. Möglicherweise ist für C.S. die Republik schon irgendwann im Jahre 1932 zu Ende gegangen, und die dritte Periode kündigt sich schon im Zweiten Weltkrieg an, mit der Arbeit am Nomos-Thema“ (Mohler, Armin: *Carl Schmitt und die 'Konservative Revolution'*, in: *Complexio Oppositorum* (1988) / S.132 (Hervorhebung im Orig.)).

signifikanten Unterschied zu jener Foucaults erkennen lässt. Eine prinzipielle Unvereinbarkeit der Positionen von Schmitt und Foucault resultiert de facto daraus, dass ersterer zwar auch das im Deutschen eher ungewöhnliche Substantiv ‚das Politische‘ gebrauchte, jedoch auf eine für ihn eigentümliche Art. Maschke gibt diesbezüglich einen Hinweis, der pointiert aufzeigt, wie Schmitts Beziehung zum Politischen war. „Es ist nicht überinterpretiert, wenn man sagt, dass da, wo das Politische ist, wieder Politik sein soll. Das ist ein Motiv bei ihm [Schmitt], das er vielleicht hätte formulieren sollen. Das Politische vagabundiert, es ist wie die Gefahr bei Clausewitz – die ist ‚überall‘.“³⁹² Was von Foucault gerade am Politischen geschätzt wird, dass es dynamisch ist und sich als Bewegung manifestiert, fürchtete hingegen Schmitt. Dies aber vor allem, da er sich in der Weimarer Republik mit hochideologisierten und gewaltbereiten Parteien konfrontiert sah, welche den Staat zerschlagen wollten. Deshalb gab er sich als ein Eingriffsdenker zu erkennen, der von der Angst vor den verheerenden Folgen des innerdeutschen Bürgerkriegs getrieben wurde. Insbesondere mit seinem Dezisionismus wollte Schmitt ein theoretisches Werkzeug für den Fall liefern, dass das Politische innerhalb eines Staates unkontrolliert auftritt, damit die Ordnung erhalten bleibt. Somit war Schmitt als Staatsrechtler daran interessiert, das Politische zu bändigen. Es soll sich nahezu in der Staatlichkeit erschöpfen.

Foucaults Denken des Politischen wird hingegen von einer anti-staatlichen Wendung bestimmt. Diese sticht auch in seiner beiläufigen Auseinandersetzung mit Schmitt deutlich hervor, die er zur Bestimmung des eigenen Standorts innerhalb des Begriffsfelds des Politischen vornahm. In einem unveröffentlichten Manuskript hat Foucault die berühmte Grundaussage von Schmitts Begriff des Politischen kurz referiert. „Le politique se définit par l’omniprésence d’une lutte entre deux adversaires [...]. Cette autre définition est celle de K. [sic] Schmitt.“³⁹³ Ein Anti-Schmitt-Reflex, eine Verurteilung von Schmitts Ansatz ist aus Foucaults Äußerungen zwar nicht erkennbar. Aber er grenzt sich von Schmitts allgemeinem Freund-Feind-Kriterium ab, indem er das Politische für eine bestimmte Konstellation reserviert. „L[e] politique n’est rien de plus rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernementalité, le premier soulèvement, le premier affrontement.“³⁹⁴ Das Politische

³⁹² Maschke, Günter: *Erkenne die Lage! : ein Gespräch mit Günter Maschke*, in: *Sezession*, 42, Juni 2011 / S.19 (Ergänzung von A.F.)

³⁹³ Zitiert nach Senellart, Michel: *Situation des cours*, in: Foucault (2004a) / S.409

Bei diesem Manuskript handelt es sich um den einzigen Text, in dem Foucault Schmitt erwähnt. Foucault scheint jedoch Schmitts Konzeption aus dem Gedächtnis zu zitieren und dabei machte er Fehler bezüglich der von Schmitt gebrauchten Ausdrücke. Denn bekanntlich konstituiert sich das Politische laut Schmitt nicht durch miteinander kämpfende Gegner (frz.: adversaires), sondern durch Feinde (frz.: ennemis). Es wird im Folgenden noch klar werden, dass zwischen Gegnerschaft und Feindschaft ein signifikanter Unterschied besteht.

³⁹⁴ ebd. / S.409 (Ergänzung von A.F.)

besteht nach Foucault vornehmlich in einer Erhebung gegen den Staat. Anders als Schmitt war Foucault nicht an einer Rechtfertigung der Staatsnotwehr gegenüber dem Bürgerkrieg gelegen, sondern er fokussierte die Legitimität partikularer Aufstände. Während Schmitt also im Rahmen seiner staatsrechtlichen Bestrebungen das Politische zähmen wollte, präferierte Foucault gerade dessen Widerspenstigkeit. Foucault verband diesen Entwurf des Politischen, den er während der Vorlesungen zur Gouvernamentalität anfertigte, mit seiner bisherigen Forschung zum gesellschaftlichen Agon und einer erneuten Bestärkung oppositioneller Kämpfe.³⁹⁵

Es ist buchstäblich Foucaults Affinität zum Agonistischen, die in all seinen Überlegungen zum Politischen präsent ist, wodurch sich eine wesentliche Divergenz zum Denken des Staatsrechtlers Schmitt ergibt. Bei Schmitt und Foucault liegen quasi grundverschiedene Meinungen zur Bedeutung des Agons für das politische Denken vor. Diesbezüglich sind Bemerkungen aufschlussreich, die Schmitt in der 1933 erschienen Version von *Der Begriff des Politischen* machte. Schmitt betonte dort sogar, dass es einen Gegensatz zwischen „agonale[m] und politische[m] Denken“ gäbe.³⁹⁶ Zu dieser Annahme gelangte er wohl anlässlich einer Radio-Diskussion, in der Ernst Jünger und Paul Adams sich über Krieg unterhielten. Während Jünger laut Schmitt „das agonale Prinzip (der Mensch ist nicht auf den Frieden angelegt)“ vertrat, habe Adams den „Sinn des Krieges in der Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden“ gesehen. Schmitt stimmte Adams zu, den er als den Vertreter des politischen Denkens verstand, für das Krieg und Kampf keinen Selbstzweck haben.

Dass Schmitt sich verwehrt, über das Agonale als dem Grundcharakter politischer Existenz zu sprechen, stimmt auch mit den Erfahrungen des Schmitt-Schülers Mohler überein. Dieser berichtete über einen Wutausbruch seines Lehrers, zu dem es kam, als er in dessen Gegenwart lässig das Wort `agonal` gebrauchte.³⁹⁷ Jemand wie Mohler, der in Basel aufwuchs, war mit dieser griechischen Vokabel bestens vertraut. Denn dem Einfluss Jakob Burckhardts und Nietzsches, die im 19. Jahrhundert als Professoren an der Basler Universität gewirkt hatten und sich mit der Agonalität der Hellenen ausgiebigst

Senellart weist daraufhin, dass Foucaults Handschrift in diesem Manuskript schwer entzifferbar sei (vgl.: ebd.). Daher ist anzunehmen, dass Foucault tatsächlich wiederum von `le politique` sprach. Angesichts seiner vorherigen Ausführungen zu Schmitts Begriff des Politischen, die ihm als Hintergrund zur Darlegung der eigenen Position dienten, ergäbe es auch keinen Sinn, wenn Foucault plötzlich `la politique` gemeint haben sollte.³⁹⁵ vgl. dazu auch Foucaults späteres Resümee in: Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: *Dits et écrits IV* / S.226 ff. u. 242

³⁹⁶ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Hamburg, 1933 / S.10

Deshalb gebrauchte Schmitt auch die Bezeichnung „unpolitisch-agonale[r] Wettkampf“ (vgl.: ebd. / S.15 (Ergänzung von A.F.)).

³⁹⁷ vgl.: Mohler, Armin: *Gegen die Liberalen*, Schnellroda, 2010 / S.42 ff.

beschäftigten, konnte man sich auch als Schüler und Student in den nachfolgenden Generationen nicht entziehen. Für Schmitt indes besaß der Agon, jenes Streitprinzip also, das für Foucault eine Schlüsselrolle spielt, keinen Wert für sein politisches Denken. „Dieser Römer [Schmitt], der Hellas geringschätzte, konnte sich unter dem Agonalen nur ein endlos wiederholendes und darum sinnloses Einhauen von Schwertern auf Schilde vorstellen.“³⁹⁸

Schmitt, der über das Politische nachdachte, weil er an der juristischen Formierung eines Gemeinwesens interessiert war, erblickte im Agon nur das Prinzip einer Desorganisation.

Trotz der unterschiedlichen Einstellung, die Schmitt und Foucault zur Agonalität hatten, gibt es aber auch fundamentale Gemeinsamkeiten in ihrem politischen Denken. Beide traten als entschiedene Kritiker der Moralisierung von Politik auf. Ferner bestehen zwischen Schmitt und Foucault Parallelen hinsichtlich einer Zurückweisung universalistischer Rechtskonzepte sowie der Annahme einer konflikthaften Natur des Politischen. Denn beide haben sich nicht von der „Moral-Tarantel Rousseau“³⁹⁹ beißen lassen. Als Etatist jedoch, der ein konkretes Ordnungsdenken praktizierte, befand sich Schmitt nicht unmittelbar in dem Urkonflikt der zwei Begründungsweisen, welcher die Habermas-Foucault-Debatte bestimmt. Während Schmitt sich weder für Agon noch für Konsens als Legitimitätsprinzipien begeisterte, verkörperte Foucault schlechthin das, was Mohler einen „agonal eingestellten Typ“⁴⁰⁰ nannte. Nach Mohler kämpft der agonale Mensch nicht für abstrakte Fernziele, sondern für seine Wahrheit. Die utopischen Gesamtentwürfe bleiben ihm demgemäß fremd. Deshalb stellte auch Foucault für Habermas – der im Sinne Mohlers eine „universalistische Heilslehre“ verkündet – letztendlich den zu verdrängenden Antipoden dar.

Wie alle Universalisten kann nämlich Habermas der „Versuchung“ nicht widerstehen, „sich bei seinem Handeln auf jenes Zusammenfallen von Denken und Wirklichkeit zu berufen: wenn er handelt, so tut er das nicht in seinem eigenen Namen oder dem seiner Familie, seines Stammes, seiner Nation oder einer anderen Form menschlicher Endlichkeit – nein, er tut es im Namen des ‚Ganzen‘, im Namen der universalen Ordnung. Er tut es im Auftrag, und zum Auftrag gehört die Bekehrung derer, welche das ganze noch nicht erkannt haben.

³⁹⁸ ebd. / S.42 (Ergänzung von A.F.)

Zu Schmitts Ausklammerung der griechischen Antike vgl. auch: Rink, Anette: *Das Schwert im Myrtenzweige : Antikenrezeption bei Carl Schmitt*, Wien, 2000 / S.163 ff.

³⁹⁹ Nietzsche: *Morgenröte*, Kritische Studienausgabe, Band 3 / S.14

⁴⁰⁰ Mohler, Armin: *Die nominalistische Wende : Ein Credo*, in: ders.: *Tendenzwende für Fortgeschrittene*, München, 1978 / S.202

Foucault kann durchweg zu diesem Menschenschlag gezählt werden. Darauf lassen auch die Eindrücke eines engen Vertrauten Foucaults, Paul Veyne, schließen: „Foucault war ein Krieger, [...] ein Krieger ist ein Mensch, der ohne die Wahrheit auskommen kann, der nur Parteinahmen kennt, die eigene und die des Gegners, und der über genügend Energie verfügt, um zu kämpfen, ohne daß er sich recht geben müßte, um sich zu beruhigen“ (Veyne, Paul: *Der späte Foucault und seine Moral*, in: *Denken und Existenz bei Michel Foucault* / hrsg. von Wilhelm Schmid, Frankfurt a.M., 1991 / S.209).

Der Andere ist für den Universalisten nicht einfach einer, der etwas anderes gestaltet, nämlich *sein* Besonderes, das sich von *meinem* Besonderen unterscheidet – er ist vielmehr der, der das Falsche tut.“⁴⁰¹ Da der agonale Typ sich weigert, die Welt zu betrachten wie der Universalist, wird er schlussendlich zu dessen Hassobjekt. Denn dermaßen überzeugt von seiner moralischen Mission verzeiht der Universalist dem agonal Handelnden nicht, dass er die Orientierung an universalen Normen ablehnt. Von universalistischer Seite werden dann Drohbilder in Umlauf gebracht, um das agonistische Prinzip zu diskreditieren. Und bekanntlich heißt für Habermas in diesem Fall der schlimmste aller Teufel Carl Schmitt. Der Name Schmitt fungiert bei Habermas als Synonym für den Weg in die deutsche Katastrophe.⁴⁰² Aus universalistischer Perspektive unterstellt Habermas quasi, dass eine Geschichtswiederholung nur verhindert werden könne, wenn seine Diskursethik praktiziert werde.

Solchen Suggestionsversuchen aus dem universalistischen Lager hielt Mohler jedoch konsequent entgegen, dass gerade das universalistische Denken mit seinen abstrakten Kategorien, von denen nicht abgewichen werden dürfe, Feindschaft entstehen ließe. Denn es waren universalistische Systeme, gegründet auf „All-Gemeinheiten“⁴⁰³, welche die Vielfalt des sozialen Lebens zerstörten und das Andersartige missachteten, ob nun in Gestalt des Bourgeois oder des Juden.⁴⁰⁴ Der agonistische Typ nimmt indes keine fanatische Frontstellung gegenüber dem Anderen ein. Für den agonal sich Verhaltenden gibt es „keinen Feind (*inimicus*), sondern einen Gegner (*adversarius*)“, der ihm sogar „näher sein kann als der Laue im eigenen Lager“.⁴⁰⁵ Der agonale Mensch schätzt nämlich den guten Kampf mit

⁴⁰¹ Mohler (1978) / S.194 (Hervorhebung im Orig.)

Als Konservativer stieß Mohler – der aus seiner Sympathie für französische Philosophen kein Geheimnis machte und später auch das postmoderne Denken positiv rezipierte – mit diesem Ansatz auf Kritik und Unverständnis unter seinesgleichen. Denn obwohl viele Konservative Mohlers Betonung der Vielgestaltigkeit und des Werts der Differenz zustimmten, lehnten besonders klassische Konservative, deren Denken sich von Christentum und Platonismus herleitete, Mohlers Position ab (vgl. dazu: Weißmann, Karl-Heinz: *Armin Mohler : Eine politische Biographie*, Schnellroda, 2011/ S.207 ff.).

⁴⁰² Tendenziös liegt dieser historische Bezug auch in Habermas' Angriff auf die neue französische Philosophie vor, wenn er behauptet, dass Foucault aufgrund seiner „Vernunftkritik“ ins „deutsch Dunkle“ abgeglitten sei (vgl.: Habermas, Jürgen: *Varianten der Aufklärung*, in: Habermas (1985) / S.119). Warum aber ist Habermas' Umgang mit Kontrahenten oft gespickt mit negativ-germanozentrischen Sichtweisen? Wie Sloterdijk bemerkt, ist für Habermas bezeichnend, dass er im Wesentlichen ein „Theoretiker der Reeducation“ geblieben sei (vgl.: Sloterdijk (2001) / S.66). Und deshalb habe Habermas seine Diskursethik auch wie ein mentalitätspolitisches Programm konzipiert, sie stelle letztlich den „Entwurf einer Zivilreligion für die deutsche Nachkriegsgesellschaft auf der Basis eines intersubjektiven Idealismus“ dar (vgl.: ebd. / S.64).

⁴⁰³ Mit dieser Ausdrucksweise wollte Mohler auf das enorme Unterdrückungspotential aufmerksam machen, das in universalistischen Normen steckt. „Es kommt der Augenblick, wo abstrakte Ideale größere Opfer fordern als Geld oder den Verzicht aufs Autofahren“ (Mohler, Armin: *Wider die All-Gemeinheiten*, Krefeld, 1981 / S.53).

⁴⁰⁴ Mohler (1978) / S.196

Dass das massenhafte Töten von wehrlosen nach abstrakten Prinzipien, an deren universale Gültigkeit geglaubt wurde, von Kommunisten wie Nationalsozialisten gleichermaßen betrieben worden ist, hatte bereits Arendt umfassend nachgewiesen (vgl. dazu: Arendt (1955) / S.729 u. 733 ff.).

⁴⁰⁵ Mohler (2010) / S.45

dem Gegner. Aber seine Attitüde kann sich laut Mohler ändern, wenn der Kampf zu einer lebensbedrohlichen Situation ausartet, in der „die Frage `du oder ich`“ aufkommt.⁴⁰⁶ Dann wird sich der agonal Handelnde selbstverständlich nicht auf verbale Auseinandersetzungen beschränken. Hingegen wird er niemals eine Gewalttat begehen, „weil der Gegner der `falschen Religion` anhängt – und er wird deshalb auch nicht Anhänger einer solchen Religion aufspüren, die sich ihm gar nicht entgegenstellen.“ Mohler rettete letztlich mit dieser gelungenen Charakterisierung die Ehre des agonalen Menschentyps, welche durch die heftigen Vorbehalte und Umtriebe des Universalisten ständig gefährdet ist.

Schließlich sollte auch der späte Schmitt, der nicht mehr explizit als Etatist auftrat, sich doch etwas für das agonale Prinzip zur Konzeption des Politischen öffnen. Wie schon angedeutet, handelt es sich somit bei der Sichtweise auf das Politische, die Schmitt in den Schriften *Politische Theologie* und *Der Begriff des Politischen* darlegte, um keine feste Konstante innerhalb seines Werkes. Schmitt modifizierte nun das Freund-Feind-Kriterium, das er in seiner staatsrechtlichen Phase anhand von Argumenten entwickelt hatte, die hauptsächlich von der Demonstration des Ernstfalls abhingen. Seit Schmitt sich mit dem geopolitischen und völkerrechtlichen Nomos-Thema beschäftigt hatte, sorgte er sich nämlich nicht mehr vorrangig um die sichere Existenz des Staates, welche niemals durch einen bedrohlichen Aufruhr verspielt werden darf.⁴⁰⁷ Das hatte auch Auswirkungen auf Schmitts Umgang mit der Kategorie der Gewalt in seiner *Theorie des Partisanen*, die Schmitt 1963 als einen weiteren Beitrag zur „schwierigen Diskussion des Begriffs des Politischen“ veröffentlichte.⁴⁰⁸ An einem bemerkenswerten Gedankenstrang aus der *Theorie des Partisanen* lässt sich diese Veränderung erkennen: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. [...] Feind ist nicht etwas, was aus irgendeinem Grunde beseitigt und wegen seines Unwertes vernichtet werden muß. Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene. Aus diesem Grund muß ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Maß, die

Der Kulturphilosoph Frank Lisson zeigt in dem Zusammenhang auf, wie sich diese agonale Grundhaltung, welche er als charakteristisch für das Abendland ansieht, auch in der Praxis militärischer Auseinandersetzung niederschlagen konnte: „Selbst der Krieg, der fast andauernd zwischen den konkurrierenden Poleis herrschte, wurde als eine Art Agon verstanden, was zur Folge hatte, daß die gegnerische Phalanx – wenigstens der Idee nach – nie vollständig vernichtet wurde, da man sich im nächsten Jahr wieder mit ihr messen wollte. Der Gedanke, Krieg als eine Art Sport zu begreifen, findet sich auch noch im späteren Abendland. Es gibt Berichte über britische Soldaten aus der Anfangszeit des Ersten Weltkrieges die bei ihrer Gefangennahme dem Gegner sportlich-fair die Hand reichten, wie nach einem verlorenen Fußballspiel“ (Lisson, Frank: *Die Verachtung des Eigenen : Ursachen und Verlauf des kulturellen Selbsthasses in Europa*, Schnellroda, 2012 / S.27).

⁴⁰⁶ Mohler (1978) / S.202

⁴⁰⁷ Mit Bezug auf Henning Ritter arbeitet Tielke heraus, wie Schmitt in seinem Denken den „tragischen Weg alteuropäischer Ordnungsvorstellungen“ durchschritt. Er führte ihn von den konfessionellen Bürgerkriegen der frühen Neuzeit zur Epoche der Staatlichkeit und ihrem Untergang im Weltbürgerkrieg des 20. Jahrhunderts. Schmitt zog daraus die Konsequenz und verlegte sich nun vom Staatsrecht ganz auf das Völkerrecht (Tielke (2007) / S.103).

⁴⁰⁸ Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen : Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, 2010 / S.7

eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen.“⁴⁰⁹ In der *Theorie des Partisanen* differenzierte Schmitt zwischen wirklicher und absoluter Feindschaft. Während auf absolute Feindschaft – deren Aufkommen Schmitt im Kontext der technisch-industriellen Entwicklung zunehmend sah – in der Regel ein Vernichtungskrieg folgt, wird wirkliche Feindschaft nicht zwangsläufig durch tödliche Rivalität bestimmt. Feindschaft hatte für Schmitt jetzt auch eine identitätsstiftende Funktion. Denn der Feind wird nicht nur als ein Angreifer gesehen, den es auszulöschen gilt. Aufgrund eines gehegten Kampfes mit dem Feind wird man seiner selbst echt gewahr. Schmitt hielt in seinem Spätwerk also eine gemäßigte Feindschaft zwischen politischen Akteuren für möglich. Todbringende Gewaltanwendung, deren eventuellen Vollzug er von der Warte des Staatsrechtlers als Kriterium für das Politische angegeben hatte, maß Schmitt nun eine andere Bedeutung bei. Erst aufgrund dessen besteht die Möglichkeit, Foucaults agonistische Auffassung des Politischen hinsichtlich eines Berührungspunktes mit Schmitts Freund-Feind-Gegensatz zu untersuchen.

⁴⁰⁹ ebd. / S.87

2.7 Symbolische Gewalt und radikale Demokratie

Die vorangehenden Abschnitte ließen evident werden, dass der Vorwurf des Dezisionismus gegenüber Foucault seitens der Habermas-Schule substanzlos ist. Nachdem diese Art der Foucault-Kritik einer genauen Betrachtung nicht standhielt, gilt es nun das demokratiethoretische Potential in Foucaults Denken gänzlich zu heben, indem der Vergleich von Foucaults mit Rancières politischem Denken aus Kapitel 2.5 fortgesetzt wird. Es soll sich dabei zeigen, dass die von Foucault vertretene agonistische Auffassung des Politischen integrierbar ist in die Theorie radikaler Demokratie, welche über einen differenzierten Umgang mit der Kategorie Gewalt verfügt. Anschließend wird erörtert, wie Foucault sein politisches Denken konkret in ein Engagement umsetzte, das ebenso als radikaldemokratisch gelten kann und sich deshalb von Nietzsches Aristokratismus und Konservatismus unterscheidet.

Bei der Reanimierung des „historisch-politischen Diskurses“ kehrte Foucault auch die berühmte Formel von Clausewitz um: „le pouvoir, c’est la guerre, c’est la guerre continuée par d’autres moyens. Et, à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens.“⁴¹⁰ Aber welche Mittel kommen eigentlich bei der Fortsetzung des Krieges im Politischen zum Einsatz? Zunächst lässt sich feststellen, dass es im „historisch-politischen Diskurs“ keine einheitliche Vorstellung von einer bestimmten Kriegsform gibt.⁴¹¹ Den Ausdruck „la guerre“ gebrauchte Foucault zwar auch in einer alltagssprachlichen Weise, wenn er spätere Berichte des „historisch-politischen Diskurses“ heranzog, um die gewaltvolle Entstehung der Staaten herauszustellen, die der „philosophisch-juridische Diskurs“ vertuscht hatte: „D’abord, bien sûr, la guerre a présidé à la naissance des États: le droit, la paix, les lois sont nés dans le sang et la boue des batailles.“⁴¹² Aber dieses Insistieren Foucaults auf einer kriegerischen Brutalität als Beginn der Staaten erfüllt in seinem Entwurf des Politischen vor allem den Zweck auf Folgendes hinzuweisen: Staatliche Souveränität kann keineswegs nach Maßgabe des „philosophisch-juridischen Diskurses“ verbindlich sein, da sie sich in der Regel nicht durch eine friedvolle Übereinkunft legitimiert hat, sondern mittels nackter Gewalt. Dieser

⁴¹⁰ Foucault (1997) / S.16

⁴¹¹ Foucault war sich durchaus bewusst, dass seine Darstellung des „historisch-politischen Diskurses“ schematisch ausfällt, da in einer Vorlesung viele für das Thema relevante Aspekte eben nur angerissen werden können: „Voilà une première caractérisation, très floue bien sûr, de cette espèce de discours“ (Foucault (1997) / S.44).

⁴¹² ebd. / S.43 (Ergänzung von A.F.)

Hinweis ist deshalb vor allem als eine Spitze gegen die vertragstheoretische Vorstellung von Staatsgründung zu verstehen.

Aber gerade weil der „historisch-politische Diskurs“ in der Sophistik vermutlich seinen Anfang genommen hat – wie Foucault eigens bemerkte – unterzog er dessen Erzählungen von kriegerischen Handlungen einer besonderen Betrachtung.⁴¹³ Die sophistische Praxis verstand Foucault nämlich auch als eine Kriegsform, da in der sophistischen Praxis die Rhetorik meisterhaft angewendet wurde, um die erstarrten Modi des Seins und Sagens zu bekämpfen. Ausgehend von dieser Einsicht ist das Politische Subjekt für Foucault ein Subjekt, welches um die kontingente und strategische Verfasstheit des sozialen Bandes weiß. „Il n’y a pas de sujet neutre. On est forcément l’adversaire de quelqu’un.“⁴¹⁴ Im Hintergrund der foucaultschen Konzeption des politischen Subjektes ist insofern das Praxiswissen der Sophistik präsent, welches diese sich für das Leben in der Polis zunutze machten. Denn Wahrheitsgeschehen war für die sophistischen Rhetoriklehrer Praxisgeschehen. Dies vermittelten sie als Kundige der Macht des Wortes ihren Schülern, damit sie die rhetorische Grundsituation in der Volksversammlung und vor Gericht, wo jeder seine Sichtweise durchsetzen will, bewältigen konnten.

Das Politische besteht demnach nicht in der Herstellung und Steuerung der Gesellschaft durch Philosophenkönige und Experten, welche sich auf situationsexterne Standpunkte berufen. Foucault knüpfte mit seinem Entwurf des Politischen im Rahmen der Gegenüberstellung des „philosophisch-juridischen“ mit dem „historisch-politischen Diskurs“ letztlich an die Aufwertung der Sophistik an, die seine Arbeiten seit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France durchzieht.⁴¹⁵ In diesem Zusammenhang beschriftet Foucault deshalb eindeutig jenen Denkweg – wie nach ihm Rancière – in dem die Rhetorik

⁴¹³ vgl. zu Foucaults Bezugnahme auf die Sophistik in diesem Kontext: Foucault (1997) / S.50

In den unter dem Titel *Il faut défendre la société* erschienenen Vorlesungen wollte Foucault u. a. diese Frage beantworten: „Qui a d’abord pensé que la politique, c’était la guerre continuée par d’autres moyens?“ (vgl.: ebd. / S.240). Und es waren, wie im Folgenden deutlich wird, für Foucault im Wesentlichen die Sophisten, die das taten.

⁴¹⁴ ebd. / S.44

⁴¹⁵ Foucault hat den platonischen Gründungsakt der politischen Philosophie dafür verantwortlich gemacht, dass Politik auf eine universale Rechtsetzung reduziert wird, die angeblich mittels friedvoller Übereinstimmung zustande kommen kann. „C’est-à-dire encore que l’appartenance de la vérité à la paix, à la neutralité, à cette position médiane dont Jean-Pierre Vernant a montré combien elle était constitutive de la philosophie grecque, au moins à partir d’un certain moment, se dénoue“ (Foucault (1997) / S.45). Foucault griff bei seinen historischen Erörterungen der für das politische Denken konstitutiven Ereignisse im antiken Griechenland teilweise auf die Arbeiten von Vernant zurück. Vernant hatte detaillierte Studien zu den politischen Verhältnissen in der Antike verfasst und die politischen Auseinandersetzungen vor dem Erstarken der platonischen Schulen beschrieben. „Et la politique à son tour prend forme d’agôn : une joute oratoire, un combat d’arguments dont le théâtre est l’agora, place publique, lieu de réunion avant d’être un marché“ (Vernant, Jean-Pierre: *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1969 / S.41 (Hervorhebung im Orig.)).

als kriegerisch angesehen wird. „La rhétorique, on l’a dit, a pour principe la guerre.“⁴¹⁶ Eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Denkern besteht darin, aufzuzeigen, dass das Politische sich in kriegerischen Szenen manifestiert, die durch den Einsatz rhetorischer Strategien entstehen. Es ist deshalb ein Krieg, der mit sprachlichen Waffen geführt wird. Das politische Subjekt nach Foucault und Rancière ist ein Subjekt, das gewaltvoll die Sprache gebraucht. Wenn sie das Politische als Kriegsprinzip identifizierten, dann setzten Foucault und Rancière also politische Handlungen nicht mit Akten physischer Gewalt gleich.

Diesen Aspekt hat allerdings Rancière – im Unterschied zu Foucault – explizit herausgestellt. Denn das konflikthafte Aufbrechen der bestehenden Ordnung kommt laut Rancière durch die Anwendung einer „spezifische[n] Form der Gewalt, eine[r] symbolische[n] Form der Gewalt“⁴¹⁷ zustande. Daher kann Rancières politisches Denken auch nicht ohne Weiteres für jegliche Aktion instrumentalisiert werden, die sich gegen die bestehende Ordnung wendet. Selbst die gewaltvollen Ausschreitungen der Jugendlichen in den Pariser Banlieus, die wohl im Großteil des linkspolitischen Lagers als gerechtfertigt gelten, begreift Rancière nicht unmittelbar als politische Handlungen. „Die Aktionen in den Banlieus sind das Resultat offenkundiger Ungleichheit und sozialer Exklusion. Aber das reicht noch nicht aus, um eine politische Bewegung zu machen. Die Jugendlichen reagierten mit einer Mischung aus der Verteidigung ihres Gebietes gegen Fremde – die Polizei – und der Zerstörung von Symbolen erlittener Demütigung. Politik beginnt aber erst dann, wenn man seine Handlung als Diskurs gestaltet.“⁴¹⁸ Ein politischer Streit liegt nach Rancière nur dann vor, wenn er auf der Ebene des Symbolischen – also in der Sprache und im Bildhaften – ausgetragen wird. Eine politische Handlung zu vollziehen bedeutet, einen Diskurs als symbolische Waffe einzusetzen. Eine wesentliche Komponente von Rancières Denken des Politischen besteht somit darin, dass eine politische Handlung an Diskursivität gebunden ist. Unvermittelte Gewaltakte können deshalb eindeutig keine politischen Handlungen im Sinne Rancières sein.⁴¹⁹ Eine politische Handlung hat daher kein beliebiges Ziel, da es in einem politischen Streit um die symbolische Ordnung und somit der Aufteilung des Sinnlichen nach Plätzen und Rängen geht. Eine politische Handlung wird mittels symbolischer Gewalt ausgeführt,

⁴¹⁶ Rancière: Jacques: *Le maître ignorant*, Paris, 1987 / S.142

⁴¹⁷ Rancière (2000) / S.97 (Ergänzungen von A.F.)

⁴¹⁸ Rancière (2006) / S.78

⁴¹⁹ In dieser Hinsicht liegt Diogo Sardinha nicht richtig, wenn er Rancières Denken des Politischen heranzieht, um die gewalttätigen Aufstände in den französischen Vorstädten zu legitimieren (vgl.: Sardinha, Diogo: *Motus, Meute, Meuterei: Formen wüster Bewegung*, in: Paragrana, 19 (1), 2010 / S.130 ff.). Sardinha hat Rancières explizite Stellungnahme zu diesen Vorgängen vermutlich übersehen, in der er auch erörtert, dass das Politische sich nach seiner Auffassung diskursiv gestalten sollte. Dadurch läuft Sardinha aber letztlich Gefahr, die Möglichkeit zu eröffnen, dass Rancière unrechtmäßig als Referenz genannt werden kann, wenn die Absicht besteht, eine beliebige gewaltvolle Erhebung als politisch zu identifizieren.

um auf die Willkürlichkeit dieser Ordnung mit dem von Sprecherpositionen und der Schaffung neuer Sagbarkeitsfelder zu verweisen.⁴²⁰

Bezüglich der agonistischen Auffassung des Politischen von Foucault und Rancière kann also bislang festgehalten werden: Damit sich das Politische überhaupt ereignet, müssen sich Subjekte aktiv in Szene setzen, indem sie versuchen, auf die symbolische Ordnung rhetorisch einzuwirken. Das aktive Sich-in-Szene-setzen des Subjekts mittels rhetorischer Strategien thematisierte Foucault, so wie nachher Rancière, besonders unter dem Aspekt einer Veränderung der politischen Ordnung, die sich als legitimierter Ausdruck eines Gesamtwillens aus gibt. Aufgrund dessen korrespondiert Foucaults und Rancières Verständnis des Politischen mit dem Grundsatz einer Praxis radikaler Demokratie. Denn Demokratie ist – wie Andreas Hetzel darlegt – dann radikal, wenn keine „transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Demokratie“ zugelassen werden, die „nicht selbst wiederum im demokratischen Disput zur Disposition gestellt werden könnten.“⁴²¹ Nach radikaldemokratischem Verständnis hängt Demokratie quasi von der Unmöglichkeit universeller Übereinkünfte ab. Und auf diese Weise wird Demokratie auch in der „rhetorisch-sophistischen Tradition“ verstanden, an die Foucault ebenso wie Rancière anknüpft. In der „rhetorisch-sophistischen Tradition“ wird die „Abwesenheit aller letzten Fundamente“ als eine notwendige Bedingung „demokratischer Politik“ angesetzt.⁴²² Dieser radikaldemokratische Grundsatz kann als ein fester Bestandteil von Rancières und Foucaults Denken des Politischen gelten.

Dass Foucault mit diesem Grundsatz auch als politisch handelnder Intellektueller Ernst machte, zeigt sich an seinem Verständnis von Autorschaft: „Écrire ne m'intéresse que dans la mesure où cela s'incorpore à la réalité d'un combat, à titre d'instrument, de tactique, d'éclairage. Je voudrais que mes livres soient des sortes de bistouris, de cocktails Molotov

⁴²⁰ Auch Parteien der extremen Rechten stilisieren sich gelegentlich als Ausgegrenzte und fordern für sich das demokratische Grundrecht auf gleiche Beteiligungsmöglichkeit ein. Aber sie spielen laut Rancière ein doppeltes Spiel. Der Front National etwa verstehe es, die Macht der Beliebigen für sich zu reklamieren. Allerdings ginge es ihm letztlich darum, die Politik im Blut oder in der Tradition zu fundieren (Rancière (2006) / S.77). Die extreme Rechte steht insofern aus Rancières Sicht nicht für eine Politik, die im Grundprinzip der Gleichheit wurzelt, sondern sie will eine Gesellschaftsordnung, in der letztlich eine dynamisierende Unterbrechung dieser Ordnung im Namen der Gleichheit nicht mehr möglich ist. Rancière geht in der Bestimmung seiner politischen Gegner noch verhältnismäßig differenziert vor, was man allerdings nicht von jedem Teilnehmer an demokratiethoretischen Diskussionen behaupten kann. Mouffe macht auf das Phänomen aufmerksam, dass vor allem die Verfechter der Konsensdemokratie oft sehr inflationär mit der Bezeichnung „rechtsextrem“ umgingen (vgl.: Mouffe, Chantal: *Für eine agonistische Öffentlichkeit*, in: *Demokratie als unvollendeter Prozess* / hrsg. von Okwui Enwezor u.a., Kassel, 2002 / S.108 ff.). Für Mouffe steht angesichts dessen fest, dass die „Bezugnahme auf die `extreme Rechte‘“ eigentlich unsachgemäß ist, da diese „zu einer völlig verschwommenen Kategorie geworden“ sei, „unter der eine Vielzahl von Bewegungen verschiedenster Natur – von Skinheads bis zu rechtspopulistischen Parteien – unterschiedslos über einen Kamm geschert“ würden (ebd. / S.109).

⁴²¹ vgl.: Hetzel, Andreas: *Klassische Rhetorik und radikale Demokratie*, in: *Die unendliche Aufgabe : Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie* / hrsg. von Reinhard Heil u.a., Bielefeld, 2006 / S.49

⁴²² ebd. / S.48

ou de galeries de mine, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice. [...] Je suis un marchand d'instruments, un faiseur de recettes, un indicateur d'objectifs, un cartographe, un releveur de plans, un armurier.“⁴²³ Foucault nutzte die symbolische Wirkungskraft, welche von Texten und Büchern ausgehen kann, für seine politische Einflussnahme. Martin Saar stellt dazu heraus, dass Foucaults genealogische Geschichtsschreibung, die er in den 1970er Jahren mit Bezug auf Nietzsche anwendete, besondere formale und textuelle Eigenschaften aufweist. „Genealogische Kritik ist eine kritische Praxis, die auf eine spezifische Form des Schreibens und auf lesende Subjekte angewiesen bleibt, denen sie Eindruck macht.“⁴²⁴ Foucaults genealogische Arbeiten der 1970er Jahre – wie vor allem *Surveiller et punir* – sind im Prinzip durch eine Präsentationsweise gekennzeichnet, die stark rhetorische Züge erkennen lässt. In seinen genealogischen Arbeiten schrieb Foucault mit einem rhetorischen Stil, um für eine Zustimmung zu neuen Wahrnehmungs- und Redeweisen zu werben.

Als Intellektueller wollte Foucault aber keine allgemeinen Ratschläge erteilen oder gar politische Ziele und Werte bestimmen, die es universell einzulösen gilt. Ihm ging es hingegen darum, die Blockade, welcher das Wissen und Sprechen der Arbeiter aufgrund der sozialen Hierarchie unterliegt, mittels seines Handelns als Intellektueller zu durchbrechen. „Pour moi, l'intellectuel, c'est le type qui est branché, non pas sur l'appareil de production, mais sur l'appareil d'information. Il peut se faire entendre. Il peut écrire dans les journaux, donner son point de vue. Il est également branché sur l'appareil d'information ancien. Il a le savoir que lui donne la lecture d'un certain nombre de livres, dont les autres gens ne disposent pas directement. Son rôle, alors n'est pas de former la conscience ouvrière, puisqu'elle existe, mais de permettre à cette conscience, à ce savoir ouvrier d'entrer dans le système d'informations, de se diffuser et d'aider, par conséquent, d'autres ouvriers ou des gens qui n'en sont pas à prendre conscience de ce qui se passe.“⁴²⁵ Mit seiner intellektuellen Praxis erhob Foucault keinen Anspruch auf Universalität. Er sah seine Aufgabe nicht darin, die Allgemeinheit unparteiisch zu repräsentieren. Nach Foucault setzt der Intellektuelle sich für lokale Wissensformen ein, indem er etwa dem Arbeiterwissen den Zugang zur Öffentlichkeit ermöglicht. Der Intellektuelle sollte aus Foucaults Sicht die Rolle eines Kommunikators übernehmen, der keine elitäre Sichtweise auf die Gesellschaft für sich beansprucht, sondern der als ein Medium fungiert, welches Informationen über die Lage der

⁴²³ Foucault, Michel: *Sur la sellette*, in: Dits et écrits II / S.725

⁴²⁴ Saar, Martin: *Genealogie als Kritik : Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M., 2007 / S.16

⁴²⁵ Foucault, Michel: *L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, in: Dits et écrits II / S.421

Arbeiter bündelt und laut verstärkend in die Öffentlichkeit bringt.⁴²⁶ Mit rhetorischen Mitteln sorgt der Intellektuelle nach Foucault somit für eine radikale Demokratisierung des Wissens.

Aber sein kritisches Engagement reduzierte Foucault nicht gänzlich auf das Verfertigen von Texten und Büchern, sondern es ist für ihn auch abhängig von persönlichem und physischem Einsatz im öffentlichen Raum gewesen. Denn wenn man den biographischen Schilderungen Eribons über Foucaults politische Aktionen folgt, dann zeigt sich, dass Foucaults Auftreten in politischen Kontexten einen physischen Verteidigungscharakter hatten. „Übrigens kehrt dieser Zug in allen Berichten und Zeugnissen über Foucaults militante Aktionen wieder: diese Kraft der Verweigerung, dieser ungestüme Wille, sich gegen den Unterdrückungsakt aufzulehnen, gegen den polizeilichen Eingriff. Gegen die ‚Disziplin‘.“⁴²⁷ Foucaults „körperlicher Mut“ kam zum Einsatz, wenn die Polizei Maßnahmen wie beispielsweise eine Verhaftung oder das Wegnehmen von Flugblättern vornahm, welche mit einem direkten Körperkontakt verbunden waren. Da der Körper unmittelbare Zielscheibe polizeilicher Gewalt werden kann, war es für Foucault durchaus legitim, sich gegenüber einem solchen Angriff auch physisch zur Wehr zu setzen. Keineswegs plädierte Foucault jedoch dafür, in politischen Aktionen selbst offensiv und gezielt mit physischer Gewalt die Ordnungsmacht zu bedrohen. Freilich verwandte auch Foucault zu Beginn der 1970er Jahre manchmal in politischen Debatten ein Vokabular, das linksradikale und revolutionäre Züge aufweist.⁴²⁸ Er konnte sich nicht gänzlich dieser spezifischen Konstellation im politischen Feld nach dem Mai 1968 entziehen und die ideologisch übersteigerte Sprechweise, welche im Umlauf war, hinterließ auch bei ihm ihre Spuren. Es ist jedoch bei Foucault eine politische Urteilsfähigkeit erkennbar, die sich klar von Forderungen abgrenzen konnte, die schiere Gewalt befürworten.

Dieser Verhaltenskodex Foucaults, der durch Ablehnung extremistischer Vorgehensweisen gekennzeichnet ist, wird auch an seiner Haltung offensichtlich, die er bezüglich der Affäre um den RAF-Anwalt Klaus Croissant im Jahr 1977 einnahm und aufgrund der er sich mit seinem Freund Deleuze entzweite.⁴²⁹ Foucault und Deleuze verband seit 1962 eine philosophische und eine politische Freundschaft. Und als Croissant in Frankreich um

⁴²⁶ Damit unterscheidet sich auch Foucaults Auffassung von der Aufgabe des Intellektuellen wesentlich von der Habermas'. Habermas versteht den Intellektuellen nämlich als einen „öffentlichen Hüter der Rationalität“, welcher „jeweils alle relevanten Gesichtspunkte unparteilich und alle Interessen gleichmäßig“ berücksichtigt (vgl.: Habermas, Jürgen: *Grenzen der Philosophie : Noch einmal: Zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in: ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung : Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1999 / S.330 ff.).

⁴²⁷ Eribon (1991) / S.379

⁴²⁸ vgl.: ebd. / S.370

⁴²⁹ vgl.: ebd. / S.369 ff.

politisches Asyl gebeten hat, da ihm in Deutschland eine gerichtliche Verurteilung drohte, setzten sich Foucault und Deleuze gemeinsam für den Anwalt der Baader-Meinhof-Gruppe ein. Foucault wollte sein Engagement für Croissant jedoch im Gegensatz zu Deleuze streng auf ein juristisches Problem beschränken. Der Text, welchen Foucault unterschrieben hat, stellte nämlich Forderungen hinsichtlich der rechtlichen Verteidigung und der Auslieferungsverweigerung von Croissant. Deshalb distanzierte sich Foucault von Deleuze, als dieser einen Text unterzeichnet hatte, der Westdeutschland als einen Staat darstellt, welcher sich zu einer Polizeidiktatur entwickle. Foucault war nicht damit einverstanden, die Schützlinge Croissants zu unterstützen. Auf eine spätere Frage Claude Mauriacs, der sich wunderte, weshalb Foucault und Deleuze nicht mehr miteinander sprachen, antwortete Foucault: „Wir sehen uns nicht mehr. [...] Seit Klaus Croissant. Ich habe den Terrorismus und das Blut nicht gebilligt und auch Baader und seine Gruppe nicht gutgeheißen.“⁴³⁰ Die Wege von Foucault und Deleuze hatten sich seit der Croissant-Affäre getrennt. Ihre einzige Kommunikationsform bestand seitdem darin, dass jeder die Bücher und Aufsätze des anderen las.

Trotz dieser klaren Distanzierung gegenüber extremistischen Tendenzen im linkspolitischen Spektrum kann Foucaults tiefe Unzufriedenheit, die er zu Beginn der 1970er Jahre an den fehlenden Beteiligungsmöglichkeiten der Bürgerinnen und Bürger in der formal existierenden Demokratie äußerte, durchaus zu jener gezählt werden, die charakteristisch für gemäßigte Linke gewesen ist. Ulrich Brieler schreibt über die linken Gruppierungen, denen Foucault sich punktuell anschloss und die unter dem Sammelbegriff „Gauchismus“ vereint werden: „Denn der Gauchismus ist viel mehr als das Sammelbecken der häufig sektiererischen linksradikalen Gruppierungen. Er ist eine politische Mentalität, in der die Negation des Bestehenden (Antikapitalismus, -reformismus, -institutionalismus, -parlamentarismus usw.) korrespondiert mit einem Verlangen nach direkter Demokratie, gesellschaftlicher Selbstverwaltung und individueller Autonomie.“⁴³¹ Foucaults Denken wies also teilweise Überschneidungen mit den Forderungen dieser politischen Bewegung auf, obwohl er selbst kein traditionell linker Kopf war. Attraktiv schien eine Zusammenarbeit mit diesen Aktivisten für Foucault wohl vor allem, weil er bei ihnen die Möglichkeit vermutete, seine Ideen einbringen zu können und Mitstreiter zu rekrutieren.

Bei den politischen Projekten, die Foucault in den 1970er Jahren unterstützte, ging es offensichtlich um mehr Einfluss für die basisdemokratischen Kräfte. Denn es sind die

⁴³⁰ zitiert nach Eribon (1991) / S.373 (Auslassung im Orig.)

⁴³¹ Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität : Foucault als Historiker*, Köln, 1998 / S.241
vgl. zu Foucaults Verhältnis zur Linken auch Kapitel 2.8 und 3.2

Beteiligungsmöglichkeiten der Subjekte am politischen Geschehen, welche für Foucault seit seinem Antritt der Professur am Collège de France im Jahr 1970 besonders wichtig wurden. Er hat sich gegen die repräsentativen Auswüchse des parlamentarischen Systems gewendet. Dies zeigt sich auch an Foucaults Einsatz für die Arbeiterschaft, deren Wissen er mehr Zugang zur politischen Öffentlichkeit verschaffen wollte. „C’est important pour le mouvement démocratique, parce que, même chez certains ouvriers, il y a des préjugés qui disent ceci. Premièrement, le seul savoir qui compte, c’est celui des intellectuelles, des scientifiques, c’est-à-dire celui qui appartient à une certaine couche sociale“.⁴³² Foucault hat versucht, mit dem Vorurteil aufzuräumen, dass die Meinungen von Experten und Mitgliedern der gehobenen sozialen Schichten einen vornehmlichen Stellenwert haben.

Diese Bestrebungen Foucaults wurden von einer Deutung des Streits zwischen Sokrates und den Sophisten getragen, die sich deutlich von jener Nietzsches unterscheidet, obwohl der ihn doch vielfach zu einem kritischen Umgang mit der Tradition angeregt hatte. Denn Foucault insistierte wesentlich vehementer als Nietzsche darauf, dass die Verdrängung der Sophistik durch den Platonismus eine politische Bedeutung für die Gegenwart hat. Bei aller Kritik an der platonischen Ontologie verwies Nietzsche nämlich auch auf Platons aristokratische Herkunft, die er bewunderte. Nietzsche verstand den Platonismus als eine „vornehme Denkweise“.⁴³³ Im „Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit“ bestand für ihn der „Zauber“ des Platonismus. Nietzsche hat den Platonismus deshalb sogar positiv vom Empirismus der Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts abgegrenzt. Der Stil, mit dem zeitgenössische Wissenschaftler ihre erkenntnistheoretischen Positionen darlegten und

⁴³² Foucault, Michel: *L’intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, in: Dits et écrits II / S.421

Vor diesem Hintergrund müssen auch Foucaults eher sporadische Äußerungen zum Zustand der Demokratie in modernen Rechtsstaaten betrachtet werden. Beispielhaft für eine solche Einschätzung Foucaults ist eine provokante Bemerkung, die er in dem Gespräch mit Noam Chomsky auf eine Frage des Moderators formulierte. „Non, je ne crois absolument pas que notre société soit démocratique. Si on entend par démocratie l’exercice effectif du pouvoir par une population qui n’est ni divisée ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloignés. Il est tout aussi clair que nous vivons sous un régime de dictature de classe, de pouvoir de classe qui s’impose par la violence, même quand les instruments de cette violence sont institutionnels et constitutionnels“ (Foucault, Michel: *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, in: Dits et écrits II / S.495). Es ist angebracht, diesen verstörenden Blick Foucaults auf die bestehenden gesellschaftspolitischen Verhältnisse nicht als eine generelle Ablehnung von Demokratie zu verstehen, sondern vielmehr als Bekenntnis eines leidenschaftlichen Demokraten. Denn Foucaults Argumentation weist starke Parallelen auf zu jener, die Rancière später anbringt, um seinen Begriff der ‚Postdemokratie‘ zu erläutern. Der Begriff ‚Postdemokratie‘ ist in der gegenwärtigen Demokratietheorie-Debatte mittlerweile en vogue geworden und wird von verschiedenen Bewegungen sowie gesellschaftlichen Akteuren in Anspruch genommen, um die bestehenden politischen Verhältnisse als undemokratisch zu kritisieren. Einen ersten Überblick über die Verwendungskontexte des von Rancière auf die demokratietheoretische Tagesordnung gesetzten Begriffs der ‚Postdemokratie‘ haben Buchstein und Nullmeier erarbeitet (vgl.: Buchstein, Hubertus u. Nullmeier, Frank: *Die Postdemokratie-Debatte*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Heft 4, 2006 / S.16-22). Aus einer konservativen Perspektive hat sich später Karl-Heinz Weißmann in die Postdemokratie-Debatte eingeschaltet (vgl.: Weißmann, Karl-Heinz: *Post-Demokratie*, Schnellroda, 2009).

⁴³³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* / S.28

verteidigten, erschien ihm teilweise als zu vulgär. „Es war eine andre Art Genuss in dieser Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung nach der Manier des Plato, als der es ist, welchen uns die Physiker von Heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Princip der `kleinstmöglichen Kraft´ und der grösstmöglichen Dummheit“.⁴³⁴ Die Mitglieder der platonischen Schule erfreuten sich in Nietzsches Augen vielleicht „stärkerer und anspruchsvollerer Sinne“, als das bei einigen seiner Zeitgenossen der Fall war. Die Platoniker fanden nach Nietzsches Ansicht „einen höheren Triumph“ darin, „über diese Sinne Herr zu bleiben: und dies mittels blasser kalter grauer Begriffs-Netze, die sie über den bunten Sinnen-Wirbel – den Sinnen-Pöbel, wie Plato sagte – warfen“.⁴³⁵ Nietzsches bekannte Polemik gegen die Moral entzündete sich vor allem am Christentum, das er als eine volkstümliche Variante des Platonismus verstand. Mit dem Heraufkommen des Platonismus im Abendland war für Nietzsche jedoch eine „prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen worden, wie sie auf Erden noch nicht da war“.⁴³⁶ Der Platonismus stellte für Nietzsche zwar eine maßgebliche Negativfolie dar und er hegte zweifellos wesentlich mehr Sympathie für die Sophistik. Aber er hat den Platonismus auch gegenüber Tendenzen im Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit in Schutz genommen, indem er auf dessen stilistische Vorzüge hinwies. Und es war nicht zuletzt Platons soziale Stellung, die ihm dazu als Rechtfertigungsgrund diente.⁴³⁷ Nietzsches Dekonstruktion der platonischen Metaphysik weist deshalb nicht dieselben politischen Ziele auf, welche Foucault mit einer Thematisierung des Verhältnisses von Platonismus und Sophistik verband. Denn im Unterschied zu Foucault lehnte der für Aristokratie schwärmende Nietzsche Demokratie gänzlich ab.

Über diesen Sachverhalt können auch nicht Interpretationen hinwegtäuschen, die Nietzsche als einen demokratischen Denker verstehen. So behauptet Vanessa Lemm entschieden: „Nietzsche ist kein konservativer oder reaktionärer Denker, der zu einer der modernen Demokratie vorhergehenden sozialen, politischen und kulturellen Lebensform zurückkehren will.“⁴³⁸ Lemm scheidet mit ihrer Nietzsche-Lektüre aber an Nietzsches Selbstauskünften. Unmissverständlich formulierte Nietzsche bei einer Rekapitulation seiner eigenen Arbeiten in dem mit „Kritik der Modernität“ betitelten Aphorismus des Spätwerks *Götzendämmerung*: „Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangs-Form der organisirenden Kraft: ich habe

⁴³⁴ ebd. / S.28

⁴³⁵ ebd. / S.28

⁴³⁶ ebd. / S.12

⁴³⁷ vgl. zu Nietzsches Parteigängerschaft für den Aristokratismus auch: Losurdo, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell*, Berlin, 2009

⁴³⁸ Lemm, Vanessa: *Nietzsches Vision einer `neuen Aristokratie´*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, Heft 3, 2008 / S.383

schon in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ I, 318 die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie ‚deutsches Reich‘, als Verfallsform des Staates gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts in infinitum.“⁴³⁹

Diese Stellungnahme Nietzsches, die unverkennbar eine Verachtung der demokratischen Regierungsform enthält, kann auch nicht mit einem Verweis auf Nietzsches Begeisterung für das agonale Leben der Griechen entkräftet werden, wie es Alan D. Schrift zunächst versucht hat. „While Nietzsche did not choose to link the *agon* with democracy, his oversight should not keep us from acknowledging that it is precisely totalitarianism that requires the elimination of competition and contestation in the political sphere.“⁴⁴⁰ Schrift nimmt bei seinen Überlegungen zwar Nietzsches Demokratie-Kritik aus *Götzendämmerung* zur Kenntnis, aber dessen ungeachtet insistiert er im Verlauf seines Aufsatzes zunächst darauf, dass Nietzsches Philosophie für eine Theorie radikaler Demokratie genutzt werden könne. Abschließend muss Schrift aber dann einräumen, dass Nietzsches Denken dafür nur sehr eingeschränkt geeignet ist und Nietzsche für radikale Demokraten eher die Funktion eines „worthy enemy“ einnimmt als die eines prononcierten Demokratielehrers.⁴⁴¹ Denn letztendlich – so kann Schrifts Einsicht ergänzt werden – wäre es Nietzsche doch nie in den Sinn gekommen sich beispielsweise als Sprachrohr für sozial Benachteiligte zu verstehen, wie es Foucault in den 1970er Jahren zeitweise tat. Nietzsche definierte die Rolle des Philosophen sogar auf eine Weise, die als diametral zu Foucaults politischem Engagement verstanden werden kann. Nach Nietzsche muss der Philosoph nämlich als eine elitäre Führungspersönlichkeit fungieren. „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen, ‚so soll es sein!‘, sie bestimmen erst das Wohin? Und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr

⁴³⁹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* / S.140

Laut Thomas Mann manifestiert sich in Nietzsches Ablehnung der Demokratie eine zutiefst konservative Kulturkritik. Denn „Demokratisierung“ habe Nietzsche als einen Prozess aufgefasst, der alle kulturellen Unterschiede nivelliert und somit den Zustand einer „homogenen Zivilisation“ herbeiführt (Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M., 2009 / S.256 u. 258). Mann sah wohl deshalb in Nietzsche den konservativen Revolutionär schlechthin: „Denn Konservatismus braucht nur Geist zu haben, um revolutionärer zu sein als irgendwelche positivistisch-liberalistische Aufklärung, und Nietzsche selbst war von Anbeginn, schon in den ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen‘ nichts anderes als konservative Revolution“ (Mann, Thomas: *Russische Anthologie*, in: ders.: *Essays II 1914-1926*, Frankfurt a.M., 2002 / S.342).

⁴⁴⁰ Schrift, Alan D.: Nietzschean Agonism and the Subjekt of Radical Democracy, in: *Philosophy today*, Vol. 45, 2001 / S.161 (Hervorhebung im Orig.)

⁴⁴¹ vgl.: ebd. / S.161

‘Erkennen’ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht. – Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?“⁴⁴² Mit dieser Erklärung der Funktion des Philosophen begab sich der Moralgenealoge offensichtlich in die Nähe von Platons aristokratischem Philosophentum, obwohl er dessen Ideenlehre ablehnte. Anders als Foucault begriff Nietzsche den Philosophen nicht als Kritiker einer unterdrückenden Gesellschaftsordnung, sondern als autoritäres Glied in einer politischen Hierarchie, die sich durch Tradition, Herkunft und Elitismus konstituiert. Gerade Nietzsches scharfe Zurückweisung egalitaristischer Vorsätze ist inkompatibel mit einer Theorie radikaler Demokratie, als deren Verfechter Foucault in den 1970er Jahren bisweilen auftrat.

⁴⁴² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* / S.145

3. Kapitel: Das Problem der Legitimität von Kritik (1978 – 1984)

3.1 Der Ausweg aus dem Begründungsstreit : Kritik als Ethos

Als Foucault sein Analyseraster für Machtverhältnisse um das der Regierung erweiterte, gab er bekanntlich die scharfe Forcierung des „historisch-politischen Diskurses“ gegenüber dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ auf, die nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem Streit zwischen Sokrates und den Sophisten stattgefunden hatte.⁴⁴³ Diese selbstkritische Veränderung beschränkte sich aber nicht nur auf das Instrumentarium seiner Machtanalytik. Denn Foucault unterzog auch sein Kritikverständnis – das er anhand einer Beschäftigung mit der Sophistik entwickelt hatte – einer tiefgreifenden Modifikation. Seit seiner Antrittsvorlesung am Collège de France hatte Foucault vor allem seinen Unmut über die mangelnden Beteiligungsmöglichkeiten von minoritärem Wissen an den öffentlichen Kommunikationsprozessen geäußert. Mittels rhetorischer Strategien – wie agitatorischen, redengewandten Auftritten in der Öffentlichkeit sowie dem Verfassen genealogischer Abhandlungen – hatte Foucault in den 1970er Jahren dann versucht, den Anliegen von marginalisierten Lebensformen Gehör zu verschaffen.⁴⁴⁴ Deshalb stand beim Praktizieren dieser rhetorischen Kritikform die Stärkung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen im Vordergrund. Foucault stellte jedoch bei der Erarbeitung einer Geschichte der Gouvernamentalität – aus der schließlich das Analyseraster der Regierung hervorging – fest, dass Individualität ein Prinzip ist, welches selbst von staatlicher Seite eingefordert wird. Erstarrte Machtballungen in politischen Institutionen, von denen er annahm, dass sie ein allgemeines Ausschlussprinzip verkörpern, mittels Waffen der Rhetorik aufzubrechen, war angesichts dessen nicht mehr sinnvoll. Die Vorstellung, dass allein durch das Losbrechen eines Streites die politischen Verhältnisse zugunsten derer verändert werden könnten, die aufgrund ihrer Besonderheit an den Rand gedrängt wurden, gab Foucault auf. Mit der Anwendung des Analyseraster der Regierung kam er vielmehr zu der Einsicht, dass der Staat keine unbewegliche Institution ist, sondern sich durch den Vollzug von Führungspraktiken verwirklicht, in deren Rahmen das Subjekt dazu angeleitet wird, individuell zu sein.

Ferner wurde Foucault bewusst, dass das rhetorische Kritikverständnis im Kern eine starke Abhängigkeit von dem Legitimitätsbegriff des „philosophisch-juridischen Diskurses“ aufweist. Foucault blieb bei der Einforderung des aus dem „historisch-politischen Diskurses“ stammenden asymmetrischen Rechtsprinzips im Endeffekt

⁴⁴³ vgl. dazu Kapitel 1.4

⁴⁴⁴ vgl. dazu Kapitel 2.7

unausweichlich an seinen Gegner gebunden. Während der „philosophisch-juridische Diskurs“ universalistische Legitimitätsbedingungen (Konsens, Idee etc.) zwecks einer langfristigen Befriedung der Lage stellt, sind die des „historisch-politischen Diskurses“ partikularistisch ausgerichtet, da er permanent nach einem Streit verlangt, in dem parteiliche Ansprüche sich ungehindert artikulieren können. Bei der Verteidigung des „historisch-politischen Diskurses“ war Foucault also angewiesen auf die Argumentation der Vertreter des „philosophisch-juridischen Diskurses“. Letztlich brauchte er in seiner Anwaltschaft für das partikularistische Legitimitätsprinzip des asymmetrischen Rechts zwingend das tief im „philosophisch-juridischen Diskurs“ verwurzelte universalistische Rechtsdenken als Vorlage, um sein Plädoyer überhaupt halten zu können.

Das ist gewissermaßen auch von Lemke erkannt worden. Lemke ordnet aber das Verhältnis zwischen „historisch-politischem Diskurs“ und „philosophisch-juridischem Diskurs“ geschichtlich falsch ein. Denn es ist verkürzend, von Lemke anzunehmen, dass der von Foucault propagierte „historisch-politische Diskurs“ sich gegenüber dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ in einer parasitären Ausgangslage befindet. Es ist nicht der Fall, dass nur für den „historisch-politischen Diskurs“ der „negative Bezug auf die juristisch-philosophische Rede zentral“ wäre.⁴⁴⁵ In Foucaults Auseinandersetzung mit dem Initialstreit der Philosophiegeschichte wird vielmehr deutlich, dass der „philosophisch-juridische Diskurs“ den „historisch-politischen Diskurs“ der Sophisten verdrängte.⁴⁴⁶ Dieses Beziehungsmuster stellte Foucault bereits in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France heraus, um die Hegemonie des „philosophisch-juridischen Diskurses“ im Abendland zu kritisieren. Zeitlich existierte die Sophistik vor dem Platonismus und sie ist durch dessen zunehmenden Einfluss vertrieben worden. „Le sophiste est chassé.“⁴⁴⁷ Deshalb ist es naheliegender davon auszugehen, dass der „philosophisch-juridische Diskurs“ mit einem umstürzlerischen Gestus gegenüber dem „historisch-politischen Diskurs“ aufgetreten ist. Lemke hat dies übersehen, wenn er herausstellt, dass Foucault „das Auftauchen der Konzeption des Krieges als Analyseraster für den Verlauf der Geschichte und der Realität der Machtverhältnisse“ erst auf das „17. Jahrhundert“ datiert habe.⁴⁴⁸ Vielmehr ging Foucault davon aus, dass dieser Diskurs aus dem Streit zwischen Sokrates und den

⁴⁴⁵ vgl.: Lemke (1997) / S.133

⁴⁴⁶ Thomas Buchheim arbeitet in seiner Studie zur Sophistik auch heraus, dass die Sophisten gegenwärtig zwar oft mit einer heftigen Progressivität in Verbindung gebracht werden, aber eigentlich mehr als die Bewahrer des damals bereits vorhandenen Kulturgutes gelten können. Konservierte Kenntnisse über die damaligen gesellschaftspolitischen Verhältnisse bildeten eine maßgebliche Voraussetzung für ihren effektiven Rhetorikunterricht. Demgegenüber können die platonischen Schulen als Apologeten einer neuen Gesellschaftsordnung verstanden werden (vgl.: Buchheim (1986) / S.99).

⁴⁴⁷ Foucault (1971) / S.18

⁴⁴⁸ vgl.: Lemke (1997) / S.132

Sophisten resultiert und im Abendland zwischen dem ausgehenden 16. und Mitte des 17. Jahrhunderts neu aufgetaucht ist.⁴⁴⁹ Über ein „historisches Wissen der Kämpfe“ verfügten nach Foucault bereits die Sophisten. Aus philosophiegeschichtlichem Blickwinkel stellt sich das Verhältnis zwischen den beiden Diskurstypen folglich so dar, dass sich keineswegs der „historisch-politische Diskurs“ wegen einer einseitigen Abhängigkeit vom „philosophisch-juridischen Diskurs“ konstituierte. Die Beantwortung der Fragestellung, welcher Diskurs nun des jeweils anderen mehr oder weniger bedurfte, führt aber letztlich auch nicht zu einem angemessenen Ergebnis hinsichtlich der Beurteilung des Begründungsdilemmas, in dem sich Foucault in den 1970er Jahren offensichtlich befand. Denn ein fortgesetztes Interesse daran, ob nun dem „philosophisch-juridischen Diskurs“ oder dem „historisch-politischem Diskurs“ aus einem geschichtlichen Blickwinkel eine Vorrangstellung eingeräumt werden muss, basiert selbst nur auf einer Parteinahme für eine Seite der Dichotomie von Universalismus und Partikularismus.⁴⁵⁰

Auch Rancière, dessen Entwurf des Politischen – wie in Kapitel 2.5 und 2.7 deutlich geworden ist – starke Gemeinsamkeiten mit Foucaults Denken der 1970 Jahre aufweist, gerade weil er sich auch auf die Sophistik bezog, ist nicht entgangen, dass die Begründungsweisen von Partikularismus und Universalismus unauflöslich aneinander gekoppelt sind. Bei einer Schilderung der Misere der Anteilslosen, die sich mittels eines Streites gegen die unterdrückende Ordnung wehren, welche auf einem vermeintlichen Konsens gegründet wurde, formulierte Rancière: „Dieses Unrechte ist die Auseinandersetzung zweier Logiken, die verflochten sind, ohne sich jemals versöhnen zu können.“⁴⁵¹ Verbildlicht stellt sich Rancières Einsicht folgendermaßen dar: Es handelt sich bei Universalismus und Partikularismus um Gegenstellungen, die sich wie zusammengekettete Feinde verhalten, welche sich den Platz streitig machen, weil jeder diesen ohne Rücksicht auf den anderen alleine einnehmen will.

Für Rancière war dieser Umstand jedoch offenbar kein Problem. Er hat sich quasi mit seinem politischen Denken in der Dichotomie von Universalismus und Partikularismus eingerichtet. Dadurch kann er aber eine gewisse Ambivalenz gegenüber dem universellen

⁴⁴⁹ vgl.: Foucault (1997) / S.50

⁴⁵⁰ Nietzsche kommentierte dieses verzwickte Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus einmal wie folgt: „Ihr gewöhnlicher Fehler in der Voraussetzung ist, dass sie irgend einen consensus der Völker, mindestens der zahmen Völker über gewisse Sätze der Moral behaupten und daraus deren unbedingte Verbindlichkeit, auch für dich und mich, schliessen; oder dass sie umgekehrt, nachdem ihnen die Wahrheit aufgegangen ist, dass bei verschiedenen Völkern die moralischen Schätzungen nothwendig verschieden sind, einen Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral machen: was Beides gleich grosse Kindereien sind“ (Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft* / S.579).

⁴⁵¹ Rancière, Jacques: *Demokratie und Postdemokratie*, in: Politik der Wahrheit / hrsg. von Rado Riha, Wien, 2010 / S.128

Rechtsdiskurs nicht hinreichend vermeiden. Denn trotz aller demokratischen Radikalität, die als Verweis auf die Kontingenz der bestehenden Ordnung unter Anwendung symbolischer Gewalt in Form von Rhetorik aus seiner Sicht stattfinden sollte, ist Rancière eindeutig unentschieden, wenn es um die Notwendigkeit von allgemein anerkannten Institutionen geht, welche die Artikulation von vernachlässigten Anliegen im Sinne des juristischen Denkens überhaupt erst ermöglichen.⁴⁵² Einerseits kritisiert Rancière zwar das Rechtsverständnis der philosophisch-juristischen Tradition, indem er ihm vorhält, keine angemessene Inklusion von allen in der Gesellschaft vorhanden Belangen zu gewährleisten, andererseits sind universelle Rechtsprinzipien aber auch konstitutiv für die Institutionen, in denen sich das Politische nach seiner Vorstellung u.a. ereignet. Ebenso war Foucault letztlich darauf angewiesen, dass ihm als Intellektueller vom Rechtsstaat die Freiheit zum politischen Handeln garantiert wird. Außerdem war die entschiedene Wendung von Rancière und Foucault gegen den Anspruch auf angemessenes Begründen von Legitimität schlussendlich nichts anderes als selbst ein Begründungsvorgang. Bei der Rehabilitierung des Dissens als Grundzug des Politischen setzten sich die beiden quasi auch die Krone des Philosophenkönigs auf. Denn obwohl ihre Argumentation historisch ausgerichtet war, tauschten sie nur ein Legitimitätsprinzip durch ein anderes aus. Indem sie mit historischem Material arbeiteten, verzichteten sie nicht auf die Aufstellung von Legitimitätsbedingungen, die das Resultat eines situationsexternen Setzungsprinzips sind. Foucault und Rancière forcierten zwar eine Begründungsweise, welche sie aus einer Entlarvung philosophiegeschichtlicher Entwicklungslinien ableiteten. Diese Methode stellte jedoch im Endeffekt auch eine Begründung dar. Das historische Material diente Foucault und Rancière zwar einerseits dazu, die philosophisch-juristischen Legitimitätsbedingungen zu kritisieren, andererseits war aber ihre Rehabilitierung der politischen Praxis der Sophisten ebenso mit einem Legitimitätsanspruch verbunden. Besonders bei Foucaults Schaffung eines „asymmetrischen Rechts“, die er im Zusammenhang seiner Kritik am juristischen Denken vornahm, handelt es sich augenscheinlich um einen Gründungsakt.

Foucault scheint diese Problematiken aber zunehmend gespürt zu haben, worauf schon die Selbstkritik seiner bisherigen Machtanalyse schließen lässt.⁴⁵³ Im Gegensatz zu Rancière ließ Foucault seine von der Rehabilitierung der Rhetorik geprägte Auffassung des

⁴⁵² An folgender Textstelle wird dies offensichtlich: „Ces formes de manifestation ont des effets sur aller dispositifs institutionnels *du* politique et elles se servent de tel ou tel de ces dispositifs. Elles produisent des inscriptions de l'égalité et elles argumentent les inscriptions existantes. Elles ne sont donc aucunement indifférentes à l'existence d'assemblées élues, de garanties institutionnelles des libertés d'exercice de la parole et de sa manifestation, de dispositifs de contrôle de l'État. Elles y trouvent les conditions de leur exercice et elles les modifient en retour“ (Rancière (2007) / S.141).

⁴⁵³ vgl. dazu Kapitel 1.4

Politischen daher fallen und orientierte sich neu. Für Foucault begann mit der Untersuchung der Gouvernamentalität im Jahr 1978 ebenso ein neuer Abschnitt in seiner Suche nach geeigneten Kritikformen. Denn die Veränderungen in der Ausrichtung des Projektes einer Analytik der Macht hatten für Foucault auch unmittelbare Auswirkungen auf sein Kritikverständnis. Bei einem resümierenden Rückblick formulierte Foucault in der Vorlesung vom 17. Februar 1982 am Collège de France: „Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d’ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l’analyse de la gouvernamentalité – c’est-à-dire : l’analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. Ce qui veut dire tout simplement que, dans le type d’analyse que j’essaie de vous proposer depuis un certain temps, vous voyez que : relations de pouvoir-gouvernamentalité- gouvernement de soi et des autres-rapport de soi à soi, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c’est là, autour de ces notions, que l’on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l’éthique.“⁴⁵⁴ Aber bevor Foucault in den 1980er Jahren davon ausging, bei antiken Lebensformen geeignete Anhaltspunkte für wirkungsvolle Kritik gegenüber Machtverhältnissen finden zu können, schaute er sich parallel zum Beginn seiner Beschäftigung mit der Gouvernamentalität im Jahr 1978 zunächst in der Moderne um.

Foucault bezog sich in einem Vortrag am 27. Mai 1978 vor der ‘Société française de Philosophie’, der Überlegungen zu einer angemessenen und effektiven politischen Kritik thematisierte, überraschend auf Kant.⁴⁵⁵ Also auf jenen Denker, welchen er zuvor noch aufgrund seines ausgeprägten Universalismus im Bereich der Moral unmissverständlich zum „philosophisch-juridischen Diskurs“ gezählt hatte. Foucault kam in den folgenden Jahren mehrfach auf Kants Begriff der Aufklärung zurück. Dabei setzte er sich sogar unmittelbar mit der Fragestellung auseinander, die auch Kant beantwortet hatte: Was ist Aufklärung?⁴⁵⁶ Entsprechende Reaktionen seitens seiner Kritiker aus dem moralphilosophischen Lager, die gerade Kants Universalismus für sich als eine wesentlich Referenz bezüglich ihres eigenen Denkens und ihrer Kritik an Foucault reklamieren, blieben angesichts dessen selbstverständlich nicht aus. Standen bei der ersten Phase der Foucault-Rezeption vor allem dessen genealogische Machtanalysen der 1970er Jahre im Mittelpunkt der Kritik, so wurden in der folgenden überdies Foucaults Arbeiten zu Kant sowie der Antike aufgegriffen.

⁴⁵⁴ Foucault (2001) / S.241

⁴⁵⁵ vgl.: Foucault, Michel: *Qu’est-ce que la critique ?*, in: Bulletin de la Société française de Philosophie, LXXXIV, 1990 / S.35-63

⁴⁵⁶ vgl.: Foucault, Michel: *What is Enlightenment ? (‘Qu’est-ce que les Lumières?’)*, in: Dits et écrits IV / S.562 ff. und: ders.: *Qu’est-ce que les Lumières?*, in: Dits et écrits IV / S.679 ff.

Auch Honneth ist somit nicht entgangen, dass Foucault infolge seiner Berufung auf Kant zu einer Position fand, die – verglichen mit den früheren genealogischen Arbeiten – einen Wandlungsprozess erkennen lässt. Honneth sieht sogar in Foucaults „Auseinandersetzung mit dem Kritikmodell Kants“ eine innovative Neuerung gegenüber den „Theorie-Praxis-Vermittlungen“ der „Tradition des westlichen Marxismus“. ⁴⁵⁷ Aber dennoch konnte Foucault für Honneth nach wie vor nicht die Frage beantworten, „ob die Genealogie in dem Sinn ein autarkes Unternehmen sein kann, dass es von der herkömmlichen Aufgabe einer Begründung rechtfertigender Normen vollkommen entbunden ist.“ ⁴⁵⁸ Honneth reproduziert also auch in seinen aktuellen Texten die Foucault-Kritik, welche für die Habermas-Schule seit ihrer ersten Foucault-Rezeption in den 1980er Jahren symptomatisch ist. Denn obwohl Foucaults Rückgang auf Kant von Honneth begrüßt wird, war Foucault für ihn nicht konsequent genug, wenn es um den Nachweis einer normativ-politischen Orientierung geht, der aus seiner Sicht unabdingbar ist. Für Honneth bezog Foucault auch mit dem Kritikbegriff, den er durch seine Kant-Lektüre entwickelte, keinen Standpunkt, der universalisierungsfähig ist.

Im Unterschied zu seinem Mentor Habermas erkennt Honneth indes, dass es Foucault nicht um eine pauschale Übernahme von Kants moralphilosophischen Grundsätzen ging, sondern dass Foucault an Kants Überlegungen zur Aufklärung vor allem interessierte, was diese über einen lebenspraktischen Vollzug von Kritik aussagen. ⁴⁵⁹ Für Foucault war nämlich mit Aufklärung die Frage nach der Haltung des kritikübenden Subjekts verbunden. „Ce que Kant décrivait comme l’*Aufklärung*, c’est bien ce que j’essayais tout à l’heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l’on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société.“ ⁴⁶⁰ In einem Text, den Habermas anlässlich von Foucaults Tod schrieb, ist der Ton gegenüber Foucaults politischem Denken zwar weit

⁴⁵⁷ Honneth, Axel: *Einleitung: Genealogie als Kritik*, in: Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption (2003) / S.120

⁴⁵⁸ ebd. / S.121

⁴⁵⁹ vgl. : ebd. / S.120 ff.

⁴⁶⁰ Foucault, Michel: *Qu’est-ce que la critique ?*, in: Bulletin de la Société française de Philosophie, LXXXIV, 1990 / S.40

Foucault präsentierte damit eine Lesart von Kants Antwort auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘, die durchaus innovativ ist. Die großen Aufklärungskritiker der alten Frankfurter-Schule etwa, Adorno und Horkheimer, die vor allem mit ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* eine ganze Generation von politisierten Studenten prägten, haben Kants Text über die Haltung der Aufklärung umstandslos in dessen theoretisches Werk eingeordnet. ‚Aufklärung ist in Kants Worten ‚der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. ‚Verstand ohne Leitung eines anderen‘ ist von Vernunft geleiteter Verstand. Das heißt nichts anderes, als daß er vermöge der eigenen Konsequenz die einzelnen Erkenntnisse zum System zusammenfügt‘ (Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M., 1998 / S.88).

weniger forsch als in seinen früheren Deutungen. Aber Foucaults spätere Beschäftigung mit Kant ist laut Habermas eigentlich nur ein weiterer Beweis für die Unhaltbarkeit von Foucaults Machtkritik der 1970er Jahre. „Aus dem Kreis der philosophischen Zeitdiagnostiker meiner Generation hat Foucault den Zeitgeist am nachhaltigsten affiziert, nicht zuletzt dank des Ernstes, mit dem er in produktiven Widersprüchen ausharrt. Nur ein komplexes Denken bringt lehrreiche Widersprüche hervor. [...] Vielleicht ist es die Kraft dieses Widerspruchs, die Foucault, in diesem letzten seiner Texte, wiederum in den Bannkreis des philosophischen Diskurses der Moderne, den er doch sprengen wollte, eingeholt hat.“⁴⁶¹ Habermas stellt Foucault als den verlorenen Sohn dar, der den schweren Irrtum seiner Kritik an der Aufklärung eingesehen hatte und nun geläutert den richtigen Weg einschlug. Foucault erscheint somit als jemand, der gewissermaßen zugab, dass es unmöglich ist, mit der universalistischen Denktradition der Moderne vollständig zu brechen. Honneths und Habermas' Einstellung gegenüber Foucault ist trotz einer jeweils anderen Akzentuierung deshalb unverändert, da sie sich beide weiterhin mit ihrem Denken in der Dichotomie von Universalismus und Partikularismus befinden. Die universalistische Moralphilosophie Kants ist für Habermas und Honneth der Maßstab für die normative Korrektheit eines Denkers. Kant war bemüht, als Reaktion auf den Zusammenbruch der altertümlichen und scholastischen Metaphysik einen kritischen Begriff von Vernunft zu entwickeln, der ihren legitimen Einsatz neu bestimmt, ohne dabei aber ihre Universalität zu bezweifeln.⁴⁶² Denn nach Kants Auffassung bedurfte es unbedingt der universalistischen Prinzipien der Vernunft, um ein Mittel zur Bekämpfung von Aberglauben, Sittenverfall und Despotismus zur Hand zu haben. Für ihn war der kritische Gebrauch der Vernunft daher nach wie vor untrennbar verbunden mit einem universellen Geltungsanspruch. Ihren Ausdruck hat diese Positionierung in dem berühmten kategorischen Imperativ gefunden, der als eine allseitig verpflichtende Moralnorm gelten soll: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁴⁶³ Freilich sind Habermas und Honneth keine unterwürfigen Befürworter des kategorischen Imperativs, der die tragende Säule im Aufbau von Kants Moralphilosophie bildet. Habermas und Honneth treten nicht als kompromisslose Gralshüter von Kants universalem

⁴⁶¹ Habermas, Jürgen: *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants 'Was ist Aufklärung?'*, in: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., 1985 / S.131

⁴⁶² Ernst Cassirer schrieb über die Hintergründe dieses kantischen Projektes: „Diesen Unterschied, diesen 'Dualismus' zwischen Idee und Erfahrung, zwischen Sein und Sollen einzuschärfen und gerade in ihm die Einheit der Vernunft zu behaupten: das lässt sich jetzt als die allgemeinste Aufgabe bezeichnen, die das kritische System sich stellt“ (Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918 / S.286).

⁴⁶³ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* / hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 1974 / S.51

Rationalismus auf, indem sie dessen moralische Maxime vorbehaltlos übernehmen. Kants Moralphilosophie unterliegt bei ihnen ausdrücklich dem Versuch einer Anpassung an den Stand des gegenwärtigen Denkens.⁴⁶⁴ Aber sie verstehen sich gleichwohl als die Bewahrer des normativen Gehaltes der Moderne, den sie vor allem durch das universalistische Denken Kants repräsentiert sehen.

Foucaults spätere Bezugnahme auf Kant wird jedoch völlig missverstanden, wenn man sie diskutiert vor dem Hintergrund, ob Foucault sich mit ihr nun gänzlich zum universalen Vernunftprojekt der Aufklärung bekannte, sich diesem zunehmend annäherte oder nach wie vor als ein Aufklärungskritiker fungierte. Denn Foucaults Auseinandersetzung mit der Aufklärung war nicht bestimmt durch ein pauschales Entweder-Oder, da er gar nicht klären wollte, ob er für oder gegen ihren universalen Rationalismus ist. Eine Entscheidung diesbezüglich mutete ihm zu doktrinär an. „Cet *ethos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles.“⁴⁶⁵ Foucault begriff vielmehr, dass sowohl striktes Zurückweisen als auch das Verbot jedes kritischen Hinterfragens des Universalitätsanspruchs der Aufklärung problematisch ist. Beide Vorgehensweisen waren für ihn bedenklich, da sie wegen ihrer einseitigen Ausrichtung gefährliche Situationen schaffen können. Foucaults Verhältnis zur Aufklärung lässt sich deshalb weder als eine energische Ablehnung noch als eine massive Verteidigung ihrer Grundsätze charakterisieren. Sein Rat, Aufklärung nach Kant vor allem als eine Frage der persönlichen Haltung zu verstehen, steht außerhalb eines simplen Dafür oder Dagegen. Denn mit der Rückbindung von Aufklärung an die Lebensweise des Subjekts trat Foucault aus der Begründungsdiskussion heraus. Sein Denken bewegte sich nicht mehr in dem zweiwertigen Formalismus von Universalismus und Partikularismus, der die Habermas-Foucault-Debatte strukturiert und in dem sich auch der abendländische Grundsatzkonflikt zwischen Idealismus und Materialismus widerspiegelt. Habermas versucht jedoch weiterhin diese Gegensätzlichkeit dialektisch aufzuheben, indem

⁴⁶⁴ Wie bei der Darlegung der Habermas-Foucault-Debatte in Kapitel 2.2 deutlich wurde, geht es Habermas darum, Kants Universalismus unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens, welche primär die linguistische Wende setzte, fortzuführen. Auch Honneth ist daran gelegen, Kants Moralphilosophie in sein sozialphilosophisches Projekt einer Theorie der Anerkennung als unverzichtbare Komponente einzugliedern. „Insofern steht der anerkennungstheoretische Ansatz, soweit wir ihn bisher als ein normatives Konzept entwickelt haben, in der Mitte zwischen einer auf Kant zurückgehenden Moraltheorie und den kommunitaristischen Ethiken: mit jener teilt er das Interesse an möglichst allgemeinen Normen, die als Bedingungen für bestimmte Möglichkeiten aufgefasst werden, mit diesen aber die Orientierung am Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung“ (Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 2003 / S.276).

⁴⁶⁵ Foucault, Michel: *What is Enlightenment ? (‘Qu'est-ce que les Lumières?’)*, in: Dits et écrits IV / S.574 (Hervorhebung im Orig.)

er als tertiäres Legitimitätsmodell „Transzendenz von innen“ postuliert und dadurch als ein philosophisch-juridischer Denker auftritt.⁴⁶⁶

Foucault las Kants Antwort auf die Frage nach der Aufklärung vorrangig als die Diagnose eines historischen Ereignisses, das eine Herausforderung für die Philosophie bedeutet hatte.⁴⁶⁷ Er war nicht wie Habermas und Honneth daran interessiert, die formalen und universalen Züge von Kants Philosophie als einen unverzichtbaren Grundstein in die Gegenwart zu hieven. Eine Begründungskonzeption auszuarbeiten, in der es um die Aufstellung moralischer Normen geht, denen unabhängig von Zeit und Raum eine Gültigkeit zukommt, war nicht Foucaults Ziel. Vielmehr begriff er im Anschluss an Kant Aufklärung als einen Seinsmodus von Subjektivität, der nicht verwechselt werden kann mit dem formalen Gebrauch universeller Strukturen. Denn Foucault präferierte Kants Appell an den Mut, welchen dieser im Zuge seiner Antwort auf die Frage `Was ist Aufklärung?` geäußert hatte: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“⁴⁶⁸ Diese Aufforderung Kants ist klar unterscheidbar von seinem paragrafenhaften Moralimperativ, den er in der *Metaphysik der Sitten* aufgestellt hat. Foucault war der Ansicht, dass Kant zu einem Stil des Handelns aufrufen wollte, mit dem Mündigkeit erlangt werden kann. Das Subjekt soll aus seiner Untertänigkeit heraustreten, indem es den Mut aufbringt, durch seine Handlungen die Beziehungen zwischen der Regierung des Selbst und der Regierung der anderen aufzumischen. Dies ist möglich, wenn das Subjekt erkennt, dass es vor allem sein Zögern und seine Apathie überwinden muss. Eine Veränderung seiner Lage kann das Subjekt letztlich nur bewirken, wenn es sich zur Selbstführung entschließt. „Si les hommes sont dans cet état de minorité, s’ils se placent sous la direction des autres, ce n’est pas que les autres se soient emparés du pouvoir, ni même qu’on le leur aurait confié, dans un acte essentiel, fondateur et instaurateur. C’est, dit-il, parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d’autres se sont présentés obligeamment pour les prendre sous leur conduite.“⁴⁶⁹ Das Heraustreten aus der Unmündigkeit setzt demnach einen Einstellungswandel beim Subjekt voraus, der eine Handlungsweise hervorbringt, die es von Bevormundung befreit. Woraufhin sich das Subjekt mittels seiner kritischen Haltung genau bewegt, wird aber nicht ausdrücklich angegeben. Die Ermutigung zur kritischen Haltung enthält sich demgemäß inhaltlicher Vorschriften. Das eigentliche `Worum´ von Kants Appell

⁴⁶⁶ vgl. dazu ausführlicher Kapitel 2.2

⁴⁶⁷ vgl. dazu: Foucault, Michel: *Qu’est-ce que les Lumières?*, in: Dits et écrits IV / S.679 ff.

⁴⁶⁸ Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* / S.53

⁴⁶⁹ Foucault, Michel: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, 2008 / S.29

an den Mut drückte Foucault mit der folgenden Formel trefflich aus: „l’art de n’être pas tellement gouverné.“⁴⁷⁰ Foucault thematisierte Kants Ausführungen zur Aufklärung also unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sie ein Potential zur Neuordnung der bestehenden Machtverhältnisse beim Subjekt freisetzen können und ob sie auch für Kritik an gegenwärtigen Verhältnissen geeignet sind. Aufklärung erschien für ihn dabei primär als eine Handlungsfrage, der kein bestimmtes Themenspektrum anhaftet und die nicht moralischen Sollgeltungen unterliegt.

Dass Foucault mit dieser Deutung der Aufklärung den Boden der Dichotomie von Universalismus und Partikularismus verließ, auf dem er sich bei seinem Kampf gegen die Vorherrschaft des „philosophisch-juridischen Diskurses“ noch befunden hatte, zeigt sich auch deutlich an seinen Kommentaren zu Habermas’ Diskursethik, die er in den 1980er Jahren machte. Habermas’ Annahme, dass eine Weise des Kommunizierens bei politischen und moralischen Differenzen möglich ist, die im Endeffekt ohne Hindernisse, Einschränkungen und Zwänge abläuft, war aus Foucaults Sicht zwar nach wie vor utopisch.⁴⁷¹ Denn dass gerade bezüglich solcher Unstimmigkeiten ein Zustand entsteht, der gänzlich macht- und herrschaftsfrei ist, konnte er sich nicht vorstellen. Einen solchen Zustand hält indes Habermas für erreichbar, wenn er Konsensualität als Legitimitätsgrundlage veranschlagt. Aber verglichen mit seiner Kriegserklärung an das universalistische Denken zur Zeit seiner Beschäftigung mit der Sophistik war Foucaults Bewertung des im „philosophisch-juridischen Diskurs“ wurzelnden Konsensprinzips von Legitimität nun gemäßigter. Foucault insistierte nicht mehr strikt auf einem Streit, durch den unterdrückte Stimmen sich Gehör verschaffen sollen, da er es aufgegeben hatte, die

⁴⁷⁰ Foucault, Michel: *Qu’est-ce que la critique ?*, in: Bulletin de la Société française de Philosophie, LXXXIV, 1990 / S.38

⁴⁷¹ In einem späten Interview äußerte sich Foucault zu Habermas’ Diskursethik wie folgt: „Je m’intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu’il n’est pas du tout d’accord avec ce que je dis – moi je suis un peu plus d’accord avec ce qu’il dit –, mais il y a cependant quelque chose qui me fait toujours problème : c’est lorsqu’il donne aux relations de communication cette place si importante et, surtout, une fonction que je dirais ‘utopique’. L’idée qu’il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs me paraît de l’ordre de l’utopie“ (Foucault, Michel: *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: Dits et écrits IV / S.726). Dass Habermas ein utopischer Denker ist, stellt keine Mutmaßung oder Polemik Foucaults dar. Denn Habermas selbst stuft die Diskursethik als utopisch ein, wenn er deren Prämissen erläutert: „Die Ideen von Versöhnung und Freiheit, die Adorno, letztlich doch im Bannkreis des Hegelschen Denkens befangen, negativ-dialektisch bloß einkreist, bedürfen der Explikation; und sie können auch mit Hilfe des Begriffs kommunikativer Rationalität, auf den sie schon bei Adorno verweisen, entfaltet werden. Dafür bietet sich eine Handlungstheorie an, die wie die Meadsche auf den Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft angelegt ist. Diese Utopie dient nämlich der Rekonstruktion einer unversehrten Intersubjektivität, die zwanglose Verständigung der Individuen ebenso ermöglicht wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums“ (Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Frankfurt, 1981 / S.9). Foucault beteiligte sich also auch im Spätwerk nicht an der im politischen Denken seit den 1960er Jahren vorherrschenden Mode, Utopien zu produzieren, wie es Habermas offensichtlich tut. Dieser Aspekt wird insbesondere in Kapitel 3.2 vertieft.

unmittelbare Konfrontation mit dem Universalismus zu suchen. Foucault war daher sogar bereit einzuräumen, dass es angemessen sein kann, sich in einem Streitgespräch gegen Nicht-Konsensualität einzusetzen. „Je dirais plutôt que c’est peut-être une idée critique à avoir en permanence: se demander quelle est la part de non-consensualité qui est impliquée dans une telle relation de pouvoir, et est-ce que cette part de non-consensualité est nécessaire ou non, et alors on peut interroger toute relation de pouvoir dans cette mesure-là. Je dirais à la limite: il ne faut peut-être pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité.“⁴⁷² Nicht-Konsensualität ist jedoch kein universalistisches Legitimitätsprinzip wie Konsens, das im Rahmen einer diskursiven Auseinandersetzung eingerichtet werden soll. Bei Nicht-Konsensualität handelt es sich um die Einstellung, weder strikt auf Meinungsverschiedenheit zu insistieren, noch grundsätzlich Übereinkunft als Telos eines Streit zu betrachten. Es lag also nach wie vor eine unüberbrückbare Divergenz zwischen Foucault und Habermas vor.

Außerdem standen im Zentrum von Foucaults Interesse nun konkrete Praktiken von Subjekten. Für sein spätes Denken ist typisch, die Bedeutung der Haltung, des Ethos des Subjekts herauszustellen. „Le problème n’est donc pas d’essayer de les [les relations de pouvoir] dissoudre dans l’utopie d’une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques des gestion et aussi la morale, l’*éthos*, la pratique des soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination.“⁴⁷³ Das Subjekt orientiert sich demnach nicht an institutionell verankerten Codierungen. Vielmehr bezog Foucault eine Position, wie sie auch Nietzsches Zarathustra vertrat. Dieser wandte sich gegen die Prediger allgemeinverbindlicher Moralkodizes, indem er empfahl, dass der Einzelne sich doch diesen nicht unterwerfen möge, sondern stattdessen die Bedeutung des eigenen Selbst für gerechtfertigte Handlungen erkennen müsse: „Ach, meine Freunde! Dass euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist: das sei mir euer Wort von Tugend!“⁴⁷⁴ Das ist schließlich eine Aussage auf dem Gebiet normativer Problemstellungen, die für universalistische Denker wie Habermas sehr fremd klingt.

⁴⁷² Foucault, Michel: *Politique et éthique : une interview*, in: Dits et écrits IV / S.590

⁴⁷³ Foucault, Michel: *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: Dits et écrits IV / S.727

⁴⁷⁴ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* / S.123

3.2 Die Genealogie der kritischen Haltung : Ein unzeitgemäßes Projekt

„Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.“⁴⁷⁵

In den 1980er Jahren dehnte Foucault seine Untersuchung zu Praktiken als raum-zeitlich lokalisierbare Phänomene, die bei seiner Beschäftigung mit Kants Antwort auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘ im Jahr 1978 begonnen hatte, weiter aus. Die in diesem Zeitraum entstandenen historischen Arbeiten bezeichnete Foucault rückblickend als eine „Genealogie der kritischen Haltung“.⁴⁷⁶ Diese Bezeichnung lässt bei Foucault eine Revision seiner früheren Einstellung gegenüber Überlieferung und Tradition erkennen. Denn jene schroffe Ablehnung einer positiven Orientierung an historischen Beständen, welche die anti-essentialistische Ursprungskritik seiner genealogischen Arbeit der 1970er Jahre dominierte, gab Foucault mit diesem neuen historischen Projekt auf. In seinem 1971 erschienen Text *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* hatte Foucault Nietzsches Genealogie als eine Attitüde der permanenten Zersetzung von Identitäten gedeutet, die Anspruch auf Kontinuität erheben. Ein historisches Interesse an einer möglichen Beständigkeit in der Lebensweise stand für Foucault generell unter dem Verdacht, Subjekte im Namen eines bedenklichen Essentialismus zu Verbindlichkeiten zu nötigen.⁴⁷⁷ Geschuldet war dieser forcierte Anti-Essentialismus einer verkürzten Nietzsche-Interpretation. Foucault reduzierte Nietzsches Genealogie der Moral auf dessen Ablehnung des Ursprungsdenkens. Deshalb war für Foucault Nietzsches genealogische Arbeit ausschließlich verbunden mit einem stetigen Verweisen auf die kontingente Gewordenheit jeglicher Moral.

Freilich war es Nietzsches Absicht, auch mit einem anti-essentialistischen Gestus in seinem Buch *Zur Genealogie der Moral* eine „Kritik der moralischen Werthe“ zu vollziehen. Aber sein Ziel war bei dieser „In-Frage-Stellung“ nicht eine totale Dekonstruktion von allem, das bislang als Moral praktiziert worden ist. „Man sollte, in aller Strenge, sich eingestehn, was

⁴⁷⁵ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* / S.147

⁴⁷⁶ Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit : Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin, 1996 / S.178

⁴⁷⁷ vgl. dazu folgende Passage aus *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*: „Libre à eux de se faire les fripiers des identités vacantes. Le bon historien, le généalogiste saura ce qu'il faut penser de toute cette mascarade. Non point qu'il la repousse par esprit de sérieux; il veut au contraire la pousser à l'extrême: il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir. Plutôt que d'identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s'agit de nous irréaliser dans tant d'identités réapparues“ (Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Dits et écrits II* / S.153). Weil Foucault in diesem Text eine massive Kritik an der traditionellen Annahme formulierte, dass es Substantielles geben könnte, welches es für die Philosophen zu entdecken gilt, wird er von Stefan Münker und Alexander Roesler als ein Denker gelesen, der maßgeblich für den Poststrukturalismus sei. Wie Derridas berühmte Methode der Dekonstruktion zählt laut diesen Autoren auch Foucaults genealogische Geschichtsschreibung der 1970er Jahre zu den „Modellen poststrukturalistischer Philosophie“ schlechthin (vgl.: Münker, Stefan und Roesler, Alexander: *Poststrukturalismus*, Stuttgart, 2000 / S.92).

hier auf lange hinaus noch noth tut, was vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehen, - und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen, - als Vorbedingung zu einer Typenlehre der Moral.“⁴⁷⁸ Die genealogische Darlegung der Entstehung von Moralitäten war für Nietzsche auch verbunden mit dem Erstellen einer „Typenlehre der Moral“. In *Jenseits von Gut und Böse* wies Nietzsche bereits auf die Heterogenität und Pluralität von Wertvorstellungen hin, die ihm bei „einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralitäten“ zu Gesicht gekommen war.⁴⁷⁹ Vor allem zwei Grundtypen von Moral, die „Herren-Moral“ und die „Sklassen-Moral“ waren es letztlich, denen Nietzsches besondere Aufmerksamkeit gebührte. An ihnen zeigte er folglich in *Zur Genealogie der Moral* auf, wie Moralität mit Lebensäußerungen zusammenhängt und wie moralische Glaubensüberzeugungen an Lebensstile gebunden sind. Die „Herren-Moral“, welche Nietzsche durch eine aristokratische Lebensweise verwirklicht sah, war für ihn aber nicht nur das Objekt einer genealogischen Analyse, die vorrangig auf Zersetzung abzielt, sondern diese Moral bildete einen der wesentlichen Haltungs- und Orientierungspunkte, die Nietzsche in der Immanenz aufspürte. Gegenstand seiner „Vivisektion“, wie Nietzsche das Freilegen der Entstehungsbedingungen und das Zerschneiden der Gültigkeit etablierter Moral auch nannte, war insofern nicht die vornehme Haltung, die ein aristokratischer Habitus in Fragen der Sittlichkeit annimmt. Das Skalpell legte Nietzsche an die „Sklassen-Moral“ an, die von Gefühlen des Ressentiments gesteuert wird. Und laut Nietzsche ist diese Moral aus historischer Sicht die siegreiche, da sie in Gestalt des Christentums zum kulturellen Hegemon geworden ist.⁴⁸⁰ Ihrer Vormachtstellung, die allenthalben zu Dekadenzerscheinungen geführt hat, galt es den aristokratischen Habitus vorbildhaft entgegenszustellen, da er über lebensbejahendes Potential verfügt.

Diese Komponente von Nietzsches Genealogie, welche in einer Darlegung von Lebensformen besteht, in denen entweder exemplarisch gelungene oder misslungene moralische Einstellungen vorzufinden sind, weist einen wesentlichen Grundzug von

⁴⁷⁸ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* / S.105

⁴⁷⁹ vgl.: ebd. / S.208

⁴⁸⁰ vgl. dazu Nietzsches Bemerkungen in *Der Antichrist*: „Und unterschätzen wir das Verhängniss nicht, das vom Christenthum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! Niemand hat heute mehr den Muth zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrgefühl vor sich und seines Gleichen, zu einem Pathos der Distanz ... Unsre Politik ist krank an diesem Mangel an Muth! – Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben“ (Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*, in: Kritische Studienausgabe, Band 6 / S.218).

Foucaults späteren historischen Arbeiten auf, die unter dem Signum „Genealogie der kritischen Haltung“ firmieren. Denn in diesen Arbeiten bestand Genealogie für Foucault nicht mehr in einer rhetorischen Produktion von Gegengeschichten, mit denen auf die Kontingenz des Bestehenden verwiesen und ausgeschlossenes Wissen unterstützt werden soll. Es ist nicht der Foucault der 1970er Jahre – welcher seine Schriftstücke mit Sprengsätzen verglich und aus seiner Vorliebe für die Sophistik keinen Hehl machte, aber auch gerade deswegen dazu aufgefordert wurde, Auskunft über die Legitimitätsgrundlage seiner Kritik zu geben – der in diesen späteren Arbeiten präsent ist.⁴⁸¹ Foucault hatte aufgehört, mit seiner historischen Arbeit ausschließlich realitätszersetzend, normalitätsauflösend und destabilisierend vorzugehen, um die Willkürlichkeit der Verhältnisse zur Schau zu stellen. Genealogie als eine rhetorische Schreibweise, die, wie Saar richtig in Bezug auf Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre herausstellt, als „eine Form der Kritik an Institutionen, Lebensformen und Praktiken“ verstanden werden muss, wandte Foucault später nicht mehr an.⁴⁸² Die „Genealogie der kritischen Haltung“ ist indes eine Rekonstruktion von Praktiken, welche in ethischen und politischen Kontexten vorzufinden waren. „Mon présent travail traite désormais de la question: comment constituons-nous directement notre identité par certaines techniques éthiques de soi, qui se sont développées depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours?“⁴⁸³ Wenngleich Foucaults genealogische Geschichtsschreibung der 1970er Jahre auch als eine politische Praktik verstanden werden kann, die rhetorisch-sophistische Elemente aufweist, verfertigte er mit ihr selbst keine anschaulichen Darstellungen von Praktiken, die für kritisches Handeln relevant waren. Foucaults späteren historischen Untersuchungen erhalten ihre methodische Kohärenz hingegen primär durch das Studium ethischer und politischer Praktiken, in denen die Selbstbehauptung und Eigenvergewisserung von Subjekten problematisiert worden sind. Als bemerkenswerte Anknüpfungspunkte für diesen Aspekt nannte Foucault neben antiken Philosophenschulen und Kants Appell an den Mut auch andere moderne Autoren und Strömungen wie etwa Max Stirner, Nietzsche, den Dandyismus, Baudelaire und das anarchistische Denken.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ vgl. dazu ausführlicher: Kapitel 2.2 u. 2.5

⁴⁸² Saar (2007) / S.343

⁴⁸³ Foucault, Michel: *La technologie politique des individus*, in: Dits et écrits IV / S.814

vgl. dazu auch Foucaults Bemerkungen zu einer historischen Arbeitsweise, welche die Studien zur Hermeneutik des Selbst und den Selbsttechniken in der Einleitung von *L'usage de plaisirs* bestimmt hat. „C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'éthique et de l'ascétique, entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer“ (Foucault (1984) / S.36).

⁴⁸⁴ vgl.: Foucault (2001) / S.241

Bei dieser veränderten Ausrichtung von Foucaults Arbeitsweise, welche an der „Genealogie der kritischen Haltung“ gegenüber den vorherigen deutlich erkennbar ist, handelt es sich aber um keine bloße Historiographie. Denn die Wiederentdeckung der vergangenen Praxisformen diente Foucault auch einem politischen Zweck. „Je pars d’un problème dans les termes où il se pose actuellement et j’essaie d’en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l’analyse à partir d’une question présente.“⁴⁸⁵ Foucault präsentierte einige Ergebnisse der „Genealogie der kritischen Haltung“, insbesondere jene, die er aus dem Studium des Kynismus gewonnen hatte, 1983 an der Universität von Berkeley. Berkeley, im sonnigen Kalifornien, ist für jemanden, der sich mit den Grundlagen von politischer Kritik beschäftigt, ein historisch bedeutsamer Ort. Ausgehend von der dort ansässigen Universität haben in den 1960er Jahren Aktionen gegen den Vietnam-Krieg stattgefunden, die sich im sogenannten ‚free-speech-movement‘ formierten.⁴⁸⁶ Es war für Foucault eine Herzensangelegenheit, den amerikanischen Studenten, die auch in den 1980er Jahren hochpolitisiert waren und nach Konzepten für die Umsetzung ihrer Ideen und Wünsche dürsteten, brauchbares Material zu liefern. „Les mouvements de libération récents souffrent de ne pas à en trouver de principe sur lequel fonder l’élaboration d’une nouvelle morale.“⁴⁸⁷ Ebenso befand sich Paris zu jener Zeit in einer Situation, in der man die Ereignisse des Mai `68 noch nicht vergessen hatte, aber von den politisch engagierten Studenten auch Ausschau nach neuen Möglichkeiten gehalten wurde, ihrem Tatendrang eine Gestalt zu verleihen.⁴⁸⁸ Foucault konnte deshalb die Resultate seiner Forschung zur kritischen Haltung einer großen und neugierigen Hörschar im Collège de France vorstellen.

Das Ungewöhnliche an Foucaults Arbeit aber war, dass er den politisch Engagierten mit der „Genealogie der kritischen Haltung“ keine theoretischen Programme bereitstellte, ihnen keine Utopie predigte oder sie zu staatsbürgerlichem Engagement aufforderte. Er stand somit abseits dessen, was im politischen Denken zu Beginn der 1980er Jahre en vogue war und woran sich orientiert wurde. Denn einerseits gehörten die Kulturevolutionäre von `68 diesseits und jenseits des Atlantiks zwar oft schon selbst zum Establishment, aber ihre

⁴⁸⁵ Foucault, Michel: *Le souci de la vérité*, in: Dits et écrits IV / S.674

⁴⁸⁶ vgl.: Kitschelt, Herbert: *Zur Dynamik neuer sozialer Bewegungen in den USA : Strategien gesellschaftlichen Wandels und `American Exceptionalism´*, in: Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA : Ein internationaler Vergleich / hrsg. von Karl-Werner Brandt, Frankfurt a.M., 1985 / S.263

⁴⁸⁷ Foucault, Michel: *À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours*, in: Dits et écrits IV / S.611

Eribon berichtet auch von einer Äußerung Foucaults hinsichtlich der Funktion, die er seiner Arbeit am Collège de France in den letzten Jahren vor seinem Tod beimaß. Foucault war der Ansicht, dass vermutlich vieles, was er dargelegt habe, redundant sein möge, aber es seien auch viele „gute Funde und Spuren“ darunter zu finden, die den „jungen Leuten“ zweckdienlich sein können (vgl.: Eribon (1991) / S. 469).

⁴⁸⁸ vgl.: Leggewie, Claus: *Propheten ohne Macht : Die neuen sozialen Bewegungen in Frankreich zwischen Resignation und Fremdbestimmung*, in: Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA (1985) / S.94 ff.

neomarxistischen Theorien kursierten noch in der politischen Subkultur und klassische linke Utopien hatten ebenso für viele Studenten nicht an Strahlkraft eingebüßt.⁴⁸⁹ Andererseits gab es in den sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen“, welche in dieser Zeit aufkamen, ein Interesse an der Wiederbelebung republikanischer Tugenden wie Bürger- und Gemeinsinn, von denen angenommen wurde, dass sie als Ressourcen für politisches Handeln unverzichtbar sind.⁴⁹⁰ Foucault fügte sich mit der „Genealogie der kritischen Haltung“ keineswegs in diese Richtungen ein, welche das linkspolitische Studentenmilieu und die alternative Szene dominierten.

Denen, die nostalgisch das Werk von Marx studierten und engstirnig vom großen, alles zum ‚Guten‘ wendenden Umsturz träumten, machte Foucault forsch deutlich, dass er keinem unverantwortlichen Utopismus huldigte. Er lehnte radikale, revolutionäre, sich über Landesgrenzen hinwegsetzende politische Aktionen strikt ab. „C’est dire que cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l’actualité pour donner des programmes d’ensemble d’une autre société, d’un autre mode de penser, d’une autre culture, d’une autre vision du monde n’ont mené en fait qu’à reconduire les plus dangereuse traditions.“⁴⁹¹ Foucault verzichtete somit bewusst auf die Konzeption von Projekten, die auf eine umfassende Weltverbesserung und -verschmelzung zielen, wie sie traditionell von Linken vertreten werden. Grund dafür war vor allem, dass er bereits in den 1970er Jahren über die Greuelthaten sozialistischer Regime gearbeitet hatte.

In den Vorlesungen, die Foucault im Jahr 1976 am Collège de France hielt, stellte er heraus, dass mörderischer Rassismus kein Phänomen ist, welches ausschließlich in Verbindung mit nationalsozialistischem Terror betrachtet werden sollte. Vielmehr galt es für ihn auch zur Kenntnis zu nehmen, dass es bei der Umsetzung des Sozialismus zu rassistisch motivierten

⁴⁸⁹ vgl.: Rucht, Dieter: *Modernisierung und neue soziale Bewegungen : Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*, Frankfurt a.M., 1994 / S.14

⁴⁹⁰ vgl. dazu: Gebhardt, Jürgen: *Die Idee des Bürgers*, in: *Politische Theorien in der Ära der Transformation* / hrsg. von Klaus von Beyme u.a., Opladen, 1996 / S.349 ff.

⁴⁹¹ *Dits et écrits IV* / S.575

Einen derart deutlichen Bruch mit einer politischen Programmatik, die auf internationaler Ebene durchgesetzt werden soll, hat Bourdieu – mit dem Foucault über die Einrichtung einer gemeinsamen Forschergruppe diskutiert hatte, welche aber nie realisiert worden ist – schlussendlich nicht vollzogen (vgl. zu Foucaults Kooperation mit Bourdieu: Eribon (1991) / S.443). Bourdieu plädierte stattdessen im Zuge seines Kampfes gegen die politischen-ökonomischen Verhältnisse der 1990er Jahre, die für ihn die Form eines „neoliberalen Imperialismus“ angenommen hatten, für einen „neuen Internationalismus“. „Wir müssen den Internationalismus, der vom sowjetischen Internationalismus vereinnahmt und veruntreut wurde, neu erfinden. Das bedeutet, Formen des theoretischen Denkens und praktische Aktionsformen zu erfinden, die dem Niveau angemessen sind, auf dem der Kampf stattfinden muß. Wenn es stimmt, dass der Großteil der herrschenden ökonomischen Kräfte auf globalem, transnationalem Niveau agiert, dann gibt es freilich hier eine Leerstelle, nämlich die der transnationalen Kämpfe“ (Bourdieu, Pierre: *Der Beruf der Wissenschaft und die soziale Bewegung*, in: ders.: *Gegenfeuer*, Konstanz, 2004 / S.78).

Massenmorden gekommen war. „Et c’est ainsi que, tout naturellement, vous allez retrouver le racisme – non pas le racisme proprement ethnique, mais le racisme de type évolutionniste, le racisme biologique – fonctionnant à plein dans les États socialistes (type Union soviétique), à propos des malades mentaux, des criminels, des adversaires politiques, etc.“⁴⁹² Diese Einsicht in die fatalen Folgen einer praktischen Realisierung marxistisch-sozialistischen Denkens veranlasste Foucault folglich dazu, sich vom Sozialismus als Bezugspunkt für politisches Handeln gänzlich zu distanzieren: „en un mot, l’importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l’histoire est à codamner.“⁴⁹³ Die Geschichte war für Foucault gewissermaßen eine Lehrmeisterin. Denn er hatte einen unverblühten Blick in sie gewagt und konnte aufgrund dessen seine Vorbehalte gegenüber den Zielen und Visionen, welche von Sozialisten für die Einrichtung einer moralisch besseren Gesellschaft vertreten wurden, nicht mehr unausgesprochen lassen. Insbesondere das Menschenbild, welches linke Utopien konstituiert, hielt er angesichts des Unheils, das in seinem Namen angerichtet worden war, für sehr bedenklich. Wenn Marxisten und Sozialisten vorgaben, dem Menschen, der aus ihrer Sicht durch den Kapitalismus von sich selbst entfremdet worden ist, seine

⁴⁹² Foucault (1997) / S.233

Worauf Foucault hier quasi nur am Rande hinwies, wurde später von einer französischen Forschergruppe um Stéphane Courtois weitaus detaillierter und umfassender in einer längst überfälligen Studie dargelegt. In ihrem *Schwarzbuch des Kommunismus* beziffern diese Wissenschaftler die Anzahl der Menschen – welche beispielsweise in der Sowjetunion insgesamt durch Kommunisten ums Leben kamen – auf rund „20 Millionen“ (vgl.: Courtois, Stéphane u.a.: *Schwarzbuch des Kommunismus : Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, 1998 / S.16). Die Verfasser dieses Meilensteins in der Aufklärung über die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, welche von kommunistischen Regimen begangen worden sind, wollen mit der Aufstellung der Opferzahlen jedoch keine makabren Zahlenspiele betreiben. Im Gegenteil ist es ihr Ziel, eine Sensibilität beim Leser für die Parallelen zu wecken, welche zwischen dem Terror des NS-Regimes und dem der kommunistischen Systeme bestehen. Courtois und seine Mitautoren geben sich nicht mit der scheinbar unumstößlichen Gegebenheit zufrieden, dass bestimmte Massentötungen als Menschheitsverbrechen gelten und andere nicht. „Nach 1945 erschien der Genozid an den Juden als das Paradigma moderner Barbarei, und zwar so sehr, dass er allen Raum für die Wahrnehmung von Massenterror im zwanzigsten Jahrhundert beanspruchte. Nachdem sie zunächst das Besondere der Judenverfolgung durch die Nazis geleugnet hatten, erkannten die Kommunisten bald den Vorteil, den sie aus der Anerkennung dieser Besonderheit für die regelmäßige Mobilisierung des Antifaschismus ziehen konnten. `Der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das kroch´ - mit dieser Brechtschen Schreckensvision gingen sie bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit hausieren. Neuerdings hat die Hervorhebung einer `Einzigartigkeit´ des Genozids an den Juden, die die Aufmerksamkeit auf seine außergewöhnliche Grausamkeit lenkt, ebenfalls die Wahrnehmung vergleichbarer Tatsachen in der kommunistischen Welt behindert. Und schließlich: Ist es vorstellbar, dass die, die mit ihrem Sieg zur Zerstörung eines genozidalen Systems beigetragen hatten, selbst solche Methoden anwandten? Die am meisten verbreitete, reflexartige Antwort darauf war die Weigerung, ein solches Paradox für möglich zu halten“ (ebd. / S.35).

⁴⁹³ in: Dits et écrits III / S.398

Bezeichnend für Foucaults unmissverständliche Distanzierung gegenüber der Tradition der Linken sind auch Bemerkungen, die er 1975 in einem Wutausbruch gegenüber einem jungem, politisch engagierten Mann geäußert hat und über die Eribon berichtet: „Als ein junger Aktivist Foucault fragt, ob er gekommen ist, um vor den Kreisen seiner Organisation über Marx zu sprechen, gerät Foucault in Harnisch: `Man höre mir doch nur ja mit Marx auf! Ich will nie mehr von diesem Herrn reden hören. Wendet euch an die, deren Beruf das ist. Die dafür bezahlt werden. Die auf diesem Gebiet Funktionäre sind. Ich selbst bin mit Marx vollkommen fertig“ (Eribon (1991) / S.380). Marx, die Zentralfigur für linkes Denken schlechthin, genoss bei Foucault absolut kein Ansehen mehr.

authentische Heimstätte schaffen zu können, dann sah Foucault darin ein willkürliches Hinwegsetzen über die *Conditio Humana*. Der linke Glaube an die uneingeschränkte Machbarkeit des Menschen im Hinblick auf moralische Progressivität war allzu oft mit einer gewalttätigen Umerziehung und Unterdrückung von Menschen verbunden. Als Alternative zu der Rede von einem angeblich menschlicheren Zusammenleben, die aber bislang offenbar den Test mit der Wirklichkeit nicht bestanden hatte, da sie in Verfolgung und Barbarei endete, stellte Foucault seine „Genealogie der kritischen Haltung“ bereit: „[...] je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l’analyse historique et de l’attitude pratique aux promesses de l’homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du XX^e siècle.“⁴⁹⁴ Foucaults historische Untersuchungen zu kritischer Subjektivität sind gekennzeichnet durch einen anti-utopischen Grundzug, der als Abwehrreaktion gegenüber der Vulgarität hochtrabender Fortschrittserwartungen – wie sie im linkspolitischen Lager anzutreffen waren – verstanden werden kann. Einschlägige Erfahrungen, was aus der Flucht in einen abstrakten und universalistischen Humanismus gruppenspezifisch werden kann, hatte Foucault auch selbst durch Beobachtung seit den 1960er Jahren zur Genüge machen können. Insbesondere gewisse ideologische Auswüchse der Studentenunruhen von 1968, die innerhalb der Linken selbst Grabenkämpfe entstehen ließen, wirkten auf ihn äußerst abschreckend. „Je n’ai pas voulu dire que Mai 68 n’avait eu aucune importance pour moi, mais que certains des aspects les plus visibles et les plus superficiels à la fin de 1968 et au début de 1969 m’étaient complètement étrangers. Ce qui était réellement en jeu, ce qui a réellement fait changer les choses était de même nature en France et en Tunisie. Seulement, en France, comme par une sorte de contresens que Mai 68 faisait sur lui-même, il avait fini par être recouvert par la formation de groupuscules, par la pulvérisation du marxisme en petits corps de doctrine qui

⁴⁹⁴ Foucault, Michel: *What is Enlightenment ? (‘Qu’est-ce que les Lumières?’)*, in: *Dits et écrits IV* / S.575
 Im 19. Jahrhundert sah sich schon Nietzsche zu einer scharfsinnigen und differenzierten Analyse der Propaganda von der Kreation eines guten, neuen Menschen veranlasst. Mittels einer historischen Bestandsaufnahme verwies Nietzsche auf deren Widersprüchlichkeit, indem er zeigte, dass das Experiment einer „Verbesserung der Menschheit“ letztlich unheilvolles Potential in Menschen erzeugt hatte. Gegenüber den selbsternannten Chefideologen eines wahren Menschseins formulierte deshalb Nietzsche: „Zu allen Zeiten hat man die Menschen `verbessern´ wollen: dies vor Allem hiess Moral. Aber unter dem gleichen Wort ist das Allerverschiedenste von Tendenz versteckt. Sowohl die Zähmung der Bestie Mensch als die Züchtung einer bestimmten Gattung Mensch ist `Besserung´ genannt worden: erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus - Realitäten freilich, von denen der typische `Verbesserer´, der Priester, Nichts weiss - Nichts wissen will [...] In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von Grund aus unmoralisch“ (Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* / S.99 ff.). Weder die Warnungen von Denkern wie Nietzsche und Foucault noch die schlimme historische Erfahrung konnten jedoch verhindern, dass die utopische Idee vom neuen Menschen in der Gegenwart nach wie vor präsent ist. Die aktuelle Wirkungsmacht dieser Idee hat Karl Otto Hondrich umfassend untersucht (vgl.: Hondrich, Karl Otto: *Der Neue Mensch*, Frankfurt, a.M., 2001).

se jetaient mutuellement l'anathème.“⁴⁹⁵ Das identitätsstiftende Lebensgefühl, zu den moralisch besseren Menschen zu gehören, welches Linke aller Variationen miteinander verbindet, wirkte sich nicht positiv auf die Kooperation der einzelnen Protagonisten und Gruppen der 68er Bewegung aus. Indes erschien Foucault die nach außen gekehrte moralische Überlegenheit der meisten linken Aktivisten als anmaßend und paradox, da es ihnen doch offensichtlich nicht gelang, in den eigenen Reihen zu einer konstruktiven Zusammenarbeit zu finden.⁴⁹⁶ Im Gegenteil mündete ihr Kampf für 'die gute Sache' in Ideenterror, ausgrenzendem Verhalten und Sektierertum.

Den Befürwortern einer reanimierten Staatsbürgertugend innerhalb der „Neuen Sozialen Bewegungen“, die sich zu Beginn der 1980er Jahre bildeten, bot Foucault mit der „Genealogie der kritischen Haltung“ auch keine konzeptionelle Vorlage. Gros bemerkt diesbezüglich, dass Foucault sich nicht zuletzt von den Stoikern abgewendet habe, da er befürchtete, mit dem Aufwerten ihrer moralischen Praxis für die Gegenwart einen einengenden Republikanismus zu befördern.⁴⁹⁷ Das Letzte was Foucault aber wollte, war die Errichtung einer normierenden Moral. „La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde – en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre – me paraît catastrophique.“⁴⁹⁸ Mit allgemeinen Aussagen über ein angemessenes staatsbürgerliches Engagement hätte Foucault es im Endeffekt gleichfalls nicht vermeiden können, moralischen Universalismus zu betreiben. Ebenso wäre die melancholische Klage über den Verlust der klassischen Bürgertugend verbunden gewesen mit der Forderung nach einer moralischen Fundierung der Gesellschaft, die jeder anerkennen muss, der als ein kompetenter Citoyen gelten will. Dem Genealogen der kritischen Haltung war aber nicht an einer restaurativen Tugendethik gelegen.

Deshalb ist auch Skepsis angebracht gegenüber Lesarten, die Foucaults spätere Arbeiten als von der amerikanischen Demokratie- und Bürgerkultur beeinflusst verstehen. Gerne wird in

⁴⁹⁵ Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: Dits et écrits IV / S.81

⁴⁹⁶ Einen aufschlussreichen Einblick hinter die Kulissen der bundesdeutschen 68er Revolte gewährt Joschka Fischer. Selbstkritisch verweist Fischer – der sich als engagierter Steinewerfer in jener Zeit hervorgetan hatte – auf die moralischen Ungereimtheiten, welche das militante Handeln der neu entstandenen Linken konstituierten: „Der Anti-Imperialismus der Neuen Linken war niemals Ausdruck einer selbstlosen Empörung über die Ungerechtigkeit in der Welt, sondern war immer von höchst eigennützigen Motiven her bestimmt. Erlittenes Unrecht, Ausbeutung und Knechtung, ja nicht einmal Völkermord waren für sich allein ein zureichender Grund, um die westdeutsche Linke für den Kampf eines unterdrückten, fernen Volkes zu mobilisieren. Wen kümmerte in der Neuen Linken schon Biafra, wen die Ausrottung der südamerikanischen Indianer oder gar der jahrzehntelange Kampf der Kurden im Irak? Wer fragte nach dem Schicksal der nichtrussischen Völker im asiatischen Teil der Sowjetunion, wer nach den Vorgängen in Tibet? Wohl kaum einer. Stattdessen solidarisierte man sich eher mit jenen antiimperialistischen Kämpfen, wo man selbst etwas davon hatte. Und 'Haben' hieß hier immer, dass der jeweilige antiimperialistische Kampf in unser linkes Weltbild passen musste“ (Fischer, Joschka: *Von grüner Kraft und Herrlichkeit*, Hamburg, 1984 / S.12).

⁴⁹⁷ vgl.: Gros, Frédéric: *Situation du cours*, in: Foucault (2001) / S.513

⁴⁹⁸ Foucault, Michel: *Le retour de la moral*, in: Dits et écrits IV / S.706

der Foucault-Rezeption von „the American Foucault“ gesprochen. So versteht etwa Bent Flyvbjerg im Anschluss an Vincent Descombes darunter: „the Foucault who saw liberal democracy as a promising social experiment and who regarded himself as a citizen in a democratic society working on the project of human liberty.“⁴⁹⁹ Diese Deutungsversuche verwechseln Foucaults Interesse für öffentliche Freiheit im Rahmen seines Projektes einer „Genealogie der kritischen Haltung“ mit einer Orientierung an dem institutionell verankerten Bürgertugenddiskurs der Vereinigten Staaten. Es war für Foucault jedoch undenkbar, den historisch gewachsenen Moralgrundsätzen eines Gemeinwesens eine privilegierte und damit bevormundende Stellung gegenüber der Freiheit des Einzelnen einzuräumen.

Gros' Hinweis, dass im Hintergrund von Foucaults Forschungen über kritische Subjektivität Nietzsches Philosophie immer präsent war, leuchtet insofern mehr ein. „Mais après tout, Foucault se souvient de Nietzsche: la vérité historique est toujours question de perspective. Dernier élément de cette éthique, et le plus décisif: la distance.“⁵⁰⁰ Foucault wollte gerade zeigen, dass das Einnehmen einer kritischen Haltung im Sich-Widersetzen gegen die uniformierenden und homogenisierenden Mechanismen der sozialen Welt besteht. Denn durch das Praktizieren kritischer Subjektivität werden Differenzen gebildet. Sie entstehen unausweichlich, weil das Subjekt kämpferisch auf seiner Heterogenität insistiert. Aufgrund dessen erzeugt kritisches Handeln erst Pluralität und lässt die soziale Welt vielgestaltig werden. Mit der „Genealogie der kritischen Haltung“ präsentierte Foucault sich als ein Verteidiger der Vielfalt auf dem Gebiet der politischen Philosophie und kann daher nicht mit den Verfechtern republikanischer Vorstellungen verglichen werden, die politisches Handeln vereinheitlichen. Momente von Mündigkeit sah Foucault schließlich nicht darin, wenn das politische Subjekt sich eine allgemeingültige Moralauffassung zu seiner eigenen machen soll. Die „Genealogie der kritischen Haltung“ ist also keine Avance Foucaults an den Zeitgeist gewesen. Foucault betrieb mit ihr keine weltanschauliche Parteigängerschaft und es lag ihm fern, sein Denken in Muster zu zwängen, die aus der überkommenen Rekonstruktion politischer Ideen stammen. An dem Genealogen der kritischen Haltung wird insofern einmal mehr offensichtlich, was sein langjähriger Freund Paul Veyne generell über Foucault sagt. Veyne bezeichnet Foucault im Sinne Nietzsches als einen „unzeitgemäßen“ Philosophen, der

⁴⁹⁹ Flyvbjerg, Bent: *Habermas and Foucault : thinkers for civil society?*, in: *The British Journal of Sociology*, Volume 49, June 1998 / S.220

⁵⁰⁰ Gros (2001) / S.516

Zu Nietzsches Vorstellung vom Subjekt, das bedacht sein Distanzbedürfnis kultiviert, vgl. etwa folgende Textpassage : „Heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehen und Auf-eigne-Faust-leben-müssen zum Begriff `Größe`“ (Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* / S.147).

nicht den geistigen und politischen Moden erlag.⁵⁰¹ Eindeutige Zugehörigkeit strebte Foucault nie an, sondern das Bewahren von Eigenständigkeit war seine Absicht. Deshalb lässt sich auch Foucaults politisches Denken nicht pauschal mit dem gängigen Rechts-Links-Schema erfassen.

Eine gewisse Tragweite kann Foucaults Thematisierung der kritischen Haltung in Bezug auf die damalige Lage allerdings beigemessen werden. Seit Foucault im Jahr 1978 vor der 'Société française de Philosophie' einen Vortrag über Kants Appell an den Mut gehalten hatte und damit begann, historisches Material über kritische Haltungen zu sammeln, wurde er nicht müde zu betonen, wie bedeutsam die Selbstbeziehung des Subjekts für politischen Widerstand ist: „[...] il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.“⁵⁰² Das Subjekt kann eine Selbstbeziehung herstellen, indem es an sich selbst arbeitet. Arbeit an sich selbst bedeutet für das Subjekt, dass es danach trachtet, sich selbst zu verstehen und zu begreifen. Hermeneutischer Stoff ist dabei ebenso das Gebrochene sowie Unangenehme menschlichen Lebens, welches nicht verdrängt wird. Wenn Foucault hervorhebt, dass kritische Praxis, also das Einnehmen einer mutigen, widerspenstigen Haltung in der Beziehung des Subjekts zu sich selbst wurzelt, dann ging es ihm aber nicht nur um diese therapeutischen Aspekte.⁵⁰³ In Bezug auf politisches Handeln ist Arbeit an sich selbst zwar auch mit einer Sammlung von Kräften verbunden, die notwendig sind, um sich überhaupt rüsten zu können.

Gerade Arbeit an sich selbst bedeutet als Voraussetzung für das Anbringen von Kritik gegenüber dem Bestehenden jedoch darüber hinaus, dass es nicht ausschließlich um die Durchsetzung von Wünschbarkeiten gehen kann. Denn Kritik im Sinne von Foucaults „Genealogie der kritischen Haltung“ wird nicht aus der puren Negation von Machtverhältnissen geboren, die außer Diskrepanz und ortloser Träumerei nichts vorweisen kann, sondern sie ist das Resultat von biographischen Lernprozessen vergesellschafteter

⁵⁰¹ In seiner aufschlußreichen Auseinandersetzung mit Foucaults Denken und Persönlichkeit äußert Veyne: „Ce gauchiste prétendu, qui n'était ni freudien, ni marxiste, ni socialiste, ni progressiste, ni tiers-mondiste, ni heideggérien, qui ne lisait ni Bourdieu ni *Le Figaro*, qui n'était ni 'nietzschéen de gauche' (comme d'aucuns), ni d'ailleurs de droite, a été l'inactuel, l'intempestif de son époque, pour reprendre à juste titre un terme nietzschéen. Par là, il était non conformiste, ce qui semblait suffisant pour le classer à gauche“ (Veyne, Paul: *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, 2008 / S.227 (Hervorhebung im Orig.)). Foucault hatte diesem Vergleich seines intellektuellen Wirkens mit jenem Nietzsches gewißermaßen Vorschub geleistet, wenn er gegen Ende seines Lebens konstatierte: „Il est vrai que je n'aime pas m'identifier et que m'amuse la diversité des jugements et des classifications dont j'ai été l'objet“ (Foucault, Michel: *Polémique, politique et problématisations*, in: Dits et écrits IV / S.593).

⁵⁰² Foucault (2001) / S.241

⁵⁰³ Besonders Foucaults Überlegungen zur Selbstsorge und Ästhetik der Existenz, die sich wesentlich in seinen beiden letzten Monographien *L'usage des plaisirs* und *Le souci de soi* finden lassen, sind oft Gegenstand von Ratgebern im Bereich der Lebenskunst, denen es primär um eine Hilfestellung für die Bewältigung des Alltäglichen geht (vgl. dazu exemplarisch: Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein : Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt a.M., 2007).

Individuen.⁵⁰⁴ Die kritische Haltung des Subjekts bleibt rückgebunden an seine Körperlichkeit sowie an seine stetige Auseinandersetzung mit sich selbst und anderen in der sozialen Welt. Deshalb kann diese Form von Kritik nicht jeder spontan aktivieren, da sie eine Tüchtigkeit im eigenen Leben voraussetzt und keine Kompensation von Unzulänglichkeiten darstellt, die ungestüme Protestler in der Regel betreiben. Nur indem sich das Subjekt persönlich in die oft raue Lebenswirklichkeit begibt, wird es ein ehrbarer Gegenpol sein können.

Das Herausstellen dieser markanten Grundeinsicht stellt aber nicht eine prophetische Geste Foucaults dar. Es handelt sich auch keineswegs um eine unbedingte Vorschrift, sondern es ist eine Position, die Foucault aus der Analyse von speziellem historischem Material sowie Texten gewonnen hatte. Bei Foucault bestand also nach wie vor eine große Achtung vor der Freiheit seiner Leser und Hörer, denn es lag aus seiner Sicht ganz an ihnen, welche Schlüsse sie letztlich aus seinen Ausführungen ziehen. Diese Stellungnahme ist also vielmehr ein Fingerzeig Foucaults im Hinblick darauf, wie in der Vergangenheit Kritik aufgefasst wurde und welche Kontinuitäten sich bei der Durchführung einer „Genealogie der kritischen Haltung“ abzeichnen. Zumindest verwies er aber darauf, dass sich das politische Subjekt eine Aufgabe stellen kann. Daher muss nach Foucault auf die Absage an die utopischen Gesamtentwürfe und die althergebrachte Bürgertugend zwangsläufig keine Resignation folgen.

⁵⁰⁴ Foucault machte kein Geheimnis daraus, dass auch sein Leben – insbesondere in jungen Jahren – von misslungen Selbstentwürfen geprägt gewesen ist. Vor allem Foucaults reflektierter und kritischer Rückblick auf bestimmte Phasen seines Lebens, der sich in manchen Interviews finden lässt, offenbart aber, dass er das Scheitern einer bestimmten Einstellung im Nachhinein durchaus als fruchtbar einschätzte. Exemplarisch dafür ist seine Schilderung, wie er in den 1950er Jahren versucht hatte, Mitglied der Kommunistischen Partei und gleichzeitig glühender Anhänger von Nietzsches Philosophie zu sein: „C’est pourquoi en 1950, sans bien connaître Marx, refusant l’hégélianisme et me sentant mal à l’aise dans l’existentialisme, j’ai pu adhérer au Parti communiste français. Être `communiste nietzschéen`, c’était vraiment invivable et, si l’on veut, ridicule. Je le savais bien“ (Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: *Dits et écrits IV* / S.50).

3.3 Das Denken des Politischen mittels Grenzfiguren: Eigner, Waldgänger und Kyniker im Vergleich

„Die Philosophen haben den Gesellschaften nur verschieden geschmeichelt; es kommt darauf an, sie zu provozieren.“⁵⁰⁵

Es hat sich in den vorangehenden Abschnitten deutlich gezeigt, dass Foucault sich mit der „Genealogie der kritischen Haltung“ gänzlich von der Ansicht verabschiedete, Mündigkeit könne mittels staatlicher Institutionen zufriedenstellend verwirklicht werden. Er machte keine Vorschläge zur Korrektur der gegebenen politischen Einrichtungen mehr, wie er es noch mit seinem Plädoyer für ein „asymmetrisches Recht“ getan hatte. Foucault wollte nun Praktiken dem Vergessen entreißen, in denen die Entschlusskraft von Einzelnen, aus der Passivität gegenüber dem Bestehenden hervorzutreten, im Mittelpunkt stand. Seine Zurückweisung der großen Weltverbesserungsideologien und seine Skepsis gegenüber dem traditionellen Bürgertugenddiskurs brachten Foucault deshalb nicht dazu, das Interesse an einer Veränderung des Bestehenden zu verlieren. Den Gedanken an eine mögliche Überschreitung der vorfindlichen Zustände, deren Kontingenz aus Foucaults Sicht nicht geleugnet werden konnte, legte er nicht ad acta. Jedoch forderte Foucault keine Veränderung hin zur definitiv heilen Welt, wenn er sich einem Bewahren des Status Quo verweigerte. Denn ‚Fortschritt‘, jenes Zauberwort der Linken, erzeugte in Foucaults Ohren einen Missklang. Ihren Glauben an moralische Progressivität, der sich obendrein oft vorbehaltlos gegenüber revolutionären Exzessen und kollektiven Gewaltausschreitungen gibt, teilte Foucault insofern ausdrücklich nicht. Sein spätes politisches Denken kann jedenfalls von fanatischen Umstürzern und romantischen Revoluzzern nicht ohne weiteres instrumentalisiert werden.

Wie soll man jetzt aber mit den Ergebnissen von Foucaults Projekt einer „Genealogie der kritischen Haltung“ umgehen? Wie dargelegt worden ist, steht Foucaults Rehabilitierung der Sophistik, die sein politisches Denken in den 1970er Jahren bestimmte, einem radikalen Demokratieverständnis nahe, wie es heute von Rancière vertreten wird.⁵⁰⁶ Ist es jedoch ebenso möglich, die Vorlesungen über den Kynismus, welche der Genealoge der kritischen Haltung kurz vor seinem Tod am Collège de France hielt und die gewissermaßen den Stellenwert eines philosophischen Vermächtnisses haben, politisch zu verorten? Oder ist

⁵⁰⁵ Sloterdijk, Peter: *Die Verachtung der Massen : Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000 / S.62

⁵⁰⁶ vgl. dazu Kapitel 2.7

Foucaults Faszination für den „Kyniker“ in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts beispiellos?

Offenbar lassen sich die Resultate von Foucaults historischer Untersuchung zur kritischen Haltung nicht unter der populären Rubrik „Lebenskunst“ abwickeln, wie es gemeinhin mit seinen Monographien *L'usage de plaisir* und *Le souci de soi* geschieht, in denen der Umgang mit Lüsten und die ästhetisch-ethische Stilisierung des Subjekts im Vordergrund stehen.⁵⁰⁷ Gerade wegen seiner Überlegungen, die Foucault in den Vorlesungen über den Kynismus darlegte, kann ihm keineswegs unterstellt werden, nur lebenspraktische Weisheiten oder snobistische Allüren propagiert zu haben.⁵⁰⁸ Vielmehr bringen diese letzten Vorlesungen Foucaults eine Thematik in die Diskussion, die genuin politisch ist und die mit dem Begriff „Grenzfigur“ erfasst werden kann.⁵⁰⁹ Dieser Begriff eignet sich vorzüglich zur Typologisierung des politischen Denkens, das Foucault in seinen Vorlesungen über den Kynismus entfaltete.

Foucault denkt das Politische gegen Ende seines Lebens anhand der „Grenzfigur“ des „Kynikers“. Dadurch trat er in eine Denkfamilie ein, zu der auch Max Stirner mit seiner Figur des „Eigners“ und Ernst Jünger mit seiner Gestalt des „Waldgängers“ gehören. Denn trotz der Unterschiede bei sonstigen Themenstellungen interessierten sich Foucault, Stirner

⁵⁰⁷ vgl. zu Foucault als Philosoph der Lebenskunst auch Kapitel 1.6

⁵⁰⁸ Pierre Hadot, der mit seinen Arbeiten Foucaults Interesse für die Antike erneut geweckt hatte, sah dessen Verständnis der stoischen Übungen, in denen es um die Aufmerksamkeit auf den Körper und Gewissensprüfungen ging, kritisch. Foucault hatte laut Hadot diese antike Selbstkultur, für die auch er durchaus den Ausdruck „Lebenskunst“ verwandte, zu sehr in Richtung eines modernen Dandytums ausgelegt: „en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture de soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e siècle“ (Hadot, Pierre: *Réflexions sur la notion de 'culture de soi'*, in: Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 1989 / S.267).

⁵⁰⁹ Der Begriff „Grenzfigur“ wird von Luc Boltanski entlehnt. Er gebraucht den Begriff zwar in einem anderen Kontext, aber Boltanski bewegt sich dabei teilweise in dem historischen Stoff, den Foucault in der „Genealogie der kritischen Haltung“ untersuchte. Boltanski bezeichnet als „Grenzfiguren“ Intellektuelle, deren erstmaliges Auftreten er im 17. Jahrhundert registriert und die wohl in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrt gewirkt haben. Sie sind in allen politischen Lagern zu finden und taten sich meistens durch das Schreiben subversiver Pamphlete hervor. Deshalb sind sie klar vom kritischen Sozial- und Politikwissenschaftler unterscheidbar. „Mit dem kritischen Theoretiker hat er [der Pamphletschreiber] gemein, dass er die soziale Ordnung insgesamt aufs Korn nimmt. Aber im Unterschied zu letzterem sucht er nicht nach einem Kompromiss mit einer soziologischen Beschreibung, die *Objektivität* beanspruchen darf. Im Gegenteil: Wenn er beleidigt, verspottet und überhaupt eine verbale Gewalt einsetzt, die ihm zum *Schmähredner* macht, nimmt er ausschließlich das Recht auf *Subjektivität* in Anspruch. Aber diese Grenzfigur, deren bemerkenswerteste Exemplare auf der Linken wie auf der Rechten zu finden sind (und die oft zum Faschismus neigen), macht deutlich, dass den Sozialwissenschaften fernstehende Akteure – und vor allem Schriftsteller –, die öffentlich Sozialkritik treiben, einer bestimmten Anforderung begegnen: ihr Wort auf persönliche Erfahrung gründen zu müssen“ (Boltanski, Luc: *Soziologie und Sozialkritik*, Frankfurt a.M., 2010 / S.152 (Ergänzung von A.F.; Hervorhebung im Orig.)). Als „Grenzfigur“ kann ein Schriftsteller im Sinne Boltanskis gelten, wenn er beabsichtigt, den funktionalen Ablauf mit seinen Äußerungen zu behindern, den jede institutionelle Verwirklichung von Politik in der Regel ausmacht. Eine „Grenzfigur“ befindet sich demnach mit ihrem politischen Handeln jenseits von juristischen Legitimationsverfahren, behördlichen Untersuchungskommissionen und akademischen Forschergruppen. Ihr Vorgehen begründet sie aber auch nicht mittels moral- und politiktheoretischer Abstraktionen, sondern nur durch den eigenen, unmittelbaren Lebensvollzug.

und Jünger für ein politisches Handeln, das sich nicht auf etablierte Staatsverfassungen, Tugenddiskurse oder ideale Gesellschaftsmodelle gründet. Der „Eigner“, der „Waldgänger“ und der „Kyniker“ führen eine widerständige Existenz, die von einem anti-institutionellen Affekt, einer Aversion gegen das Obrigkeitsgebaren des Leviathans und einem emphatischen Freiheitsverständnis geprägt ist. Deshalb konterkariert das Denken des Politischen mittels Grenzfiguren auch den Liberalismus. Es ist für dieses Denken fragwürdig, ob die Bürger in einem sich als liberal verstehenden Staat tatsächlich mündig sind.⁵¹⁰ Gegenüber dem standardisierten Freiheitsbegriff des Liberalismus stellten Stirner, Jünger und Foucault jeweils ihre „Grenzfigur“ zur Debatte. Im Folgenden gilt es einerseits, die markanten Parallelen zwischen dem „Eigner“, dem „Waldgänger“ und dem „Kyniker“ zu verdeutlichen. Andererseits sollen aber auch die Differenzen hervortreten. Denn die einzelnen „Grenzfiguren“ sind miteinander „familienähnlich“ und dies bedeutet schließlich, dass man bei ihrer Beschreibung – wie bei der von Mitgliedern einer Familie – sowohl Gemeinsamkeiten aufkommen als auch verschwinden sieht.⁵¹¹

Stirners 1844 erschienenes Werk *Der Einzige und sein Eigentum*, das auch Foucault bei der Erarbeitung der „Genealogie der kritischen Haltung“ ausdrücklich zur Kenntnis nahm, wurde, nachdem es in Vergessenheit geraten war, zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder

⁵¹⁰ Warum gibt es eigentlich eine Abneigung dieser Denker gegenüber dem Liberalismus, die sogar selbst im Namen der Freiheit vorgetragen wird? Erste Hinweise für eine Beantwortung dieser Frage können bei einem Lehrer Foucaults gefunden werden: George Canguilhem. Er schrieb in seiner großen Studie *Das Normale und das Pathologische*, einer Untersuchung der parallel zur Moralisierung sich entwickelnden Normierung und Disziplinierung der bürgerlich-liberalen Gesellschaft: „Zwischen 1759 (als das Wort *normal* aufkommt) und 1834 (als das Wort *normalisieren* in Gebrauch kommt) hat eine normative Klasse die Macht erobert. [...] Man kann durchaus sagen, dass die Bourgeoisie die Sprache zur selben Zeit annektierte, als sie sich die Produktionsinstrumente aneignete“ (Canguilhem, George: *Das Normale und das Pathologische*, München, 1974 / S.169 (Hervorhebung im Orig.)). Diese Vorgänge hat im 19. Jahrhundert auch der freiheitsliebende Nietzsche seismographisch wahrgenommen, weshalb es zu heftigen Ausfällen seinerseits gegenüber der liberalen Weltanschauung kam. Er formulierte schließlich scharf zugespitzt, was viele Gelehrte über die Widersprüche in der liberalen Regierungspraxis dachten. Denn das Freiheitspathos, welches sich die Liberalen auf ihre Fahnen geschrieben hatten, war aus Nietzsches Sicht trügerisch und deckte sich nicht mit seinem „Begriff von Freiheit“: „Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiß ja, was sie zuwege bringen: sie unterminieren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellierung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüßlich – mit ihnen triumphiert jedesmal das Heerdentier. Liberalismus: auf deutsch Heerden-Verthierung“ (Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* / S.139).

⁵¹¹ Der Ausdruck „Familienähnlichkeit“ wird von Ludwig Wittgenstein übernommen. Laut Wittgenstein ist es angebracht, Begriffe durch paradigmatische Anwendungsfälle zu bilden, um somit der Vielfältigkeit des Beschreibungsgegenstandes gerecht zu werden. „Was das Begriffswort anzeigt, ist allerdings eine Verwandtschaft der Gegenstände aber diese Verwandtschaft muß keine Gemeinsamkeit einer Eigenschaft oder eines Bestandteils sein. Sie kann die Glieder kettenartig verbinden, so daß eines mit einem andern *durch Zwischenglieder* verwandt ist; und zwei einander nahe Glieder können gemeinsame Züge haben, einander *ähnlich* sein, während entferntere nichts mehr mit einander gemein haben und doch zu der gleichen Familie gehören (Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Grammatik*, Frankfurt a.M., 1999 / S.75 (Hervorhebung im Orig.)).

stark rezipiert.⁵¹² Diese Stirner-Renaissance ist vor allem durch das Interesse von Anarchisten an seinem Werk ausgelöst worden. Stirner avancierte zu einem ihrer wichtigsten und originellsten Bezugsautoren. Wie Giorgio Penzo überzeugend darlegt, ist es jedoch grob vereinfachend, wenn Stirner aufgrund dessen nur als ein Vordenker des modernen Anarchismus angesehen wird.⁵¹³ Denn die anarchistische Vereinnahmung Stirners schematisierte und ideologisierte letztlich die vielfältigen und miteinander verwobenen Gedankenstränge zu sehr, welche sich durch *Der Einzige und sein Eigentum* ziehen. Laut Penzo ist es daher angebrachter, die Reflexionen in diesem Werk nicht unabhängig vom Leben ihres Autor zu betrachten, da sie sich erst auf diese Weise angemessen erschließen lassen. „Es sind persönliche Bekenntnisse über den Menschen, die Geschichte, die Gesellschaft und vor allem über die Religion“, denen nach Penzos Auffassung Stirner primär mit seinem Buch *Der Einzige und sein Eigentum* einen bleibenden Ausdruck verleihen wollte.⁵¹⁴

Dass Stirners Schriften erfüllt sind von einem pathetischen und solitären Kampfgeist, der sich gegen die machtvollen Tendenzen seiner Zeit richtete, lässt sich durchaus nicht abstreiten. Offensichtlich wird das vor allem, wenn man die von ihm konzipierte Gestalt des „Eigners“ unter die Lupe nimmt. Schon in seinem 1842 verfassten Aufsatz *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung* machte Stirner keinen Hehl aus seiner Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen, in denen er leben musste. Hauptsächlich stellten für ihn die damaligen Bildungs- und Erziehungseinrichtungen ein grundlegendes Übel dar. „Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte größtenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber Sklaven.“⁵¹⁵ Aus Stirners Sicht brachte das pädagogische System, welches er spöttisch mit „Menagerien“ verglich, bestenfalls „brauchbare Bürger“ hervor, die für ihn „unterwürfige Menschen“ waren. Deshalb forderte Stirner, dass die Unterdrückungen aufhören müssten, damit „freie Personen“ und „souveräne Charaktere“ entstünden.

In *Der Einzige und sein Eigentum* präziserte Stirner dann dieses noch sehr echauffiert wirkende Plädoyer, in dem er die Figur des „Eigners“ vorstellte. Diese von ihm konzipierte Figur ermöglichte es Stirner, mit einer größeren terminologischen Klarheit aufzuwarten, um sich gegenüber den vorherrschenden politischen Weltanschauungen unverwechselbar zu positionieren. Vor allem verdichtete Stirner bei der Präsentation des „Eigners“ seine

⁵¹² Penzo, Giorgio: *Die existentielle Empörung : Max Stirner zwischen Anarchie und Philosophie*, Frankfurt a.M., 2006 / S.52 ff.

vgl. zu einer Kenntnisnahme Foucaults von Stirners Werk Kapitel 3.2

⁵¹³ vgl.: ebd. / S.54 ff.

⁵¹⁴ ebd. / S. 54

⁵¹⁵ Stirner, Max: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*, in: ders.: *Parerga, Kritiken, Repliken* / hrsg. von Bernd A. Laska, 1986 / S.90

Auffassung von Freiheit durch eine Dekonstruktion des liberalen Freiheitsbegriff, der ihm zu inkonsequent erschien. „Ich – komme Ich zu Mir und dem Meinigen durch den Liberalismus?“, fragte Stirner deshalb unverhohlen in diesem Zusammenhang.⁵¹⁶ Entgegen den vielen Schwärmern, die auf der politischen Bühne des Vormärz auftraten, stand für Stirner fest, dass der Liberalismus wegen seines Rekurses auf universale Rechte, welche die Freiheit des Einzelnen letztlich erst verbürgen sollen, ursprüngliche Freiheit in seinem Sinne nicht verwirklichen konnte. Vielmehr sah Stirner in einer Gesellschaft, die auf dem Liberalismus gegründet wird, das Subjekt eingepfercht in neue Bindungen und Zwänge. Den „Freien“ – wie der Liberalismus das politische Subjekt bezeichnete – galt es daher durch den „Eigner“ zu ersetzen. „Frei bin Ich von Dem, was Ich *los* bin, Eigner von dem, was ich in meiner *Macht* habe, oder dessen ich *mächtig* bin. *Mein eigen* bin ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich mich zu haben verstehe und nicht an andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft *wollen*, weil Ich´s nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und darnach – trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk. Die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen. *Mein eigen* aber bleibe Ich.“⁵¹⁷ Nach Stirner sind es eingebildete Allgemeinheiten, welche die liberale Weltanschauung konstituieren. Den Liberalen dienen sie, um die Willkürlichkeit der politischen Ordnung, die in ihrem Interesse eingerichtet werden soll, zu verdecken. Einem derart kontingenten Gebilde, das vordergründig Selbstbestimmung verspricht, achtete Stirner aber nicht. Im Gegenteil verstand Stirner den „Eigner“ sogar als einen „Entheiliger“, der die Funktionsweise determinierender Strukturen (Staat, Religion, Ideologie) bedingungslos durchschaut und das Potential zur Schaffung seiner Freiheit in sich wecken kann.⁵¹⁸ Im Akt der Entheiligung spannt der „Eigner“ seine Kraft gegen „jede *Gottesfurcht*, denn Gottesfurcht würde ihn in allem bestimmen, was er als heilig bestehen ließe. Ob am Gottmenschen der Gott oder der Mensch die heiligende Macht übe, ob also etwas um Gottes oder um des Menschen (der Humanität) willen heilig gehalten werde, das

⁵¹⁶ Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1981 / S.189

⁵¹⁷ Stirner (1981) / S.173

⁵¹⁸ Mit dieser Betonung des Ichs handelte sich Stirner die Kritik eines einflussreichen Links-Hegelianers ein: Karl Marx. In Schriften, die posthum unter dem Titel *Deutsche Ideologie* veröffentlichten wurden, legte Marx seine anti-subjektivistischen Vorbehalte gegenüber Stirner dar. Sloterdijk kommentiert die Unterschiede zwischen Marx´ und Stirners Denken wie folgt: „Stirner wählte den rechten, Marx den linken Weg. [...] Wo Stirner sein revoltisch-auftrumpfendes Ich in die öffentliche Arena führte, produzierte der Marxismus einen Revolutionär, der mit dem Gefühl höchster Schlaueit und raffinierter Realistik sich selbst als Mittel im historischen Prozeß benutzt“ (Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1983 / S.194 u. 195). Sicherlich reinigt sich der „Eigner“ von allen Fremdprogrammierungen durch ein Vorgehen, welches wie die Form eines dezisionistischen Kampfes um Souveränität auf subjektiver Ebene anmutet. Und dies mag Sloterdijk dazu veranlassen, Stirner auf der politischen Rechten zu verorten. Aber streng genommen bewegt sich Stirners Figur des „Eigners“ aufgrund ihrer Ich-Fixierung, mittels der sie jegliche politische Weltanschauung zurückweist, außerhalb der ideologischen Felder rechts/links.

ändert die Gottesfurcht nicht, da der Mensch so gut als 'höchstes Wesen' verehrt wird, als auf dem speziell religiösen Standpunkte der Gott als 'höchstes Wesen' unsere Furcht und Ehrfurcht verlangt, und beide Uns imponieren."⁵¹⁹ Stirner behauptete nicht, dass es keine Macht über dem „Eigner“ gäbe, sondern er thematisierte explizit die Stellung, die dieser in der Gesellschaft bezüglich jeder sich als höher ausgebenden Macht einnehmen kann. Während politische Weltanschauungen – wie der Liberalismus – nach Stirner gleichbedeutend mit Religionen sind, da sie dem Einzelnen in der Regel lehren, sich auf eine bestimmte Weise demütig zu verhalten, erklärt er den „Eigner“ zum „Feind“ sämtlicher Autoritäten. Der „Eigner“ begehrt jedoch nicht ständig auf, sondern er entscheidet selbst, wann er als ein Widersacher hervortritt oder als ein Mitläufer inkognito bleibt.

1951 erschien Jüngers Buch *Der Waldgang*, in dem sich eine weitere „Grenzfigur“ finden lässt, die hier interessiert: der „Waldgänger“.⁵²⁰ Aufgrund von Jüngers weltanschaulicher Vorliebe, weist sie allerdings Besonderheiten auf, die es zu berücksichtigen gilt. Denn vor allem im Falle Jüngers wird erkennbar, wie das Denken des Politischen anhand von Grenzfiguren mit dem Bewahren und Verteidigen bestimmter Überzeugungen verbunden sein kann.

In *Der Waldgang* sträubte sich Jünger keineswegs kundzutun, dass für ihn die neue politische Ordnung im Nachkriegsdeutschland nur eine scheinbar freiheitliche war. Der später nicht nur in rechtskonservativen Kreisen gelesene Autor gab damit ein unzweideutiges und öffentliches Statement in der noch jungen Bundesrepublik ab.⁵²¹ Für

⁵¹⁹ ebd. / S.202

⁵²⁰ Jünger, Ernst: *Der Waldgang*, Stuttgart, 2008

⁵²¹ Es handelt sich um Konzepte, die eine souveräne Nationalstaatlichkeit, ein ethnisch homogenes Staatsvolk und Elitebildung befürworten, welche mit der Bezeichnung 'rechtskonservativ' erfasst werden können. In Deutschland werden sie von Denkern und politisch Interessierten vertreten, die besonders auf bestimmte Autoren der Weimarer Republik – zu denen auch Jünger zählt – zurückgreifen und welche Mohler unter dem Sammelbegriff „Konservative Revolution“ vereinte (vgl. zu der Rolle Jüngers innerhalb der konservativen Revolution: Mohler (2005) / S.180 ff.). Der Rechtskonservatismus tritt in der Regel als literarisch-publizistische Bewegung in Erscheinung und ist in keiner Partei fest verankert. Gegen Ende der 1980er Jahre bemerkte der SPD-Politiker Peter Glotz in einer Studie über die deutsche Rechte, dass diese Rechten im Konservatismus, der von den Unionsparteien vertreten wird, nichts weiter als einen „Gärtner-Konservatismus, Demuts-Konservatismus oder Wiedergutmachungs-Konservatismus“ sehen. Der Rechtskonservatismus ist laut Glotz aber auch nicht „einfach ein billiger Abklatsch nationalsozialistischer oder faschistischer Ideologiebildung“, wengleich er für Positionen steht, die im heutigen politischen Meinungskampf oft als 'rechtsextrem' eingestuft werden (Glotz, Peter: *Die deutsche Rechte*, Stuttgart, 1989 / S.134 ff.). Neben der Rezeption von Jünger in diesem rechtskonservativen Lager waren es aber eben auch Linke, die sich für seine Schriften brennend interessierten. Fischer – als ein populärer Vertreter der „Neuen Linken“ – gesteht in einem Rückblick auf seinen politischen Werdegang, dass für viele Neo-Kommunisten der 68er Bewegung Jünger stets ein Faszinosum war. Immer wieder ließen sie sich von Jüngers Œuvre inspirieren, obwohl sie damit gegen ihre politischen Gebote verstießen, denn Jünger war in ihren Augen ein alter Nazi. „Bedenke ich meine eigene linksradikale Biographie, so kreuzte Jünger mehrmals meinen Weg. Sowohl Ernst Jünger als auch Carl Schmitt galten bereits während der Studentenrevolte im SDS als eine Art intellektueller Geheimtipp, umgeben von der Aura des intellektuell Obszönen. Denn es waren Faschisten, zweifellos, und dennoch las man sie mit großem Interesse. Je militanter sich die Revolte gestaltete, je mehr der 'Kämpfer', der 'Fighter' in den Vordergrund trat, desto sinnfälliger

Jünger stand es fest, dass die Alliierten und mit ihnen die Parteistrategen des neuen Staates einen Zustand geschaffen hatten, der jede Bewegung, die auch nur den Anschein erweckte, sich gegen sie zu wenden, sofort im Keim erstickte. Dabei war es laut Jünger für sie sogar oft irrelevant, ob sich die Gegenstimmen auf geltende Gesetze beriefen. Vordergründige Feindbilder ließen sich zur Genüge finden, um die Vertreter unliebsamer Meinungen sozial zu ächten. „Es ist nun das natürliche Bestreben der Machthaber, den legalen Widerstand und selbst die Nichtannahme ihrer Ansprüche als verbrecherisch darzustellen, und diese Absicht bildet besondere Zweige der Gewaltanwendung und ihrer Propaganda aus. Dazu gehört auch, dass sie den gemeinen Verbrecher höher stellen als jenen, der ihren Absichten widerspricht.“⁵²² Es ist daher verkürzend, wenn *Der Waldgang* nur als ein Brevier gegen Massendemokratie und Totalitarismus gelesen wird. Zweifellos wandte sich Jünger gegen diese Auswüchse, jedoch bezog er auch Stellung gegenüber den politischen Vorgängen in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft und initiierte somit noch eine andere Wirkungsgeschichte von *Der Waldgang*. Denn mit diesem Buch sprach Jünger den Rechten aus der Seele, die an einer schmerzhaften Unzufriedenheit litten, da sie das Gehabe der Siegermächte sowie ihrer deutschen Kollaborateure im neuen Staat als einen unsäglichen Affront empfanden und diese partout nicht als die großen Befreier feiern wollten.⁵²³ Außerdem hatten die meisten die Atmosphäre, welche unmittelbar nach Kriegsende entstanden war, noch nicht verkräftet. Aus ihrer Sicht hatte es sich wesentlich um eine Zeit gehandelt, die geprägt war von Verdächtigung und Denunziation, da die Aufforderung Fragebögen zur Entnazifizierung auszufüllen und das Ausstellen sogenannter „Persilscheine“ an der Tagesordnung gewesen waren.⁵²⁴

wurden die Parallelen. Später, als längst die `Subjektivität`, die `Politik der ersten Person` angesagt war, da las man wiederum Ernst Jünger, diesmal den Drogen-Jünger. Und noch später, als der Klassenkampf endgültig Don Juan oder fernöstlicher Erleuchtung gewichen war, da starrte das neulinke Dritte Auge auf den kosmischen Jünger, von Jüngers Affinität zur vorindustriellen Welt und seiner Zivilisationskritik ganz zu schweigen“ (Fischer (1984) / S.58).

⁵²² Jünger (2008) / S.84

⁵²³ Zur Einschätzung der Wirkung von Jüngers Buch *Der Waldgang* auf das rechtskonservative Lager vgl.: Schwarz, Hans-Peter: *Der konservative Anarchist : Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Freiburg, 1962 / S.13 u. 258). Aufschlussreich hinsichtlich der politischen Implikationen von Jüngers Figur des „Waldgängers“ ist ebenso die nicht ohne Vorbehalte formulierte Einschätzung des ehemaligen Weggefährten Ernst Niekisch: „Es ist begreiflich, daß für die europäischen und westdeutschen Intellektuellen, die durch Amerika und durch Rußland den Boden unter ihren Füßen fortgezogen sehen, ein solches Waldgängertum viel Verführerisches hat. Hier eröffnet sich für sie noch eine Möglichkeit, sich als Elite fühlen zu dürfen, wenschon als eine Elite ganz besonderer Art“ (*Der Waldgang*, in: Sezession, 22, Februar 2008 / S.19). Außerdem hatte sich seit Ende der 1940er Jahre um den späteren Sekretär Jüngers, den jungen Armin Mohler, der seine maßgebliche Dissertation über die „konservative Revolution“ in der Weimarer Republik verfassen sollte, ein Sympathisanten- und Unterstützerkreis für Jünger gebildet (vgl. dazu: Kiesel, Helmuth: *Ernst Jünger*, München, 2007 / S.541 ff.).

⁵²⁴ In seiner *Geschichte der Deutschen* schilderte Hellmut Diwald adäquat die politischen Umstände im Nachkriegsdeutschland, die von viele Konservativen als Zumutung erlebt wurden: „Gegen den Nationalsozialismus gewesen zu sein, war nach 1945 keine demokratische, politische, weltanschauliche Gewissensfrage, sondern eine nackte Existenzfrage. Das ergab ein vorzügliches Klima für den Opportunismus

Zwar bestand für den mit dem preußischen Orden „Pour-le Mérite“ ausgezeichneten Kriegsveteran Jünger, der sich von den Nationalsozialisten nicht vereinnahmen ließ und der ihren totalitären Herrschaftsapparat konsequent ablehnte, kein Zweifel daran, dass Hitlers Schreckensherrschaft mit Recht beendet werden musste.⁵²⁵ Darüber hinaus verstand auch Jünger die Aufklärung über den NS-Terror als eine unbedingte Notwendigkeit. Vor allem die Verfolgungen sowie Massentötungen durch die Nazis, deren Ausmaß erst nach Kriegsende gänzlich deutlich geworden war, verurteilte er aufs Schärfste. „Immer noch liegt der Dunst der Schinderhütten in der Luft. Um solche Dinge schwindet man sich nicht herum.“⁵²⁶ Aber für nicht nazistisch, sondern konservativ eingestellte und national gestimmte Menschen außerhalb der angepassten und gutbürgerlichen Unionsparteien war Jüngers Buch *Der Waldgang* in der frisch gegründeten Bundesrepublik eine willkommene Orientierungshilfe, da er darin mit einer „Konzeption der Freiheit“ aufwartete, die „nichts zu schaffen haben kann mit den verblassten Begriffen, die sich heute an dieses Wort knüpfen.“⁵²⁷ Der militärische Sieg des Liberalismus und Kommunismus löste bei den Rechtskonservativen letztlich Unbehagen aus und sie bedurften dringend einer Klärung der Lage aus der Feder eines Denkers, dessen Wort für sie Autorität besaß. Sie schätzten Jünger sehr hoch, da er für sie der Repräsentant altbewährter Ordnungsprinzipien und Haltungen war. Die von Jünger geschaffene Figur des „Waldgängers“, welche er ihnen im Rahmen einer kritischen Geschichtsdeutung vorstellte, symbolisierte für sie deshalb die Möglichkeit eines Freiheitskampfes gegen diese miserablen Umstände. „Der Wahrspruch des Waldgängers heißt: `Jetzt und Hier´ – er ist der Mann der freien und unabhängigen Aktion. Wir sahen, dass wir zu diesem Typus nur einen Bruchteil der Massenbevölkerung rechnen können, und trotzdem bildet sich hier die kleine, dem Automatismus gewachsene Elite, an der die reine Gewaltanwendung scheitern wird. Es ist die *alte* Freiheit im Zeitgewande: die substantielle, die elementare Freiheit, die in gesunden Völkern erwacht, wenn die Tyrannis von Parteien

aller Schattierungen“ (Diwald (1999) / S.121). Vor allem aber Ernst von Salomons autobiographischer Roman *Der Fragebogen* gibt eindringlich wieder, was die Deutschen bewegte, welche die Siegermächte nicht nur als Befreier ansahen (vgl. dazu auch: Hinz, Thorsten: *Literatur aus der Schuldkolonie : Schreiben in Deutschland nach 1945*, Schnellroda, 2010 / S.43 ff.). Ob jedoch die Alliierten Jünger zunächst mit einem Publikationsverbot bestrafen, nur weil er sich geweigert hatte, jenen berühmten Fragebogen auszufüllen, ist unklar (vgl.: Kiesel (2007) / S.535).

⁵²⁵ Der Nationalsozialismus war für Jünger eine Angelegenheit des Pöbels. Die Anbiederungen etwa von Goebbels wehrte er ab und veröffentlichte 1939 mutig den Widerstandsroman *Auf den Marmorklippen*. Vor allem diese Schrift ist Ausdruck von Jüngers moralischer Integrität und seiner regimekritischen Haltung (vgl. dazu: Tielke (2007) / S.48 ff. und: Venner, Dominique: *Ernst Jünger : Un autre destin européen*, Paris, 2009 / S.140 ff.).

⁵²⁶ Jünger (2008) / S.36

⁵²⁷ ebd. / S.26

oder fremden Eroberern das Land bedrückt. Sie ist keine lediglich protestierende oder emigrierende Freiheit, sondern eine Freiheit, die den Kampf aufnehmen will.“⁵²⁸

Für Bernd A. Laska steht fest, dass Jünger bei der Konzeption des „Waldgängers“ vor allem die Eindrücke verarbeitet habe, die er bei seiner Beschäftigung mit anarchistischen Literatur gewonnen hatte. Laska behauptet pauschal, dass Jünger mit *Der Waldgang* die „Ausarbeitung der 1929 auf nur einer Seite angesprochene Idee eines Individual-Anarchismus“ vornahm.⁵²⁹ Es ist aber besser, den „Waldgänger“ nicht gänzlich auf den Einfluss von Jüngers Lektüre anarchistischer Literatur zu reduzieren, damit die spezifisch konservativen Charakteristika dieser Figur sichtbar bleiben. Unbestreitbar ist indes sicherlich, dass Jünger seit 1929 begonnen hatte, sich zunehmend mit dem Anarchismus auseinanderzusetzen. Dies überrascht eigentlich nicht, denn seitens der Rechten hat es oft ein Interesse für anarchistisches Gedankengut gegeben.⁵³⁰ Jedoch ist der „Waldgänger“ ein politisches Subjekt, das nicht bloß mit dem Prädikat ‚Individual-Anarchist‘ klassifiziert werden kann. Auf diesen Sachverhalt machte Jünger später selbst aufmerksam.

Für viele überraschend legte Jünger 1977 im Alter von 82 Jahren den umfangreichen Roman *Eumeswil* vor, in der die Figur des „Anarchen“ im Mittelpunkt steht, die er anhand einer starken Bezugnahme auf Stirners „Eigner“ entwickelt hatte.⁵³¹ Aber in *Eumeswil* stellte Jünger ausdrücklich heraus, dass die neue Figur des „Anarchen“ nicht mit dem „Waldgänger“ identisch sei: „Der Waldgänger ist andererseits auch nicht mit dem Anarchen zu verwechseln, obwohl beide sich zeitweise sehr ähnlich werden und existenziell kaum zu unterscheiden sind. Der Unterschied liegt darin, dass der Waldgänger aus der Gesellschaft herausgedrängt wurde; der Anarch hingegen hat die Gesellschaft aus sich verdrängt.“⁵³²

⁵²⁸ ebd. / S.66 (Hervorhebung im Orig.)

⁵²⁹ vgl.: Laska (1997) / S.54

⁵³⁰ vgl. dazu: Weißmann, Karlheinz: *Anarchismus von rechts. Ein Versuch*, in: ders.: *Alles was recht(s) ist : Ideen, Köpfe und Perspektiven der politischen Rechten*, Graz, 2000 / S.125-134
und: Richard, François: *Les anarchistes de droite*, Paris, 1991

⁵³¹ vgl.: Jünger, Ernst: *Eumeswil*, Stuttgart, 1977 / S.361 ff. und Kiesel (2007) / S.643

⁵³² ebd. / S.165

Jünger verbindet Freiheit und Wald auf eine symbolische und radikale Art. Deshalb hat – wie Thea Dorn richtig bemerkt – der „Waldgang nichts mit einem harmlosen Ausflug ins Grüne zu tun, er wird zur Metapher für den Gang in die Freiheit schlechthin“ (Dorn, Thea: *Waldeinsamkeit*, in: *Die deutsche Seele* / hrsg. von Thea Dorn und Richard Wagner, München, 2011 / S.486). Damit gänzlich das existentielle Ausmaß des „Waldgangs“ verstanden wird, sollte man aber auch den isländischen Mythos zur Kenntnis nehmen, auf den sich Jünger bezog. Er schrieb dazu: „Es kann nicht schaden, dass der Ausdruck [Waldgang] bereits als eines der alten Islandwörter Vorgeschichte hat, wenngleich er weiter gefaßt werden soll. Der Waldgang folgte auf die Ächtung; durch ihn bekundete der Mann den Willen zur Behauptung aus eigener Kraft. Das galt als ehrenhaft und ist es heute noch, trotz allen Gemeinplätzen“ (Jünger (2008) / S.40 (Ergänzung von A.F.)). Der Waldgang [isl.: skógargangur] ist eine von drei gängigen Strafarten auf Island vor 1000 Jahren gewesen. Er galt als die härteste Strafe, denn der Betroffene wurde ausgestoßen und für vogelfrei erklärt. Ursprünglich wurden diese Gesetze in Norwegen entwickelt. Da jedoch die Norweger bei ihrer Besiedlung Islands wenig Wald vorfanden, war der Waldgang im Prinzip gleichbedeutend mit einem unwiderruflichen Ausschluß aus der Gemeinschaft (diesen Hinweis verdankt A.F. seinem isländischen Kommilitonen David Kristinsson).

Jünger machte diese Feststellung nicht von ungefähr, da der „Waldgänger“, obwohl er wie der „Anarch“ ein ursprüngliches Verhältnis zur Freiheit hat, ein originärer und unverkennbarer Typ ist. Gegenüber dem „Anarchen“ trachtet der „Waldgänger“ nämlich nicht ausschließlich nach einer souveränen Unabhängigkeit. Seine Freiheit sieht der „Waldgänger“ verbunden mit dem Schicksal seines Kollektivs. Er betreibt daher keine anarchische Flucht in die innere Emigration, sondern seine Selbstbehauptung stellt die Reaktion auf ein lädiertes Nationalgefühl dar. Jünger präsentiert die Figur des „Waldgängers“ schließlich auch als Hüter einer unerschütterlichen Vaterlandsliebe. Denn für den Schöpfer des „Waldgängers“ besaßen die politischen Verhältnisse im besiegten Deutschland – wie deutlich wurde – keinen Identifikationswert. Er fühlte sich im Gegenteil sogar heimatlos. Aber gerade deshalb kann der „Waldgänger“ zu jenen Menschen gezählt werden, die nach Volker Mohr dafür sorgen, dass „ein Ort Ort bleibt oder wieder zu einem wirklichen Ort werden kann.“⁵³³ Mohr sieht einen solchen Prozess an bestimmte Voraussetzungen gebunden: „Wenn die Heimat im Außen nicht mehr gefunden wird, bleibt nur, sie im Inneren zu suchen. Sie dort zu finden, gelingt freilich nur jenem, der Identität besitzt. Wer sie nicht besitzt, wer bereits aus sich selbst vertrieben ist, ist zur Mobilität, zum Umherirren verurteilt.“⁵³⁴ Auch dem „Waldgänger“ ist es gelungen, seine nationale Identität trotz der Herrschaft von Akteuren zu bewahren, die für ihn Fremdlinge sind und von denen er ausgestoßen wird. Er kann den Kampf gegen diesen Zustand aufnehmen, da er laut Jünger „im Herzen“ das „Vaterland“ trägt, welches es ausnahmslos zu verteidigen gilt, wenn es „Verletzungen erlitt“.⁵³⁵ Den fremden Landnehmern begegnet der „Waldgänger“ somit nicht mit gesenktem Haupt, sondern er begreift sich ungebrochen als Autochthoner, der auf dem heimatlichen Boden die Stellung hält. Das zeichnet den „Waldgänger“ letztlich auch gegenüber denen aus, die sich stets mit allem und jedem gemein machen, da sie weder die Fähigkeit noch den Mut zur Besonderheit besitzen. Jünger, der sich als geistiger Aristokrat sah, wollte jedenfalls klar herausstellen, dass seine Figur des „Waldgängers“ keinen arrangierten Egalitarismus verfißt, sondern zu der „gewachsenen Elite“ gehört, die weiß, wann sie Verantwortung für ihr angestammtes Territorium übernehmen muss.

Ein solches Waldgängertum praktizierte übrigens auch Arnold Gehlen, der einer der maßgeblichen Referenzautoren für Foucault bei seiner Ausarbeitung der Grenzfigur des „Kynikers“ war.⁵³⁶ Foucault nahm überwiegend auf deutsche Autoren bei seinen

⁵³³ Mohr, Volker: *Der Verlust des Ortes*, Schnellroda, 2011 / S.78

⁵³⁴ ebd. / S.57

⁵³⁵ Jünger (2008) / S.90

⁵³⁶ Foucault, Michel: *Le Courage de la vérité : Le Gouvernement de soi et des autres II*, Paris, 2009 / S.165

Forschungen über den Kynismus Bezug, da in Deutschland zu jener Zeit mehr Literatur zu diesem Thema verfasst worden war als in Frankreich. Das ist ein Umstand, den Foucault selbst bemerkte und er warf in diesem Zusammenhang die Frage auf, welchen Grund dies haben könnte.⁵³⁷ Im Falle Gehlens lässt sich auf diese Fragestellung sogar eine unzweifelhafte Antwort geben. Foucault arbeitete zwar auch klar den Grundzug von Gehlens Auseinandersetzung mit dem Kynismus in dessen 1969 erschienen Buch *Moral und Hypermoral* heraus, der am stärksten hervorsteicht: „Au premier chapitre, il [Gehlen] définit le cynisme comme étant un individualisme, une affirmation du moi (*Ichbetonung*).“⁵³⁸ Aber wenn Gehlen den Kynismus als eine forcierte Weise der Selbstbehauptung – die ein markantes Merkmal der hier behandelten Grenzfiguren darstellt – definierte, dann war das mit einer bestimmten politischen Stoßrichtung verbunden. Denn den Hintergrund von Gehlens Thematisierung des Kynismus bildete nicht etwa nur eine allgemeine Kritik der Moderne, wie Foucault beiläufig spekulierte.⁵³⁹ Eine solche Einstellung, die sich oft bei konservativen Denkern antreffen lässt, ist nicht das Hauptmotiv von Gehlens Arbeit über den Kynismus gewesen. Vielmehr wurde Gehlen von einer rechtskonservativen Skepsis gegenüber den Verhältnissen im Nachkriegsdeutschland und der neu gegründeten Bundesrepublik bestimmt.

In *Moral und Hypermoral* präsentierte Gehlen neben seinen Überlegungen zum Kynismus eine Einschätzung der Lage, in der sich die Deutschen nach dem 2. Weltkrieg befanden. Auffällig ist, dass Gehlen sich nicht etwa auf die Seite der Westmächte stellte, indem er die Bundesrepublik als ein Land der Freiheit und des Fortschritts beschrieb. Für Gehlen stellten die politischen Konsequenzen, die für die Deutschen insgesamt aus der Niederlage des 2. Weltkrieges resultierten, ein Debakel dar.⁵⁴⁰ Auch der westdeutsche Staat, der sich bezüglich

Zu Gehlens Verhältnis zum Konservativismus und seine Rolle innerhalb der deutschen Rechten vgl.: Weißmann, Karlheinz: *Kurze Geschichte der konservativen Intelligenz nach 1945*, Schnellroda, 2011 / S.49 ff.

Für Weißmann verhielt sich Gehlen nach dem 2. Weltkrieg wie ein „Parteigänger der konservativen Revolution“ (vgl.: ebd. / S.62).

⁵³⁷ „En tous cas il est certain que vous trouvez, dans la philosophie allemande contemporaine, depuis la guerre, toute une problématisation du cynisme dans ses formes anciennes et modernes. Et ce serait sans doute quelque chose à étudier d’un peu près: pourquoi et dans quels termes les philosophes allemands contemporains ont posé ce problème“ (Foucault (2009) / S.165).

⁵³⁸ ebd. / S.165 (Hervorhebung im Orig.; Ergänzung von A.F.)

⁵³⁹ vgl.: ebd. / S.166

⁵⁴⁰ vgl. dazu folgende Textstelle aus *Moral und Hypermoral*: „Seit der Antike bezeichnet das Wort [Staat] ein Gebilde, dessen Sinn letzten Endes nur als rational organisierte Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung bestimmt werden kann. Souverän sind nur solche Staaten, die für sich selbst einstehen können, denn die Sicherheit eines Staates und seiner Bevölkerung wird nicht etwa erst durch feindliche Absichten anderer bedroht, sondern bereits durch mögliche feindliche Absichten, ja nicht etwa nur durch etwas Psychologisches wie Absichten, sondern durch objektive Entwicklungen verschiedenster, meist unvorhersehbarer Art. Wenn diese nur der Dimension oder Auswirkung nach potentiell gefährlich sind, dann berühren sie schon den empfindlichen Saum der Sicherheit, mag es sich um Bevölkerungskurven oder Industriepotentiale handeln, um geographische oder kosmographische

seiner Organisationsform als liberal-demokratisch verstand, steckte nach Gehlen in einer subalternen Verfasstheit. Mit dieser Ansicht ließ Gehlen eine neue Facette seines Denkens erkennen. Denn bekannt war er bislang für seine realpragmatischen und scharfsinnigen Analysen gewesen. Gehlen gehörte nicht zu den wehklagenden Konservativen, die einem goldenen Zeitalter sehnsuchtsvoll nachtrauern oder die sich über die Verkommenheit der Gegenwart maßlos empören. Im Gegenteil hatte Gehlen, obwohl seine politischen Vorlieben durchaus bekannt waren, immer eine gewisse Zurückhaltung geübt, was die unmittelbare Äußerung von politischen Meinungen anbelangt. Deshalb war man verwundert, dass Gehlen sich mit *Moral und Hypermoral* nicht – wie gewöhnlich – auf seinen nüchternen Stil beschränkte, sondern dem Buch auch „patriotische Gefühle“ beimischte und in Opposition zu den bestehenden Verhältnissen ging.⁵⁴¹ Angesichts dieses leidenschaftlichen Urteils, welches Gehlen über die Zustände in Deutschland nach der Niederlage fällte, kann schließlich angenommen werden, dass sein Interesse für den Kynismus nicht rein wissenschaftlicher Natur gewesen ist, sondern auch unter dem Aspekt seiner politischen Tragweite betrachtet werden sollte.

Gehlen verstand den „Kyniker“ als eine entwurzelte Gestalt. Seine Ausführungen zur kynischen Grenzfigur begann Gehlen mit den Sätzen: „Als nach dem Ende des peloponnesischen Krieges die Großmacht Athen vernichtet war, da wurde jedem Staatsbürger das Wort des Äschylos deutlich: `Kommt das Verhängnis über ihn, dann wird er sehen, Wie gar verschieden Herrscher ist und Sklave sein.“⁵⁴² Vor diesem Hintergrund war für Gehlen der „Kyniker“ vor allem eine Person, die sich nicht fügte. Denn der Kyniker zeigte, „wie man dem Chaos der Umstände dennoch eine Freiheit des Handelns gegenüberstellen konnte, jetzt aber gerichtet auf die Herausarbeitung der eigenen Unberührbarkeit von den Ereignissen und Schicksalen.“⁵⁴³ Der „Kyniker“ entzog sich der Inpflichtnahme durch die neuen Machthaber wirkungsvoll, indem er „im Lichte der Unverlogenheit seine Rolle als Entwürdigter mit Würde spielen“ konnte.⁵⁴⁴ Mit Blick auf die beschriebene Grundausrichtung von *Moral und Hypermoral* entsteht daher der Eindruck, dass Gehlen den Kynismus auf eine Art aufbereitete, dass er auch als Ventil von denjenigen

Raumerweiterungen, um Neuerfindungen technischer oder wissenschaftlicher Art oder was immer. Es ist die bedeutendste geschichtliche Leistung einer Nation, sich überhaupt als eine so verfasste geschichtliche Einheit zu halten, und den Deutschen ist sie nicht geglückt. Die Selbsterhaltung schließt die geistige Behauptung und das Bekenntnis einer Nation zu sich selbst vor aller Welt ebenso ein, wie die Sicherheit im großpolitischen Sinne, und diese besteht in der Macht eines Volkes, den physischen wie den moralischen Angriff auf sich unmöglich zu machen“ (Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M., 1969 / S.103 (Ergänzung von A.F.)).

⁵⁴¹ vgl. für eine Zusammenfassung der Reaktionen auf *Moral und Hypermoral*: Weißmann, Karlheinz: *Arnold Gehlen : Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vilbel, 2000 / S.83 ff.

⁵⁴² Gehlen (1969) / S.13

⁵⁴³ Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963/ S.330

⁵⁴⁴ Gehlen (1969) / S.16

gebraucht werden konnte, die sich als Konservative durch die politische Situation im Nachkriegsdeutschland bedrückt fühlten. Dass Gehlen sich zu den Letzteren zählte, war nach der Veröffentlichung von *Moral und Hypermoral* kein Geheimnis mehr.

Wenngleich Foucaults Interesse für das Denken des Politischen anhand der Grenzfigur des „Kynikers“ keine rechtskonservativen Attitüden aufweist, wie sie bei seinem Bezugsautor Gehlen vorliegen, so trieb ihn doch im Vorfeld der „Genealogie der kritischen Haltung“ auch die deutsche Frage um. Dieser Aspekt ist relevant, um Foucaults Einstellung gegenüber dem Liberalismus erkennbar werden zu lassen, die auch im Hintergrund seiner Forschung zum Kynismus präsent ist.

Im Rahmen seiner Vorlesungen über die Gouvernamentalität, welche umfangreiche Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus aus historischem Blickwinkel beinhalten, ging Foucault ausführlich auf die deutschen Verhältnisse ein. Er legte in der Vorlesung vom 31. Januar 1979 dar, dass die Legitimitätsgrundlage der Bundesrepublik keine juristische ist, sondern eine ökonomische, da bei ihrer Gründung die Vorstellung von einer liberalen Wirtschaftsordnung der Ausarbeitung des öffentlichen Rechts vorausging. „On se donnait ce cadre économique, et c'est simplement ensuite qu'apparaissait en quelque sorte la légitimité de l'État.“⁵⁴⁵ Den westlichen Alliierten war sehr daran gelegen, dass in Deutschland Bedingungen für freie Wirtschaftsbeziehungen geschaffen wurden. Vor allem amerikanische Lobbyisten machten Druck, da sie an lukrativen Geschäften mit der deutschen Industrie, die sich im Wiederaufbau befand, interessiert waren.⁵⁴⁶ Foucault war deshalb überzeugt, dass es sich bei der Verfassung der Bundesrepublik nur um eine juristische Behelfseinrichtung handelte. Die Verfassung, welche heute offiziell als eine historische Errungenschaft angesehen wird, da sie liberale Bürgerrechte angeblich zum ersten Mal langfristig in Deutschland verwirklichte, sollte primär die wirtschaftliche Freiheit institutionell sicherstellen.⁵⁴⁷ Die Souveränität der Politik, welche eine Verfassung eigentlich zu

⁵⁴⁵ Foucault, Michel: *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France 1978/1979*, Paris, 2004b / S.91

⁵⁴⁶ vgl.: ebd. / S.85

⁵⁴⁷ In der Bundesrepublik gab es stets ein staatsideologisches Defizit, wie nachträglich der Historikerstreit belegt, den Ernst Nolte 1986 mit seinem FAZ-Artikel *Die Vergangenheit, die nicht vergehen will* ausgelöst hatte, in welchem er die deutschen Kriegsverbrechen relativierte. Während für einige der Rekurs auf das sogenannte Wirtschaftswunder ein unbeflecktes Nationalgefühl im westdeutschen Nachkriegsstaat garantieren sollte, insistierten andere auf einem kontinuierlichen Zusammenhang von Schuld und Nation (vgl. dazu: Furth, Peter: *Schuld und Zivilreligion in Deutschland*, in: ders.: *Troja hört nicht auf zu brennen : Aufsätze aus den Jahren 1981 bis 2004*, Berlin, 2006 / S.389-414 sowie: Hinz, Thorsten: *Die Psychologie der Niederlage : Über die deutsche Mentalität*, Berlin, 2011). Durch Noltés revisionistische Thesen kam nun eine neue und scharf geführte Diskussion über die nationale Identität der Deutschen auf. Habermas schaltete sich in diese Auseinandersetzung ein, indem er offensiv behauptete: „Der einzige Patriotismus, der uns dem Westen nicht entfremdet, ist ein Verfassungspatriotismus. Eine in Überzeugungen verankerte Bindung an universalistische Verfassungsprinzipien hat sich leider in der Kulturnation der Deutschen erst nach – und durch – Auschwitz bilden können“ (Habermas, Jürgen: *Eine Art Schadensabwicklung*, in: Augstein, Rudolf: *Historikerstreit : Die Dokumentation der*

gewährleisten vorgibt, schätzte Foucault insofern als sekundär ein, da die Wirtschaft als eine andere mächtige Einflussosphäre in der Bundesrepublik für ihn klar den Ton angab. „On a perpétuellement, dans l'Allemagne contemporaine, un circuit qui va de l'institution économique à l'État; et si, bien sûr, il existe un circuit inverse allant de l'État à l'institution économique, il ne faut pas oublier que le premier élément de cette espèce de siphon, il est dans l'institution économique.“⁵⁴⁸ Was Foucault am Liberalismus und insbesondere an dessen Umsetzung in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg interessierte, war aber vor allem der ökonomische, sozial- und verwaltungstechnische Stellenwert, den das Subjekt innerhalb einer Ordnung bekommt, die von liberalen Reglements konstituiert wird.⁵⁴⁹ Seine Kritik am liberal-demokratischen Staat, die er in den 1970er Jahren bereits geäußert hatte, setzte Foucault später also in einer umfassenderen Analyse fort. Und er gab sich dabei nach wie vor keinen Emanzipationsträumen hin.

Dies ruft natürlich wieder die Frankfurter Sozialphilosophen auf den Plan. Laut Honneth steht es fest, dass der Genealoge der kritischen Haltung „viel zu individualistisch“ ansetze, „um sich etwa dem Problem der sozial ungleichen Verteilung von Autonomie- und Lebenschancen stellen zu können.“⁵⁵⁰ Tilman Reitz indes geht zwar davon aus, dass Foucault die Funktionsweise der liberalen Regierungspraxis treffend analysiert habe, im Prinzip aber selbst der Befürworter von Forderungen sei, für die heute vor allem die Bezeichnung `neoliberal` verwendet wird. Reitz vertritt die Auffassung, die prinzipiell mit jener von Honneth übereinstimmt, dass Foucault nämlich „wenig gegen die entsolidarisierte Situation anzubieten“ habe, welche die liberale Wirtschaftslogik durch den Abbau des Sozialstaates gegenwärtig erzeugt.⁵⁵¹ Honneth und Reitz vermischen bei Foucault jedoch Theorieansätze, die dieser gar nicht beabsichtigte anzufertigen, da ihm wiederum gar nicht gelegen war an einer klassischen Sozialkritik.

Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München, 1989 / S.75). Den Verfassungspatriotismus der Deutschen zu proklamieren, ist mittlerweile zu einem festen Ritual der politischen Klasse in Sonntagsreden geworden, wobei die geschichtliche Sonderstellung des deutschen Volkes als unbestreitbar gilt. Angesichts Foucaults historischer Ausführungen zur Entstehung der Bundesrepublik ist dies jedoch bedenklich. Denn der Verfassungspatriotismus setzt eigentlich voraus, dass die Verfassung durch einen starken juristischen Kern konstituiert wird. Folgt man aber Foucaults Forschungen zum deutschen Liberalismus, dann hat die Bundesrepublik eine Legitimitätsgrundlage, die primär ökonomischer Natur ist.

⁵⁴⁸ Foucault (2004b) / S.86

⁵⁴⁹ In dem Resümee der Vorlesungen über die Gouvernementalität am Collège de France formulierte Foucault diesbezüglich: „Bien sûr, il ne s'agit pas là d'une `interprétation` du libéralisme qui se voudrait exhaustive, mais d'un plan d'analyse possible – celui de la `raison gouvernementale`, c'est-à-dire de ces types de rationalité qui sont mis en œuvre dans les procédés par lesquels on dirige, à travers une administration étatique, la conduite des hommes. Une telle analyse, j'ai essayé de la mener sur deux exemples contemporains: le libéralisme allemand des années 1948-1962, et le libéralisme américain de l'École de Chicago“ (Foucault (2004b) / S.327).

⁵⁵⁰ Honneth (1990) / S.20

⁵⁵¹ vgl.: Reitz, Tilman: *Die Sorge um sich und niemand anderen : Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung*, in: *Das Argument*, 249, 2003 / S.40

Foucault als ein „unzeitgemäßer“ politischer Denker, der sich außerhalb des überkommenen Rechts-Links-Schemas befand, wandte sich vielmehr gegen den Liberalismus, weil er dessen theoretischem Freiheitsbegriff misstraute. Es war für ihn fragwürdig, ob die Bürger in einer sich als liberal verstehenden Gesellschaft zwangsläufig tatsächlich mündig sind. Blindlings der Zivilgesellschaft zu vertrauen, die im Liberalismus als eine verheißungsvolle Kritikinstanz gilt, lag Foucault beileibe fern. „Plutôt que de faire de la distinction État – société civile un universel historique et politique qui peut permettre d’interroger tous les systèmes concrets, on peut essayer d’y avoir une forme de schématisation propre à une technologie particulière de gouvernement.“⁵⁵² Foucault war der Ansicht, dass Freiheit im Liberalismus eine standardisierte Freiheit ist, da sie schließlich immer von der jeweiligen liberalen Regierungspraxis errichtet wird. Wenn der Liberalismus Freiheit als seinen Kerngehalt veranschlagt, dann war dies deshalb für Foucault fadenscheinig. Die Berufung auf Bürgerrechte, die ein Markenzeichen liberaler Kultur ist, bedeutete für ihn schlussendlich, dass das politische Subjekt sich mit dem Maß an Freiheit abfinden soll, welches ihm von staatlicher Seite zugestanden wird.

Angesichts dessen ist die von Foucault präferierte Grenzfigur des „Kynikers“ auch klar unterscheidbar von Rortys Gestalt der „liberalen Ironikerin“, die er in seinem Buch *Contingency, irony, and solidarity* vorstellte. Rorty schlug in diesem Buch zwar vor, dass keine weiteren philosophischen Systeme entworfen werden, die als Richtschnur für politisches Handeln gelten sollen. Aber weil er ein bekennender Liberaler war, stand es für ihn unumgänglich fest, dass Menschen in einem Gemeinwesen leben sollen, welches nach den Grundsätzen des Liberalismus gebildet worden ist. Explizit grenzte sich daher Rorty von Foucaults Ablehnung des Liberalismus ab, denn er war der Meinung, dass Foucault nicht das Fortschrittspotential erkannt habe, welches eine liberale Gesellschaft grundlegend strukturiert. „More important, I think that contemporary liberal society already contains the institutions for its own improvement – an improvement which can mitigate the dangers Foucault sees.“⁵⁵³ Laut Rorty ist die „liberale Ironikerin“ ein Subjekt, für das Freiheit eng verbunden ist mit der Einsicht in die Kontingenz des Vokabulars, das Menschen gebrauchen, um ihr Leben zu bewältigen. Ferner weiß es, dass die Überzeugungen, auf denen sich sein Denken sowie das der anderen gründet, historisch geworden sind. Foucault war demnach für Rorty auch ein Ironiker, aber eben kein Liberaler, da er standfest die Position vertrete, dass hinter den neuen Freiheiten, die eine liberale Demokratie gebracht hat, neue Formen von

⁵⁵² Foucault (2004b) / S.325

⁵⁵³ Rorty (1989) / S.63

Zwang stehen, auferlegt von den demokratischen Gesellschaften selbst.⁵⁵⁴ Rorty hob richtig hervor, dass Foucault sich – im Gegensatz zu ihm – nicht mit der Auffassung anfreunden konnte, dass eine liberale Gesellschaft, obwohl auch sie durchaus auf einer kontingenten Grundlage fußt, eine gute Gesellschaft ist, da sie es den Menschen ermögliche, eine friedliche Gemeinschaftlichkeit zu leben. „He [Foucault] was not willing to think of himself as speaking as a member of *any* `we`, much less use `we liberals` as I have been doing.“⁵⁵⁵ Foucault war nicht bereit, sich mit seinem politischen Denken in einem `Wir` zu platzieren. Ein `Wir`, dessen aus Übereinkunft entstandene Werte den Rahmen für das Politische abgeben sollen. Und dazu zählte letztlich auch ein `Wir`, das sich im Sinne der Tradition des Liberalismus zusammengefunden hat.

Dass Foucault die Suche nach einer politischen Lebensweise, die ein anderes Verständnis von Freiheit als jenes des Liberalismus verkörpert, in der „Genealogie der kritischen Haltung“ sehr ernst nahm, zeigt sich an seinem starken Interesse für den Kynismus gegen Ende seines Lebens. Beim „Kyniker“ manifestierte sich nach Foucault ein potentielles Gegenverhalten in radikaler und elementarer Form, da dessen Selbstbehauptung Ausdruck einer „liberté fondamentale“ war.⁵⁵⁶ Bestimmte Facetten der Gestalt des „Kynikers“, die schon in Gehlens Beschreibungen anklangen, griff Foucault schließlich auf, um sie mittels einer umfangreichen Untersuchung historischen Materials zu vertiefen und zu erweitern. Dazu diene ihm vor allem der Prototyp des „Kynikers“: Diogenes von Sinope. Am Leben des Diogenes, das durch zahlreiche Schriften überliefert wurde, wobei sich Fiktion und Tatsächliches oft vermischen, illustrierte Foucault die typischen Charakteristika der kynischen Praxis. Er schilderte Szenen von spektakulären Auftritten Diogenes´ in der Öffentlichkeit, durch die das, was den Kynismus ausmacht, unmittelbar aufblitzt. Insbesondere die Fähigkeit des „Kynikers“, trotz erlittener Demütigungen geradlinig zu bleiben, stellte Foucault mit dieser Methode detailliert heraus. „C´est l´histoire de Diogène qui, mangeant sur la place publique, se fait traiter par les passants de chien: Tu manges comme un chien, lui disent-ils. Et aussitôt Diogène retourne la situation, en acceptant l´humiliation. Il accepte l´humiliation et la retourne en disant: Mais vous aussi, vous êtes des chiens, puisque il n´y a que des chiens pour faire cercle autour d´un chien qui mange. Chien je suis, mais vous l´êtes tout autant que moi. Un jour qu´il arrive dans un banquet, on lui jette un os, puisqu´il est un chien. A ce moment-là, il part avec son os, revient et pisse sur les

⁵⁵⁴ vgl.: ebd. / S.62

⁵⁵⁵ ebd. / S.64 (Ergänzung von A.F.; Hervorhebung im Orig.)

⁵⁵⁶ vgl.: Foucault (2009) / S.158

convives, comme un chien.“⁵⁵⁷ Die kynische Aktion war immer anstößig, wild, eruptiv und brachial. Sie stellte eine unverhoffte Erschütterung dar, die nicht mit einer wohl kalkulierten und durchorganisierten Demonstration verwechselt werden kann.⁵⁵⁸ Wenn der „Kyniker“ Unruhe durch sein Handeln verbreitete, dann war dies aber ebenso wenig Ausdruck von Rachsucht oder Verbitterung, sondern Bestandteil einer praktischen Lebensführung. Er lotete gezielt die Grenzen zwischen Unterwerfung und Durchsetzung aus, um seine soziale Haut abzuhärten. „Les coups, les insultes, les humiliations sont pour les cynique un exercice, et cet exercice a valeur d’entraînement à l’endurance physique, entraînement aussi à l’indifférence à l’égard de l’opinion.“⁵⁵⁹ Öffentliche Demütigungen provozierte der „Kyniker“, um sich seiner Souveränität gewahr zu werden, die für ihn gerade darin bestand, wenn er sich sogar als sozial Geächteter zu behaupten wusste. In diesen außergewöhnlichen Situationen erlangte der „Kyniker“ eine tiefgehende Kenntnis von sich. Vor allem wollte er sich im Augenblick der skandalösen Tat seiner Unabhängigkeit bewusst werden. Denn hinter seinem beißenden Spott stand eine stolze Wut, die ihn letztlich keine etablierten Autoritäten achten ließ. Der „Kyniker“ war stattdessen sogar selbst ein König, aber einer der Entsagung und des Spottes, da er ein Leben ohne die Maske der schützenden Konvention führen konnte. „Au cœur de cette monarchie du cynique, qui est une monarchie de fait et pas simplement idéale, vous retrouvez l’acharnement de soi sur soi. Le roi Diogène ira se rouler dans le sable brûlant pendant l’été, ou se rouler dans la neige pendant l’hiver, uniquement pour pouvoir faire, sur soi-même, l’exercice d’une endurance toujours plus complète, toujours plus dure, toujours plus achevée. Monarchie donc réelle, mais aussi méconnue, cachée sous le dépouillement et la dérision.“⁵⁶⁰ Seine Selbstsicherheit und Überlegenheit leitete er aus dem gewonnenen Gefühl ab, sich auch zu seiner Verletzbarkeit bekennen zu können. Ethisch blieb das kynische Verhalten jedoch zwielichtig. Denn durch seine Provokationen begab sich der „Kyniker“ sowohl in die Rolle des Angreifers als auch in die des Opfers. Er verletzte und wurde von den Anderen verletzt. Dem konventionellen Moralisten machte der „Kyniker“ es somit schwer, denn er führte ihm vor Augen, dass oft gegen die offizielle Moral verstoßen werden muss, um Gutes zu

⁵⁵⁷ ebd. / S.241

⁵⁵⁸ Deshalb ist der Kynismus des Diogenes auch nicht verwandt mit dem, was heute als „ziviler Ungehorsam“ bezeichnet wird. Denn diese moderne, aus der liberalen Tradition der USA stammende Protestform, ist abhängig von rechtsstaatlichen Strukturen und insofern an bestimmte juristische Prinzipien gebunden. Im Anschluss an John Rawls hat Habermas „zivilen Ungehorsam“ wie folgt definiert: „Ziviler Ungehorsam ist ein moralisch *begründeter* Protest, dem nicht nur private Glaubensüberzeugungen oder Eigeninteressen zugrunde liegen dürfen; er ist ein *öffentlicher* Akt, der in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann“ (Habermas, Jürgen: *Ziviler Ungehorsam : Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, in: Habermas (1985) / S.83 (Hervorhebung im Orig.)).

⁵⁵⁹ Foucault (2009) / S.274

⁵⁶⁰ ebd. / S.255

vollbringen. Außerdem setzte der „Kyniker“ gegenüber der rationalen Begründung seiner Kritik auf die Kraft der Irritation, die besonders unterhalb der kognitiven Ebene ihre Wirkung entfaltet, aber nichtsdestotrotz auch Denk- und Erkenntnisprozesse beim Adressaten evozieren kann.

Insgesamt zeichnete sich bei dem Vergleich zwischen „Eigners, „Waldgänger“ und „Kyniker“ Folgendes ab: Die stärksten Berührungselemente zwischen den einzelnen Denkern von Grenzfiguren sind das Interesse für die existentielle und politische Souveränität des Subjekts sowie die damit einhergehende Skepsis gegenüber dem Liberalismus. Obwohl Stirner, Jünger und Foucault ihre jeweilige Grenzfigur aus unterschiedlichen Intentionen in die Diskussion gebracht haben, so sind diese Gemeinsamkeiten doch signifikant. Festzuhalten bleibt: Das Denken des Politischen mittels Grenzfiguren orientiert sich an einer Auffassung von ursprünglicher Freiheit, die nicht juristisch an Institutionen gebunden ist und deshalb sieht es sich zwangsläufig auch mit dem Liberalismus konfrontiert, der sich stets institutionell realisieren will.

3.4 Das Wahrsprechen der Anderen : Parrhesia versus performative Äußerung

„Cynismus ist die einzige Form, in welcher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen und feineren Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.“⁵⁶¹

Es konnte herausgestellt werden, dass der späte Foucault das Politische anhand der Grenzfigur des „Kynikers“ dachte, die insbesondere wegen ihrer Verkörperung einer fundamentalen Form von Freiheit mit Stirners Gestalt des „Eigners“ und Jüngers „Waldgänger“ verwandt ist. Im Folgenden wird der Fokus der Untersuchung auf die sprach- und machtanalytischen Grundannahmen gerichtet, die Foucaults Vorstellungen von einer wirkungsvollen politischen Grenzfigur strukturieren. Denn Foucault vollzog nicht nur einen historischen Überflug, um weithin unbekannt oder in Vergessenheit geratene Praktiken des Selbst, mit denen politisch Kritik zum Ausdruck gebracht worden ist, wiederzuentdecken. Sondern er verstand es auch, die Ergebnisse der „Genealogie der kritischen Haltung“ sprachtheoretisch einzuordnen. Dies wird dargelegt, indem zunächst Foucaults Überlegungen zur antiken Praxis der „parrhesia“ vorgestellt werden. Dann wird rekonstruiert, wie Foucault die „parrhesia“ vor dem Hintergrund der Theorie des Performativen – die von dem Sprachphilosophen Austin stammt – diskutierte. Darüber hinaus wird Foucaults Perspektive auf die „parrhesia“ in einem weiteren Schritt durch Rekurs auf Bourdieus Theorie symbolischer Machtbeziehungen erschlossen. Im Endeffekt soll dadurch ein aufschlussreiches Verständnis von Foucaults Schilderungen der „kynischen parrhesia“ ermöglicht werden.

Foucault stellte in seinen Vorlesungen an der Universität von Berkeley im Jahr 1983 fest, dass er mit der „parrhesia“ auf die „Wurzel“ dessen gestoßen sei, „was wir die ‚kritische‘ Tradition im Westen nennen könnten“.⁵⁶² „Parrhesia“ bedeutet etymologisch betrachtet „alles sagen“ und generell handelte es sich bei der „parrhesia“ um eine Form des furchtlosen Sprechens eines Subjektes im Angesicht der Macht. Wer „parrhesia“ praktizierte, der ließ eine durchschlagende Offenheit in seiner Rede sichtbar werden, obwohl er sich in einer untergeordneten Position befand. Seine Äußerungen wurden daher bestimmt durch Freimütigkeit und Unmittelbarkeit, da er aussprach, was er wirklich dachte und für wahr hielt. „Parrhesia“ wird deshalb als der Vorgang eines mutigen „Wahrsprechens“ verstanden.

⁵⁶¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* / S.44

⁵⁶² Foucault (1996) / S.178

Wahrheit in der antiken Praxis der „Parrhesia“ war jedoch nicht mit Evidenz in einem neuzeitlichen epistemologischen Sinn identisch. Gemeint ist vielmehr ein konfrontatives Zur-Sprache-Bringen von subjektiven Einsichten, die von den als Autoritäten geltenden Adressaten in der Regel abgestritten und geleugnet werden.

Zuerst hatte sich Foucault mit der „parrhesia“ als einer Praktik in zwischenmenschlichen Beziehungen – wie dem Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler – beschäftigt, das in den antiken Schulen spezifischen Ausgestaltungen unterlag.⁵⁶³ Darauf folgend interessierte sich Foucault aber vermehrt für die „parrhesia“ als einer politischen Tätigkeit im Gemeinschaftsleben der Antike. „La *parrêsia* est un acte directement politique qui est exercé, soit devant l'Assemblée, soit devant le chef, le gouvernant, le souverain, le tyran, etc.“⁵⁶⁴ „Parrhesia“ manifestierte sich ebenso als eine wesentlich persönliche Haltung in der politischen Sphäre. Der Parrhesiast war kein bloßer Untertan, da er als Regierter in seiner freien Rede Anfragen an die Regierung stellte und zwar im Namen des Wissens und der Erfahrung, die er besaß; er fragte, was der Regierende macht, verlangte nach einer Erklärung des Sinns seines Handelns und/oder konfrontierte ihn mit den Auswirkungen seiner Entscheidungen. Der Untergebene erhob sich demnach aus seiner Unterwerfung, indem er es mit der politischen „parrhesia“ wagte, das Wort gegenüber dem Mächtigen zu ergreifen. Und dieser Akt stand mit seiner eigenen Lebensführung im Einklang.

Das Ethos des politisch handelnden Subjektes, jenes vertraute Thema, welches die gesamte „Genealogie der kritischen Haltung“ durchzieht, spielte also auch bei der parrhesiastischen Praktik eine maßgebliche Rolle. Signifikant dafür ist, dass Foucault bei seiner Auseinandersetzung mit der „parrhesia“ sich wieder der Rhetorik und ihrer politischen Funktion widmete. Die „parrhesia“ grenzte er in diesem Kontext ausdrücklich gegenüber der Rhetorik ab, um ihre spezifischen Merkmale hervortreten zu lassen. „Donc la *parrêsia* n'est pas, je crois, à classer ou à comprendre du point de vue de la rhétorique.“⁵⁶⁵ Im Unterschied zur rhetorischen Strategie ist das Handeln des Parrhesiasten nicht reduzierbar auf einen Willen zur Überredung, obwohl auch er durchaus Sprachgewalt besaß. Der Rhetor suchte aber in erster Linie danach, wirkungsvolle Effekte mit den Mitteln der Sprache zu erzielen und zwar unabhängig davon, wie er persönlich zu ihnen stand. Für den Parrhesiasten hingegen waren Täuschungsmanöver grundsätzlich ausgeschlossen.

⁵⁶³ vgl. dazu auch: Gros, Frédéric: *La parrêsia chez Foucault (1982-1984)*, in: Foucault : Le courage de la vérité / hrsg. von Frédéric Gros, Paris, 2002 / S.155-166

⁵⁶⁴ Foucault (2008) / S.178 (Hervorhebung im Orig.)

⁵⁶⁵ ebd. / S.54 (Hervorhebung im Orig.)

Freilich, selbst in der platonischen Darstellung sophistischen Unterrichts wurde die Rhetorik nicht mit dem lapidaren Hinweis degradiert, dass sich ihrer schließlich jeder Beliebige zu allem Beliebigen bedienen könne.⁵⁶⁶ Aber das Subjekt, welches „parrhesia“ praktiziert, bringt in seinem Leben eine harmonische Beziehung zu dem zum Ausdruck, was es in seiner kritischen Rede forderte. Dieses minimale ethische Prinzip der „parrhesia“ ist für den Rhetor indes nicht von Bedeutung, obwohl er die Redekunst nicht zwangsläufig zu jedem Zweck anwendet. Denn wer rhetorische Fähigkeiten erlernte, der machte sich vorrangig mit Techniken vertraut, die dazu dienen, Menschen geschickt mit der Sprache zu beeinflussen. Es ging ihm in der Regel darum, mit seinen Äußerungen auf eine taktisch kluge Weise situativ und temporär eine Wirkung zu erzielen. Der Rhetor verstand sich als Virtuose im Gebrauch der Sprache und scherte sich dabei nicht um die Frage nach einem wahrhaftigen Miteinander der Menschen. Es war für ihn deshalb auch sehr leicht, eine Meinung zu vertreten, die nicht seine eigene ist. Die Aussagen eines Rhetors können daher oft als inakzeptabel gelten, da sie Widersprüche aufweisen und es keine ersichtliche Korrespondenz zwischen Handeln und Sagen in seinem im Leben gibt. Falls ein solches Vorgehen auf politischer Bühne entlarvt würde, dann wäre in letzter Konsequenz wohl ein massiver Glaubwürdigkeitsverlust die Folge.

Eine weitere Handlungsweise im politischen Raum, die klar von der „parrhesia“ zu unterscheiden ist und sogar als diametral zu ihr angesehen werden kann, war die Schmeichelei. Bei der Schmeichelei handelte es sich laut Foucault um eine falsche „parrhesia“.⁵⁶⁷ Denn der Schmeichler war zwar – wie der Parrhesiast – jemand, der gegenüber einer unmittelbar mächtigeren Person oder einer politischen Versammlung das Wort ergriff. Aber der Schmeichler verbarg im Gegensatz zum Parrhesiasten seine wahren Absichten und spielte seinem Gegenüber Einhelligkeit vor. Schmeichelei war ein Nutzenkalkül und/oder ein bewusstes Karrierestreben. Wer in einem politischen Kontext schmeichelte, wollte kein Risiko eingehen, indem er eine Zäsur in die Machtverhältnisse einführte. Der Schmeichler mogelte sich hingegen zu seinem eigenen Vorteil hindurch. Dazu

⁵⁶⁶ Sondern Platon lässt Gorgias gegenüber Sokrates zu seiner Verteidigung ausführen: „Indessen muss man sich, o Sokrates, der Redekunst bedienen wie jeder andern Streitkunst. Denn auch andere Streitkunst muss man nicht deshalb gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, dass er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muss deswegen nicht seine Freunde schlagen und stoßen und töten. Noch beim Zeus, wenn einer, der den Übungsplatz besucht hat und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen und aus den Städten vertreiben? Denn diese haben ihre Kunst mitgeteilt, damit sie sich ihrer rechtlich bedienen gegen Feinde und Beleidiger zur Verteidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. Nicht also die Lehrer sind böse, sondern die glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst“ (Platon: *Gorgias* (456c)).

⁵⁶⁷ vgl.: Foucault (2008) / S.166 ff.

ließ er etwa eingefahrene Kommentare ab und sagt das, was die Mächtigen und/oder der Pöbel hören wollten. Dem Schmeichler fehlte – wie dem Rhetor – die Integrität des Lebenswandels, die für den Parrhesiasten gerade kennzeichnend war.

Damit dieser Sachverhalt, dass der Parrhesiast im Gegensatz zum Rhetor und Schmeichler ein Bündnis mit sich selbst einging, auch zur Genüge seinen Hörern klar wurde, hatte Foucault in der Vorlesung vom 12. Januar 1983 auf die Sprechakttheorie Austins zurückgegriffen.⁵⁶⁸ Anders als in den 1970er Jahren, wo sein Dialog mit der Philosophie der normalen Sprache – wie in Kapitel 1.3 herausgearbeitet worden ist – eher im Hintergrund präsent war, nahm Foucault nun explizit auf die Theorie des Performativen als einer Kontrastfolie Bezug. Leitend war dabei die Fragestellung, wie eine parrhesiastische Äußerung sich durchsetzen kann, obwohl sie im Unterschied zu einer performativen Äußerung institutionell nicht legitimiert ist. Foucault analysierte dazu die parrhesiastische Praxis auf der Basis der von Austin aufgestellten Gelingensbedingungen für performative Sprechakte.⁵⁶⁹ Nach Austin sind performative Äußerungen – wie die Erörterung seines Sprachdenkens in Kapitel 1.3 ergeben haben – an bestimmte Bedingungen geknüpft, um erfolgreich sein zu können. Da performative Äußerungen die Welt nicht – wie konstative Äußerungen – bloß beschreiben, sondern wirklichkeitskonstituierend sind, handelt es sich aber nicht um Wahrheitsbedingungen, die logisch-semantischen Kriterien entsprechen. Damit eine performative Äußerung gelingt, muss der Sprecher laut Austin – wie auch Foucault entsprechend referierte – innerhalb eines institutionellen Rahmens dazu berechtigt sein, diese Äußerung zu vollziehen.⁵⁷⁰ Zur Erinnerung sei ferner erwähnt, dass Austin als Beispiel Sätze wie „Ich eröffne die Sitzung“ nannte. Und für ihn stand fest, wenn die Person, welche einen solchen Satz sagt, nicht den Status des Vorsitzenden hat, dass er dann unwirksam sein wird.

Der wesentliche Unterschied zwischen performativen und parrhesiastischen Akten lag nun für Foucault darin, dass es sich bei der „parrhesia“ um eine politische Praxis handelte, mit der das Subjekt das Bestehende von einem Standort aus kritisierte, der offiziell nicht als legitim galt. Deshalb erfüllte dieses Subjekt keine der für performative Äußerungen erforderlichen Gelingensbedingungen. Ein parrhesiastischer Akt erhielt seine Berechtigung aus Foucaults Sicht aber durch ein besonderes Element: das Subjekt ging im parrhesiastischen Akt ein freies Bündnis mit sich selbst ein. „Alors que l'énoncé performatif définit un jeu déterminé où le statut de celui qui parle et la situation dans laquelle il se trouve

⁵⁶⁸ vgl.: ebd. / S.59 ff.

⁵⁶⁹ vgl.: ebd. / S.61 ff.

⁵⁷⁰ vgl.: ebd. / S.61

déterminent exactement ce qu'il peut et ce qu'il doit dire, il n'y a *parrêsia* que lorsqu'il y a liberté dans l'énonciation de la vérité, liberté de l'acte par lequel le sujet dit la vérité, et liberté aussi de ce pacte par lequel le sujet qui parle se lie à l'énoncé et à l'énonciation de la vérité. Et dans cette mesure-là, au cœur de la *parrêsia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on y trouve son courage.⁵⁷¹ Im Zentrum der „parrhesia“ befand sich nicht – wie bei einer performativen Äußerung – der institutionelle Status des Subjekts, sondern die persönliche Beziehung, die zwischen dem Sprecher und seiner Äußerung erkennbar war. Sie war es letztlich, die Rückschlüsse auf sein Ethos zuließ. Die Kritik, welche das Subjekt mittels eines parrhesiastischen Aktes zum Ausdruck brachte, konnte wirksam sein, da es diese durch seine Lebensweise existenziell begründete. Die existenzielle Legitimität bestand darin, dass das Subjekt Wahrhaftigkeit demonstrativ lebte.⁵⁷² Dabei scheute es – im Gegensatz zu denen, welche Autoritäten fürchteten – keinerlei Gefahren. Denn der Parrhesiast erwartete gewiß nicht, dass seiner Rede applaudiert wird, sondern er war sich durchaus bewusst, dass ihr keine Zustimmung widerfährt und sie vermutlich auf massive Ablehnung stößt. Somit war er kein herkömmlicher politischer Akteur, der auf propagandistischem Wege Mehrheiten hinter sich versammeln will und Massenbeifall benötigt. Doktrinäre Prahlerei war ihm fremd. Als ein unangepasster Einzelgänger gehörte der Parrhesiast jedoch auch nicht zur großen Zahl derer, welche die politischen Verhältnisse trotz ihrer Widrigkeit auf sich beruhen lassen, da sie den Einsatz zur Veränderung vermieden. Er gab sich im Gegenteil mit einer solchen Behaglichkeit nicht zufrieden. Denn das „parrhesia“ praktizierende Subjekt wich keiner Auseinandersetzung aus und es hatte keine Angst vor etwaigen Sanktionen. Im Extremfall war es sogar bereit, für das Kundtun seiner Überzeugungen das Leben zu opfern.

Aber mit der „kynischen parrhesia“ wurde Unbeugsamkeit und Kritik auf eine noch eindringlichere Weise zum Ausdruck gebracht, als das mit der oben beschriebenen parrhesia der Fall war, zu der sich ein Subjekt zwar aufrichtig entschloss und sein Leben entsprechend ausrichtete, ansonsten jedoch auch ein normaler Bürger in der Polis bleiben konnte. Die „kynische parrhesia“ war hingegen aus der Sicht Foucaults eine Unternehmung, bei der ein Subjekt permanent seine gesamte Existenz in die Waagschale warf.⁵⁷³ Die „kynische parrhesia“ war entschiedener als die „parrhesia“, welche auch der gut situierte Polisbürger

⁵⁷¹ ebd. / S.63

⁵⁷² Anleihen für Wahrhaftigkeit als einer ethischen Grundmaxime hatte Foucault auch bei Nietzsche gefunden, wie er eigens bemerkte (ebd. / S.64). Nietzsche, der durch seine Moralkritik vor allem die wirkungsmächtigen christlichen Werte zertrümmern wollte, sah in dem Subjekt, das auf die Möglichkeit eines wahrhaftigen Lebenswandels vertraute, eine praktische Antwort auf das Problem einer abgründigen Sinnlosigkeit, welches eintreten kann, wenn diese gewohnten Werte wegbrechen.

⁵⁷³ Foucault (2009) / S.215 ff.

wählen konnte, um seinen Unmut den Mächtigen an den Kopf zu schleudern. Denn die Standpauke des Kynikers war Bestandteil einer Haltung, die alle Bereiche seines Lebens umspannte. Um diesen Sachverhalt transparent zu machen, hilft es, wenn zunächst herausgestellt wird, welche Bedeutung das Symbolische für die Konstituierung von Machtverhältnissen in Foucaults Auseinandersetzung mit der „parrhesia“ einnahm.

Weil Foucault das historische Material zur „parrhesia“ mittels einer Diskussion von Austins Definition des Performativen aufbereite, ist in seinem Spätwerk wiederum eine deutliche Nähe zu Bourdieus Theorie symbolischer Machtbeziehungen erkennbar. In Kapitel 1.3 konnte eine Anschlussfähigkeit von Foucaults Machtdenken an Bourdieus Soziologie der symbolischen Macht gerade deshalb nachgewiesen werden, da beide Autoren eine vergleichbare Rezeption von Austins Sprachphilosophie betrieben haben. Der späte Foucault thematisierte nochmals die Annahme einer symbolischen Dimension von Macht. Diese Annahme hatte schon die „Analytik der Macht“ der 1970er Jahre ergänzt, ohne dass er sie zu einem separaten Analyseraster für Machtbeziehungen ausgearbeitet hatte. Nun konfrontierte Foucault seine Überlegungen zur symbolischen Beschaffenheit von Machtbeziehungen mit den Ergebnissen der „Genealogie der kritischen Haltung“, in der die Beschäftigung mit der „parrhesia“ schließlich den wichtigsten Platz einnahm. „Donc, il n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratique réelles – des pratiques analysables historiquement. Il y a une technologie de la constitution des soi qui traverse les systèmes symbolique tout en les utilisant. Ce n'est pas seulement dans le jeu des symboles que les sujet est constitué.“⁵⁷⁴ Bourdieus Konzept symbolischer Macht lässt sich auch auf Foucaults Analysen von historischem Material anwenden, die er als Genealoge der kritischen Haltung durchführte. Es sei daran erinnert, dass für Bourdieu symbolische Machtverhältnisse aufgrund von Anerkennung entstehen und sich erhalten, die Subjekte bestimmten Personen und Institutionen entgegenbringen.⁵⁷⁵ „Parrhesia“ kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als eine Handlung, durch die ein Bruch mit der symbolischen Ordnung vollzogen wird, indem z.B. ein Subjekt einer Person, die als Autorität gilt, unmissverständlich die Anerkennung entzieht. Obwohl der „parrhesiast“ kein autorisierter Sprecher war, traute er sich sogar, seine kritische Rede gegenüber der Obrigkeit schonungslos vorzutragen. Damit verwies er auf die Kontingenz der symbolischen Ordnung und setzte sie – im günstigsten Fall – augenblicklich in Bewegung. Allgemein handelte es sich beim parrhesiastischen Wahrsprechen also um eine Handlungsweise, die auf die

⁵⁷⁴ Foucault, Michel: *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in: Dits et écrits IV / S.628

⁵⁷⁵ vgl. dazu Kapitel 1.3

symbolische Struktur des Sozialen zielte und mit der im Endeffekt Freiheit in die erstarrten Verhältnisse hineingetragen werden sollte.

Ferner war jedoch die „kynische parrhesia“ mit einem Lebensentwurf verbunden, der nicht nur mit einer zeitweiligen politischen Aktion korrespondierte. Die Rede des Parrhesiasten stellte in der Regel ein kurzes und unerwartetes Störfeuer dar, das gewiß auch einen Brand auslösen konnte. Aber beim Kyniker war es seine Gesamterscheinung, die eine stetige Bedrohung für die symbolische Ordnung darstellte. Er begab sich mit seinem Verhalten und äußerem Erscheinungsbild in eine fortwährende Opposition, da er glaubte, mit der öffentlichen Manifestation seines Lebens die Wahrheit bezeugen zu können. Darüber gibt eine historisch dichte Beschreibung markanter Merkmale des Kynismus Aufschluss, die Foucault unterbreitet hatte, bevor er diese nochmals im Detail – wie in Kapitel 3.3 deutlich wurde – mittels Schilderungen von Auftritten Diogenes´ im weiteren Verlauf der Vorlesungen über den Mut zur Wahrheit aufscheinen ließ.⁵⁷⁶ Es zeigte sich dabei, dass die Lebensform des Kynikers eine unaufhörliche Inszenierung der Wahrheit war. Sein Kleidungsstil, seine Art zu sprechen und sich zu bewegen, also im Prinzip seine ganze Existenz sollte als eine Geste der Wahrheit fungieren, um die symbolische Ordnung zu zermürben und gegebenenfalls punktuell einzureißen. Dazu demonstrierte der Kyniker vor allem, dass er keineswegs seine Daseinsberechtigung als abhängig von der Wertschätzung anderer begreift und kein Problem damit hat, sich außerhalb sozialer Akzeptabilität zu befinden. Er legte im Gegenteil eine kontinuierliche Respektlosigkeit an den Tag, die als eine Strategie zur symbolischen Manipulation aufgefasst werden kann. Denn das Verhalten des Kynikers war häretisch, da es eine ätzende Herabwürdigung und heftige Verachtung der etablierten symbolischen Güter darstellte. Manchmal konnte dies sogar bis zu Akten gehen, die beinahe schon die Grenze von symbolischer zur physischen Gewalt überschritten. Bei diesem dramatischen Spiel mit dem Symbolischen nutzte der Kyniker auch die Suggestivkraft präverbaler und präreflexiver Kommunikationsformen wie Gebärden und

⁵⁷⁶ vgl. dazu folgenden Textauszug: „Cette expression *`marturôn tês alêtheias`* (être le témoin de la vérité) est tardive, mais je crois qu'on peut la retenir pour caractériser au fond ce qu'a été le cynisme pendant toute l'Antiquité, et sans doute ce que sera cette espèce de cynisme que l'on peut trouver tout au long de l'histoire de l'Occident, à travers différents profils. Martyr de la vérité entendu au sens de *`témoin de la vérité`*: témoignage qui est donné, manifesté, authentifié par une existence, une forme de vie au sens le plus concret et le plus matériel du terme, témoignage de vérité donné par et dans le corps, l'habillement, le mode de comportement, la manière d'agir, de réagir, de se conduire. Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c'est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou encore: la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie. La vraie vie comme vie de vérité. Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui a été pratique par le cynisme, depuis son émergence qu'on peut situer au IV^e siècle dans la période hellénistique, et qui va se poursuivre, au moins jusqu'à la fin de l'Empire romain et – je voudrais le montrer – bien au-delà. Exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité, c'est cela qui est au noyau du cynisme“ (Foucault (2009) / S.160).

Bekleidung. Es kam deshalb oft dem Schneiden drastischer und karnevalesker Grimassen gleich, wenn er diese Grenzübertritte praktizierte. Möglich wurde ihm diese außergewöhnliche Lebenseinstellung letztlich, weil er sich selbst bedacht führte. Besonders hatte der Kyniker es gelernt, seine Bedürfnisse auf ein Mindestmaß zu reduzieren, um dadurch ein Höchstmaß an Autarkie zu erreichen.

Resümee und Ausblick

Die Analyse von Foucaults Suchbewegung nach Kritikformen zeigte, dass es ihm um mehr als nur eine herkömmliche wissenschaftliche Karriere ging. Zumal er seit Beginn der 1970er Jahre nie gleichgültig gegenüber dem Praxisbezug seines Denkens war. Im Gegenteil beabsichtigte Foucault, den für viele Akademiker typischen Bruch zwischen Theorie und Praxis auf eine direkte Weise aufzuheben, indem er Philosophie und Leben nicht trennte. Nietzsche, dessen Vorbildfunktion für Foucault als maßgeblich zum Verständnis seines Denkens vorausgesetzt worden ist, hatte diese besondere Praxis des Philosophierens einmal deutlich charakterisiert. Exzentrisch bemerkte der Moralgenealoge: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was `rein geistige` Probleme sind“.⁵⁷⁷

Auch Foucaults Auseinandersetzung mit dem Machtthema, die seine Suche nach legitimen Kritikformen begleitete, kann als autobiographisch gelten. Denn es waren stets politische Probleme, die Foucault persönlich affizierten und schließlich dazu veranlassten, das experimentelle Projekt einer „Analytik der Macht“ voranzutreiben. Diese Form des Arbeitens unterscheidet sich markant von einem professoralen Stil, wie ihn etwa der Soziologe Niklas Luhmann pflegte. Luhmanns Überlegungen zur Macht sind in erster Linie theoretischer Natur gewesen und gehören zu einer groß angelegten Gesellschaftstheorie, die er in der Abgeschiedenheit des westfälischen Bielefelds mit seinem berühmten Zettelkasten entworfen hat.⁵⁷⁸ Foucault hingegen reagierte mit dem Konzipieren von Analyserastern für Machtverhältnisse unmittelbar auf zeitgenössische politische Umstände und kritisierte das etablierte Machtdenken vor allem, weil es keine effektiven Hilfsmittel für den politischen Kampf besaß. Wegen dieser ungewöhnlichen Ausrichtung seiner Arbeit mangelte es Foucault aber nicht an grundlagentheoretischer Kompetenz. Vielmehr konnte entgegen der Behauptungen seiner Kritiker herausgearbeitet werden, dass Foucault in dieser Hinsicht sehr innovativ war. Denn Foucault entwickelte seine Analyseraster für Macht mit historischem Material. Darüber hinaus nutzte er das Praxiswissen der Sophisten, Nietzsches Leib- und Kunstphilosophie sowie Austins Sprachtheorie, um Antworten auf die ihn drängende Frage

⁵⁷⁷ Nietzsche: *Nachlaß 1880-1882* / S.170

⁵⁷⁸ Bezüglich des Antritts seiner Professur bemerkte Luhmann: „Bei meiner Aufnahme in die 1969 gegründete Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld fand ich mich konfrontiert mit der Aufforderung, Forschungsprojekte zu benennen, an denen ich arbeite. Mein Projekt lautete damals und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre; Kosten: keine“ (Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1998 / S.11). Luhmann begann sich im selben Zeitraum wie Foucault mit Macht zu beschäftigen (vgl. dazu Luhmanns ersten Text zum Machtthema: Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht : Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 16, 1969 / S.149-170). Und in den folgenden Jahren wurde das Machtthema eine feste Komponente in Luhmanns soziologischer Theoriebildung.

nach der Funktionsweise von Macht zu geben. Festzuhalten bleibt demnach: Gerade weil Foucault Theorie und Praxis verknüpfte, gelang es ihm überzeugend, grundsätzliche Problemstellungen auf dem Gebiet der Machttheorie – wie die von Heteronomie oder Autonomie des Subjekts – zu lösen.

Ebenso konnte die besonders von Habermas und dessen Schüler Honneth lancierte These, Foucaults politisches Denken der 1970er Jahre stehe auf einer Linie mit Schmitts Dezisionismus, einer ernsthaften Lektüre nicht standhalten. Vielmehr hat sich herausgestellt, dass Habermas' Foucault-Deutungen stellenweise als effekthascherisch zu verstehen sind, da er auf einer politischen Konjunkturwelle reitet und nicht gerade eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit Foucaults Schriften fördert. Durch die philosophie-historische Aufarbeitung der Habermas-Foucault-Debatte ist jedoch der tatsächliche Standort von Foucaults politischem Denken der 1970er Jahre erkennbar geworden. Mit dem Parteiergreifen für den „historisch-politischen Diskurs“, der aus der antiken Sophistik hervorging, befand sich Foucault in der rhetorisch-sophistischen Tradition. Deshalb war es möglich, Parallelen zwischen seinem Denken und Rancières radikalem Entwurf von Demokratie hervorzuheben. Zwar sah Foucault seit 1977 zunehmend ein, dass sein politisches Denken sich nicht gänzlich vom „philosophisch-juridischen Diskurs“ emanzipiert hatte, da es selbst auf die Repetition formal-rechtlicher Denkmuster angewiesen blieb. Aber mit seiner Kritik an der Doktrin und Wirkungsmacht dieses Diskurses, der von Habermas nach wie vor unbeirrt repräsentiert wird, konnte er auf ein Dauerproblem in westlichen liberalen Rechtsstaaten verweisen. Denn die demokratische Öffentlichkeit, für deren Lebendigkeit das harte Wortgefecht ein Gradmesser ist, läuft oft Gefahr, zu verflachen und durch eine Willensbildung von `oben nach unten´ zu funktionieren. Daher keimt gegenwärtig auch die Diskussion um das Politische auf, welche Foucault – wie sichtbar wurde – durch die Rehabilitierung der rhetorisch-sophistischen Praxis in den 1970er Jahren antizipiert hat.⁵⁷⁹ Folglich kann Foucaults politisches Denken Habermas' diskursethischen Vorstellungen von Demokratie keineswegs untergeordnet werden.

⁵⁷⁹ Dass es sich bei dieser Diskussion nicht um ein realitätsfernes Sinnieren innerhalb der politischen Philosophie handelt, beweist die Studie von Thomas Leif über den Zustand der deutschen Politik. Gestützt auf langjährige Beobachtung, Insider-Berichte und unveröffentlichte Dokumente diagnostiziert Leif bezüglich des Innenlebens der Volksparteien: „Ausgeklammerte, verschobene und verdrängte Konflikte werden in Kauf genommen, auch weil die Ergebnisse öffentlich geführter Debatten in der Mediendemokratie als ein unkalkulierbares Risiko eingeschätzt werden. Fast alle führenden Politiker haben die größte Angst vor `wilden offenen Debatten´, deren Ende sie nicht kalkulieren können. Für diese Erkenntnis lassen sich durchaus Argumente finden. Bequemlichkeit, Konfliktvermeidung, Entlastung von Widersprüchen erscheinen so auf der vermeintlichen Haben-Seite. Auf der Soll-Seite steht dafür aber ein hoher Preis: der Verzicht auf programmatische Klärung wichtiger Grundsatzfragen, die Verhinderung der Basisbeteiligung und – in der Konsequenz – der Abschied vom Diskurs“ (Leif, Thomas: *Angepasst und ausgebrannt : Warum Deutschland der Stillstand droht*, München, 2009 / S.250).

Als Foucault im Jahr 1978 mit dem Vortrag *Qu'est-ce que la critique?* Kants Beantwortung der Frage 'Was ist Aufklärung?' aufgriff, begann er, eine „Genealogie der kritischen Haltung“ durchzuführen. Es wurde evident, dass er sich damit auf die Suche nach Möglichkeiten begab, das Politische jenseits von juristischen Kategorien zu denken. Foucault plädierte nicht mehr nur für eine rhetorische Gewandtheit des politischen Subjekts, das sich unter Berufung auf ein asymmetrisches Rechtsprinzip gegenüber den Ausschlussmechanismen der Institutionen zur Wehr setzt, die ihre Legitimität aus dem „philosophisch-juristischen Diskurs“ beziehen. Indem Foucault das Denken des Politischen anhand der Unterscheidung zwischen dem „philosophisch-juristischen Diskurs“ und dem „historisch-politischen Diskurs“ aufgab, entstand eine andere Auffassung von politischer Subjektivierung. Im Mittelpunkt von Foucaults Aufmerksamkeit stand nun die Selbstbeziehung des politischen Subjektes. Foucault betonte generell in diesem Kontext, dass sich das kritisch tätige Subjekt einem ständigen Prozess der Selbstvergewisserung aussetzt. Es erkennt seine Lage, welche von den Machtbeziehungen bedingt wird, in denen es unweigerlich steckt. Das kritik übende Subjekt bringt seine Einsichten und Überzeugungen couragiert zum Ausdruck. Es hat sie gewonnen aus der Auseinandersetzung mit sich selbst auf der Basis vergangener und gegenwärtiger Verwicklungen. Und insbesondere ist deutlich geworden, dass Foucault in seinen Vorlesungen über den Kynismus eine Form von Subjektivität präsentierte, durch welche er in die Nähe von Stirners und Jüngers Denken über die politische Auflehnung des Einzelnen rückte. Eine Reduktion von Foucaults Spätwerk auf eine harmlose Philosophie der Lebenskunst, die auf dem Buchmarkt in der Ratgeber-Sparte vertrieben werden kann, ist deshalb nicht angebracht.

Dieser Befund wird ferner bestätigt, wenn man mit Blick auf die gegenwärtigen Kommunikationsverhältnisse in der Bundesrepublik die Frage aufwirft, ob der politische Subjektbegriff, den Foucault zuletzt verfocht, noch zeitgemäß ist? Davon kann ausgegangen werden. Denn es hat unter Umständen enorme existentielle Folgen, in der Öffentlichkeit gesondert Kritik anzubringen. Laut Norbert Bolz liegt die Ursache für diese eingeschränkte Meinungsäußerungsfreiheit in der öffentlichen Meinung, welche durch die Massenmedien produziert wird. Demgemäß ist die öffentliche Meinung nicht – wie es nach dem liberalen Prinzip eigentlich der Fall sein sollte – das Ergebnis rationaler Diskussion. „Politisch betrachtet wäre das Eingeständnis fällig, dass die moderne Demokratie den Konformismus begünstigt. Und technisch gesehen ist er ein Effekt der Massenmedien. Sehen wir näher zu. Je besser die Massenmedien die öffentliche Meinung organisieren, desto wahrscheinlicher wird es, dass sich die meisten Menschen in ihrem Urteil über die Meinung der meisten

Menschen irren. Dieser Irrtum potenziert sich dann in der öffentlichen Meinung über die öffentliche Meinung. Wenn sich aber die Mehrheit über die Mehrheit täuscht, muss dem eine Angstdynamik zugrunde liegen, die so alt ist wie die Demokratie: die Angst von der Mehrheit geächtet zu werden. Öffentliche Meinung ist also nicht das, was die Leute meinen, sondern das, was die Leute meinen, `dass es die Leute meinen´.⁵⁸⁰ Von der öffentlichen Meinung geht ein Konformitätsdruck aus und weil die Bürger fürchten, isoliert zu werden, passen sie sich gemeinhin mit ihrer Meinungsäußerung an. Es ist schließlich dieser Wirkungszusammenhang von Freiheit der Meinung, sozialer Anerkennung oder Ausgrenzung, weshalb besonders Foucaults letzte Vorlesungen über den Kynismus hinsichtlich der Frage nach politischer Kritik in der Gegenwart bedeutend sind.

Denn zum einen hat Foucault mit seinen plastischen Schilderungen den „Kyniker“ als eine Grenzfigur modelliert, die eine Vorbildfunktion haben kann. Der „Kyniker“ erscheint vor allem als ein politisches Subjekt, das integer sein Leben führt und mit kühnem Zorn in Tabuzonen einbricht. Wer sich auf Foucaults Vorlesungen über den Kynismus einlässt, wird unwillkürlich dazu angeregt, über die eigene Risikobereitschaft in der Öffentlichkeit nachzudenken. Ob er im Endeffekt tatsächlich das Kundtun seiner Meinung über eine bestimmte soziale und finanzielle Sicherheit stellt, hängt aber ganz davon ab, ob er selbst den „Mut zur Sezession“⁵⁸¹ aufbringt.

Zum anderen ist es gerade der Aspekt, dass die kynische Aktion eine mutige Entschlossenheit voraussetzt, welcher sie signifikant von der Kritik unterscheidet, die längst zum Inventar der bundesdeutschen Öffentlichkeit gehört. Bolz merkt ferner an, dass heute „`kritisches Bewusstsein´ ein Modeartikel“ ist, „den man auf dem Markt der Massenmedien kaufen kann.“⁵⁸² In diesem Kontext verweist Bolz auf Martin Walser, der „schon vor Jahren

⁵⁸⁰ Bolz, Norbert: *Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins*, in: Merkur : Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10, Jg. 65, 2011 / S.781

Bolz entwickelt diese Überlegungen mit Rückgriff auf die Theorie der Schweigespirale von Elisabeth Noelle-Neumann, wie er an anderer Stelle darlegt (vgl. dazu: Bolz, Norbert: *Die ungeliebte Freiheit : Ein Lagebericht*, München, 2010 / S.85). Noelle-Neumann wiederum bildete ihre Theorie, indem sie die Geistesgeschichte nach Ausführungen zum Phänomen `öffentliche Meinung´ durchkämmte, sozialpsychologische Experimente zur Isolationsangst auswertete und das Meinungsklima in Wahlkämpfen analysierte. Nach Noelle-Neumann entsteht eine Schweigespirale, wenn eine Vielzahl von Menschen glaubt, dass ihre persönliche Meinung von der Mehrheit nicht akzeptiert wird und auf die Äußerung ihrer scheinbar gegenteiligen Ansicht verzichtet, da sie die soziale Exklusion fürchtet. Die Theorie der Schweigespirale ist jedoch im Unterschied zu Bolz´ Essay über den gegenwärtigen Konformismus weniger politisch motiviert, deshalb bringt Noelle-Neumann wesentlich mehr Verständnis für die Menschen auf, die nicht anecken wollen: „Sympathie werden wir für die soziale Natur des Menschen wohl nicht empfinden, aber verstehen sollten wir sie, um nicht ungerecht gegenüber dem Mitläufer zu sein“ (Noelle-Neumann, Elisabeth: *Die Schweigespirale : Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, München, 2001 / S.VIII).

⁵⁸¹ Botho Strauß gebraucht diese eindringliche Wendung in seinem skandalumwitterten Essay *Anschwellender Bocksgesang*, um für den „Einzelgänger“ zu plädieren, der sich vom „Mainstream“ abkehrt (Strauß, Botho: *Anschwellender Bocksgesang*, in: Der Spiegel, Nr. 6, 1993 / S.206).

⁵⁸² Bolz (2011) / S.783

in seiner Rede über die ‚Banalität des Guten‘ das Genre der kritischen Sonntagsrede bloßgestellt“ habe.⁵⁸³ Und daraus schlussfolgert Bolz: „Nichts scheint in unserer Gesellschaft natürlicher als Kritik an der Gesellschaft.“ Wie aber konnte dies geschehen? Es ist dem Siegeszug der Kulturrevolutionäre geschuldet.⁵⁸⁴ Seither ist jene Kritik regelrecht willkommen, welche den Maßgaben der „Political Correctness“ gehorcht. Diese Kritik erschöpft sich im Sympathisieren mit wirklichen oder vermeintlichen Opfern, in Betroffenheitsallüren und dem Reden über die moralische Minderwertigkeit anderer. Mit anderen Worten: Politisch korrekte Kritik tritt immer im Gewand eines demonstrativen Moralismus auf.

Die „Political Correctness“ – bei der es sich wohlgerne um einen US-Import handelt – füllt für die Linke in ihrem Kampf um kulturelle Hegemonie eine ideologische Lücke, die nach dem Ende des Kalten Krieges gerissen wurde.⁵⁸⁵ Daher verstehen sich die Anhänger der „Political Correctness“ nicht wie die Emanzipationsbewegungen alter Prägung als Wegbereiter eines klassengerechten sozialistischen Humanismus. Vielmehr wollen sie einen moralischen Universalismus der Menschenrechte global verwirklichen. Deshalb sind alle Grenzen und Unterscheidungen innerhalb der sozialen Welt der „Political Correctness“ ein Dorn im Auge. Diese stellen aus ihrem Blickwinkel nur „uneigentliche vorläufige Verwirklichungen des Menschlichen“ dar.⁵⁸⁶ Denn das Evolutionsziel, der normative Endzustand, den es für die „Political Correctness“ zu erreichen gilt, heißt ‚Menschheit‘. Mit diesem Ausdruck ist jedoch nicht das biologische Gattungswesen als additive Summe aller

⁵⁸³ ebd. / S.783

⁵⁸⁴ Die sich abzeichnende linke Dominanz, welche in den 1970er Jahren zunächst im Medien- und Bildungsbetrieb zu beobachten war, hat der Soziologe Helmut Schelsky schon damals ausführlich beschrieben. Schelsky erbrachte den Nachweis, wie als Folge der 68er-Revolution eine „Kaste der Sinnvermittler“ entstand, die vor allem über Ideologieproduktion und -verbreitung Strukturen geschaffen hat, die sie begünstigen (vgl.: Schelsky, Helmut: *Die Arbeit tun die anderen : Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen, 1975). Heute manifestiert sich das erfolgreiche Wirken der Kulturrevolutionäre einerseits in Gestalt des mächtigen grünpolitischen Milieus. Andererseits ist es fortgesetzt im Journalismus und somit allgemein in der politisch-medialen Öffentlichkeit spürbar. Denn viele Meinungsmacher, die als Studenten geistes- und sozialwissenschaftlicher Fächer oft unter dem Einfluss kulturrevolutionärer Hochschullehrer standen und mit deren Gedankengut sympathisieren, besetzen das journalistische Berufsfeld. Wie sich dies in der politischen Präferenz deutscher Journalisten widerspiegelt, belegt eine aktuelle Studie des Instituts für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft der Freien Universität Berlin. Der zufolge schätzen sich Politikjournalisten selbst „auf einer rechts-links-Skala etwas links von der Mitte ein und das Medium, bei dem sie tätig sind, etwas mehr rechts als ihre eigene Position“ (Lünenborg, Magreth u. Berghofer, Simon: *Politikjournalistinnen und -journalisten : Aktuelle Befunde zu Merkmalen und Einstellungen vor dem Hintergrund ökonomischer und technologischer Wandlungsprozesse im deutschen Journalismus*, Berlin, 2010 / S.13).

⁵⁸⁵ vgl.: Furth, Peter: *Kategoriell zur Political Correctness*, in: Grenzgänge : Liber amicorum für den nationalen Dissidenten Hans-Dietrich Sander / hrsg. von Heiko Luge, Graz, 2008 / S.82
Eingehender erläutert Furth diesen zeitgeschichtlichen Vorgang wie folgt: „Konzentrierte sie [die Political Correctness] sich in den USA noch hauptsächlich auf die formale Seite der linguistischen Agitation, so wurde sie in Deutschland alsbald inhaltlich betrieben und ideologisch an den Tabus des Antifaschismus und des Antirevisionismus ausgerichtet. Was sie seitdem am haßvollsten verfolgt, ist die Voreingenommenheit für das Eigene“ (ebd. / S.82 (Ergänzung von A.F.))

⁵⁸⁶ ebd. / S.76

Menschen gemeint. Es handelt sich indes um die Bezeichnung für ein gedankliches Konstrukt, das der „Political Correctness“ zur Einrichtung einer weltweiten Form des Sozialen dient, in der eine schrankenlose Akzeptanz vorherrschen soll. Die „Political Correctness“ forciert letztlich die vollständige Überwindung von Differenzen zwischen Völkern, Kulturen, Religionen oder Geschlechtern, die aus ihrer Sicht nur aufgrund mangelnder Einsicht existieren.

Indem aber die „Political Correctness“ derart „Sein und Sollen“ identifiziert oder „das Sollen als das wahre Sein“ versteht, weist sie auch ein Wesensmerkmal klassisch linker Ideologie auf.⁵⁸⁷ Und es ist schließlich dieser ideologische Hintergrund, vor dem sich die politisch Korrekten als genuine Anwälte von Unterdrückten und Opfern gebärden. Dabei verstricken sie sich jedoch in einen fatalen Widerspruch. Um nämlich von der möglichen Realisierbarkeit ihrer Ziele ausgehen zu können, ist die „Political Correctness“ auf eine anthropologische Hilfhypothese angewiesen: die „alte humanitäre Grundüberzeugung `der Mensch ist von Natur aus gut´, was meint, der Mensch ist seinem Wesen nach auf ein friedliches Miteinander angelegt.“⁵⁸⁸ Gerade weil die „Political Correctness“ aber dieses Menschenbild in der politischen Auseinandersetzung für sich reklamiert, wird ihre Paradoxie offenkundig. Denn treffen die Verfechter der „Political Correctness“ auf Andersdenkende, dann greifen sie auf eine Kategorie zurück, die der humanitären Idee ihrem Selbstverständnis nach eigentlich fremd ist: die des Feindes. Das heißt, dass die „Political Correctness“ ihr widerstreitende Befunde und jene, die sie äußern, als „menschenfeindlich“ brandmarkt.

Wegen dieser rigorosen Vorgehensweise, die für „Gesinnungsethiker“⁵⁸⁹ typisch ist, kann laut Bolz gar die beste Definition der „Political Correctness“ avant la lettre in Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* gefunden werden: „Political Correctness“ als „die Auferstehung der Tugend in politischer Gestalt, das Wieder-möglich-werden eines Moralbonzentrums sentimental-terroristisch-republikanischer Prägung, mit einem Worte: die Renaissance des Jakobiners.“⁵⁹⁰ Es scheint, als wollte Bolz seine These nur provokant

⁵⁸⁷ ebd. / S.81

⁵⁸⁸ ebd. / S.80

⁵⁸⁹ In seinem fulminanten Vortrag *Politik als Beruf* hat Max Weber zwischen „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“ im Bereich politischen Handelns unterschieden. Während der „Gesinnungsethiker“ sich hitzköpfig an abstrakten Inhalten orientiert, die vorgeben, für ein absolut Gutes zu stehen, nimmt der „Verantwortungsethiker“ stets die konkrete Besonderheit einer Situation in den Blick. Er bedenkt auch die Folgen seines Tuns, da er nicht verdrängt, dass sie ihm angelastet werden können. Der „Gesinnungsethiker“ fühlt sich hingegen nur „verantwortlich“ dafür, „daß die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protests gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen“ (Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919*, Tübingen, 1994 / S.80).

⁵⁹⁰ Bolz (2010) / S.92

zuspitzen. Tatsächlich lässt sich aber feststellen, dass die „Political Correctness“ mittlerweile über ein ganzes Arsenal von Bezeichnungen verfügt, mit denen sie ihre Kontrahenten diffamiert und ins gesellschaftliche Abseits drängt. Die soziale Ächtung des Andersdenkenden ersetzt für die politisch Korrekten quasi die Guillotine.⁵⁹¹ Dabei beschränken sie sich allerdings nicht auf moralische Verurteilungen, sondern bedienen sich auch einer Pseudo-Psychiatrie. Denn Menschen, die sich gegen die von der „Political Correctness“ induzierten Änderungen sperren, sind aus ihrer Perspektive nicht nur böse, sondern „obendrein geisteskrank. Es spricht Bände, welche erstaunliche Karriere das Wort `Phobie´ gemacht hat, das in früheren Zeiten nur auf krankhafte Angstzustände angewendet wurde, heute aber auf so merkwürdige `Krankheiten´ wie Homophobie, Xenophobie und Islamophobie.“⁵⁹²

Gegenwärtig hat die „Political Correctness“ gewissermaßen die Form dessen angenommen, was Foucault 1970 in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France als „diskursive Polizei“ einstufte. Er konstatierte dort mit Blick auf die westlichen Gesellschaften, die sich als liberal und demokratisch verstehen: „Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'exclusion. La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'interdit. On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle: on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille complexe qui ne cesse de se modifier.“⁵⁹³ Als historisch versierter Philosoph wusste Foucault, dass die Meinungsfreiheit der Willkür von Deutungsmächten unterliegt. Denn wer die Deutungshoheit besitzt, legt fest, worin ein Meinungsdelikt besteht. Und Foucault hat in seiner „Analytik der Macht“ ausreichend eruiert, inwiefern dabei auch Methoden der Kriminalisierung und Pathologisierung zum Einsatz kommen. Ferner war Foucault die Tatsache bekannt, dass einstige Tabubrecher zu neuen Tabumächten mutieren können. Es ist

⁵⁹¹ vgl. dazu: Kleine-Hartlage, Manfred: *Die liberale Gesellschaft und ihr Ende : Über den Selbstmord eines Systems*, Schnellroda, 2013 / S.118 ff.

⁵⁹² ebd. / S.97

Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch, dass es Sozialwissenschaftler und Politiker – also keine ausgewiesenen Psychiater – sind, die mit Phobie-Diagnosen hantieren (vgl.: ebd. / S.97 ff.). Dieser Umstand vermittelt einen Eindruck von der Willkürlichkeit des Gebrauchs beziehungsweise der politischen Instrumentalisierung solcher Phobie-Wörter. Insbesondere was die sogenannte „Islamophobie“ anbelangt, lassen sich sogar totalitäre Tendenzen erkennen, worauf Pascal Bruckner aufmerksam macht: „On le sait, depuis les régimes totalitaires, les langues, elles aussi, contractent des maladies qui peuvent les corrompre. `Islamophobie´ fait partie de ces mots toxiques qui brouillent le vocabulaire et le dénaturant” (Bruckner, Pascal: *L'islam doit être critique*, in: *Le Monde*, 31.10.2013).

⁵⁹³ Foucault (1971) / S.11 (Hervorhebung im Orig.)

oft eine resolute Minderheit, die eine Situation strategisch nutzt und der unstrukturierten Mehrheit ihre Ansichten oktroyiert.

Weil solche Umkehrungen stattfinden können, hielt sich Foucault mit inhaltlichen Zielvorgaben für politische Kritik zurück und rief stattdessen mit seinen letzten Vorlesungen über den „Kynismus“ generell zum freigeistigen Dissidententum auf. Angesichts von ideologischen Landnahmen, die jederzeit heraufziehen können und mittels derer die Gesellschaft insgesamt umgebaut werden soll, sah Foucault im „Kyniker“ einen gesinnungsabholden Solitär, der sich politischen Indoktrinationen widersetzt. Deshalb wird auch heute ein Kritiker, der sich an Foucaults eindrucksvoller Typisierung des Kynismus orientiert, vorrangig das Gesetz seines Handelns nicht aus der Hand geben. Ein zeitgenössischer Kyniker geht keineswegs in der präparierten Rolle des Staatsbürgers auf, da er sich nicht von Informationen beeinflussen lässt, die ihm die politisch-mediale Klasse empörungsgerecht zubereitet hat. Seine Kritik ist bar jeder Anbiederung und Heuchelei. Sie ist ein wahrhaftiges Bekenntnis und somit ein Gestus, der aufrüttelt.

Literaturverzeichnis

Monographien von Foucault

Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969

Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961

Foucault, Michel: *Maladie mentale et psychologie*, Paris, 1954

Foucault, Michel: *Les mots et les choses*, Paris, 1966

Foucault, Michel: *Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical*, Paris, 1963

Foucault, Michel: *Le souci de soi*, Paris, 1984

Foucault, Michel: *Surveiller et punir*, Paris, 1975

Foucault, Michel: *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984

Foucault, Michel: *La volonté de savoir*, Paris, 1976

Die folgenden Texte, Vorlesungen und Interviews von Foucault stammen aus den vier *Dits et écrits* Bänden, die 1994 in Paris erschienen sind:

Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: *Dits et écrits III*

Foucault, Michel: *Entretien avec Michel Foucault*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Espace, savoir et pouvoir*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Une esthétique de l'existence*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Foucault*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Les intellectuels et le pouvoir*, in: *Dits et écrits II*

Foucault, Michel: *L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, in: *Dits et écrits II*

Foucault, Michel: *Interview de Michel Foucault*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *Inutile de se soulever?*, in: *Dits et écrits III*

Foucault, Michel: *Les mailles du pouvoir*, in: *Dits et écrits IV*

Foucault, Michel: *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, in: *Dits et écrits II*

- Foucault, Michel: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: Dits et écrits II
- Foucault, Michel: *La philosophie analytique de la politique*, in : Dits et écrits III
- Foucault, Michel: *Philosophie et psychologie*, in: Dits et écrits I
- Foucault, Michel: *Polémique, politique et problématisations*, in: ders.: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Politique et éthique : une interview*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Pouvoirs et stratégies*, in: Dits et écrits III
- Foucault, Michel: *Préface à l'histoire de la sexualité*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Qu'est-ce que les Lumières?*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in: Dits et écrits I
- Foucault, Michel: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, in: Dits et écrits III
- Foucault, Michel: *Le retour de la moral*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Sexualité et pouvoir*, in: Dits et écrits III
- Foucault, Michel: *Sexualité et solitude*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Le souci de la vérité*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Structuralisme et poststructuralisme*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Le sujet et le pouvoir*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Sur les façons d'écrire l'histoire*, in: Dits et écrits I
- Foucault, Michel: *Sur la justice populaire : Débat avec les maos*, in: Dits et écrits II
- Foucault, Michel: *Sur la sellette*, in: Dits et écrits II
- Foucault, Michel: *Table ronde du 20 mai 1978*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *La technologie politique des individus*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *Vérité, pouvoir et soi*, in: Dits et écrits IV
- Foucault, Michel: *La vérité et les formes juridiques*, in: Dits et écrits II
- Foucault, Michel: *What is Enlightenment ? ('Qu'est-ce que les Lumières?')*, in: Dits et écrits IV

Die folgenden Texte, Vorlesungen und Interviews von Foucault sind separat erschienen:

Caruso, Paul: *Gespräch mit Michel Foucault*, in: Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt, 1996

Foucault, Michel: *Le Courage de la vérité : Le Gouvernement de soi et des autres II*, Paris, 2009

- Foucault, Michel: *Dispositive der Macht : Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin, 1978
- Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit : Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin, 1996
- Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*, Paris, 1997
- Foucault, Michel: *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, 2008
- Foucault, Michel: *L'herméneutique du sujet*, Paris, 2001
- Foucault, Michel: *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France 1970-1971*, Paris, 2011
- Foucault, Michel: *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France 1978.1979*, Paris, 2004b
- Foucault, Michel: *L'ordre du discours*, Paris, 1971
- Foucault, Michel: *Qu'est-ce que la critique?*, in: Bulletin de la Société française de Philosophie, LXXXIV, 1990
- Foucault, Michel: *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, 2004a

Sonstige Literatur:

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., 2003
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a.M., 1955
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, 2006
- Aristoteles: *Poetik*, Stuttgart, 1984
- Aristoteles: *Sophistische Widerlegungen*, Leipzig, 1948
- Austin, John L.: *Performative Äußerungen*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, 1986
- Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 1989
- Badiou, Alain: *Conditions*, Paris, 1992
- Becker, Hartmuth: *Die Parlamentarismus Kritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas*, Berlin, 1994
- Beckermann, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem*, in: *Enzyklopädie Philosophie* (1993)
- Bedorf, Thomas: *Das Politische und die Politik : Konturen einer Differenz*, in: *Das Politische und die Politik* / hrsg. von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, Frankfurt a.M., 2010
- Behler, Ernst: *Nietzsches Studium der griechischen Rhetorik nach der KGW*, in: *Nietzsche-Studien* (Band 27) / hrsg. von Günter Abel u.a., Berlin, 1998
- Benveniste, Emile: *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1974
- Berrendonner, Alain: *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, 1981
- Biebricher, Thomas: *Selbstkritik der Moderne : Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt a.M., 2004
- Boltanski, Luc: *Soziologie und Sozialkritik*, Frankfurt a.M., 2010

- Bolz, Norbert: *Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins*, in: Merkur : Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10, Jg. 65, 2011
- Bolz, Norbert: *Die ungeliebte Freiheit : Ein Lagebericht*, München, 2010
- Bourdieu, Pierre: *Der Beruf der Wissenschaft und die soziale Bewegung*, in: ders.: Gegenfeuer, Konstanz, 2004
- Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire*, Paris, 1982
- Bourdieu, Pierre: *Choses dites*, Paris, 1987
- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a.M., 1987
- Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*, Paris, 1997
- Bourdieu, Pierre: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, 1988
- Bourdieu, Pierre: *Le plaisir de savoir*, in: Le Monde, 27.06.1984
- Bourdieu, Pierre: *Le sens pratique*, Paris, 1980
- Bourdieu, Pierre: *Rede und Antwort*, Frankfurt a.M., 1992a
- Bourdieu, Pierre: *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, 1992b
- Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität : Foucault als Historiker*, Köln, 1998
- Bröckling, Ulrich u. Feustel, Robert: *Einleitung: Das Politische denken*, in: Das Politische denken (2010)
- Bruckner, Pascal: *L'Islam doit être critique*, in: Le Monde, 31.10.2013
- Bublitz, Hannelore: *Pierre Bourdieu*, in: Foucault-Handbuch : Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2008
- Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg, 1986
- Buchstein, Hubertus u. Nullmeier, Frank: *Die Postdemokratie-Debatte*, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Heft 4, 2006
- Canguilhem, George: *Das Normale und das Pathologische*, München, 1974
- Callewaert, Staf: *Bourdieu, Critic of Foucault : The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy*, in: Theory, Culture & Society, Vol. 23, 6, 2006
- Caruso, Paul: *Gespräch mit Michel Foucault*, in: Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt, 1996
- Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918
- Charim, Isolde: *Die Trümmerfrau der deutschen Philosophie*, in: taz, 18.07.2009
- Cohen, Jean L. u. Arato, Andrew: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, 1992
- Complexio Oppositorum : Über Carl Schmitt* / hrsg. von Helmut Quaritsch, Berlin, 1988
- Courtois, Stéphane u.a.: *Schwarzbuch des Kommunismus : Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, 1998
- Crouch, Colin: *Post-Democracy*, Cambridge, 2004
- Critique and Power : Recasting the Foucault/Habermas Debate* / hrsg. von Michael Kelly, Cambridge, 1998
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paris, 1986

- Deleuze, Gilles u. Guattari, Felix: *Kafka : Pour une littérature mineure*, Paris, 1975
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg, 2002
- Deleuze, Gilles: *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin, 1992
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft : Der `mystische Grund der Autorität´*, Frankfurt a.M., 1991
- Derrida, Jacques: *Signatur, Ereignis, Kontext*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, 1988
- Descartes, Rene: *Discours de la méthode*, Hamburg, 1997
- Descartes, Rene: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg, 1993
- Detel, Wolfgang: *Foucault und die klassische Antike : Macht, Moral, Wissen*, Frankfurt a.M., 2006
- Diwald, Hellmut: *Geschichte der Deutschen*, Esslingen, 1999
- Dreyfus, Hubert L. u. Rabinow, Paul: *Michel Foucault : Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim, 1994
- Ducrot, Oswald: *Dire et ne pas dire*, Paris, 1972
- Elias, Norbert: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M., 2003
- Enzyklopädie des Nationalsozialismus* / hrsg. von Wolfgang Benz u.a., Stuttgart, 2007
- Enzyklopädie Philosophie* / hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, 1993
- Eribon, Didier: *Foucault*, Frankfurt a.M., 1991
- Fischer, Joschka: *Von grüner Kraft und Herrlichkeit*, Hamburg, 1984
- Flyvbjerg, Bent: *Habermas and Foucault : thinkers for civil society?*, in: *The British Journal of Sociology*, Volume 49, June 1998
- Fraser, Nancy: *Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions*, in: *Praxis International*, Vol.1, 1981
- Frank, Manfred: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988
- Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt, 1983
- Freud, Sigmund: *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M., 1994
- Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Frankfurt a.M., 1961
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a.M., 2004
- von Fromberg, Daniel: *Demokratische Philosophen : Der Sophismus als Traditionslinie kritischer Wissensproduktion im Kontext seiner Entstehung*, Münster, 2007
- Fuhrmann, Manfred: *Die antike Rhetorik*, Zürich, 1995
- Furth, Peter: *Kategoriellles zur Political Correctness*, in: *Grenzgänge : Liber amicorum für den nationalen Dissidenten Hans-Dietrich Sander* / hrsg. von Heiko Luge, Graz, 2008
- Furth, Peter: *Schuld und Zivilreligion in Deutschland*, in: ders.: *Troja hört nicht auf zu brennen : Aufsätze aus den Jahren 1981 bis 2004*, Berlin, 2006

- Gadamer, Hans-Georg: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: ders.: *Hermeneutik II : Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986
- Gebauer, Gunter: *Der Leib des Menschen nach dem Tod Gottes*, in: *Nietzscherforschung : Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, Band 10, Berlin, 2003
- Gebauer, Gunter u. Wulf, Christoph: *Mimesis : Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Reinbek, 1998a
- Gebauer, Gunter u. Wulf, Christian: *Mimetische Weltzugänge : Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*, Stuttgart, 2003
- Gebauer, Gunter u. Wulf, Christoph: *Spiel – Ritual – Geste : Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek, 1998b
- Gebhardt, Jürgen: *Die Idee des Bürgers*, in: *Politische Theorien in der Ära der Transformation / hrsg. von Klaus von Beyme u.a.*, Opladen, 1996
- Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M., 1969
- Gehring, Petra: *Foucault'sche Freiheitsszenen*, in: *Parrhesia : Foucault und der Mut zur Wahrheit / hrsg. von Petra Gehring u. a.*, Zürich, 2012
- Gerhardt, Volker: *Die 'große Vernunft des Leibes'*, in: *Also sprach Zarathustra, Klassiker auslegen, Band 14 / hrsg. von Volker Gerhardt*, Berlin, 2000
- Glötz, Peter: *Die deutsche Rechte*, Stuttgart, 1989
- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugen*, Frankfurt a.M., 1984
- Gros, Frédéric: *La parrêsia chez Foucault (1982-1984)*, in: *Foucault : Le courage de la vérité / hrsg. von Frédéric Gros*, Paris, 2002
- Gros, Frédéric: *Situation du cours*, in: *Foucault (2001)*
- Gugutzer, Robert: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld, 2004
- Habermas, Jürgen: *Die Dialektik der Säkularisierung*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Jg. 53, Heft 4, 2008
- Habermas, Jürgen: *Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik*, in: *Die Chancen der Freiheit : Grundprobleme der Demokratie / hrsg. von Herfried Münkler*, München, 1992a
- Habermas, Jürgen: *Eine Art Schadensabwicklung*, in: *Augstein, Rudolf: Historikerstreit : Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München, 1989
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: *ders.: Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., 1992b
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., 1998
- Habermas, Jürgen: *Freiheit und Determinismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 52, Heft 6, 2004
- Habermas, Jürgen: *Grenzen der Philosophie : Noch einmal: Zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in: *Habermas (1999)*
- Habermas, Jürgen: *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, in: *ders. Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988a
- Habermas, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, 2001

Habermas, Jürgen: *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart gezielt. Zu Foucaults Vorlesung über Kants 'Was ist Aufklärung?'*, in: ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., 1985

Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, 1990

Habermas, Jürgen: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit : Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven*, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., 2005

Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., 1985

Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne : Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., 1988b

Habermas, Jürgen: *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in: Habermas (1999)

Habermas, Jürgen: *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., 1996

Habermas, Jürgen: *Die Schrecken der Autonomie : Carl Schmitt auf englisch*, in: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a.M., 1987

Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M., 1990

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt, 1981

Habermas, Jürgen: *Varianten der Aufklärung*, in: Habermas (1985)

Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung : Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1999

Habermas, Jürgen: *Ziviler Ungehorsam : Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, in: Habermas (1985)

Habermas, Jürgen: *Zum Begriff der politischen Beteiligung*, in: ders.: *Kultur und Kritik : Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1973

Hadot, Pierre: *Réflexions sur la notion de 'culture de soi'*, in: Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 1989

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1984

Heidegger, Martin: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, Frankfurt a.M., 1989

Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950

Heming, Ralf: *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft : Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriff der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden, 1997

Henrich, Daniel C.: *Habermas: Philosoph ohne metaphysische Rückendeckung?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 55, Heft 3, 2007

Hetzel, Andreas: *Klassische Rhetorik und radikale Demokratie*, in: *Die unendliche Aufgabe : Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie* / hrsg. von Reinhard Heil u.a., Bielefeld, 2006

Hetzel, Andreas: *Die Wirksamkeit der Rede : Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld, 2011

Hillebrandt, Frank: *Praxistheorie*, in: *Handbuch soziologischer Theorien* / hrsg. von Georg Kneer u.a., Wiesbaden, 2009

Hinz, Thorsten: *Literatur aus der Schuldkolonie : Schreiben in Deutschland nach 1945*, Schnellroda, 2010

Hinz, Thorsten: *Die Psychologie der Niederlage : Über die deutsche Mentalität*, Berlin, 2011

- Hitzler, Ronald: *Bastelexistenz : Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*, in: Individualisierung in modernen Gesellschaften / hrsg. von Ulrich Beck u.a., Frankfurt a.M., 1994
- Hofmann, Hasso: *Legitimität gegen Legalität : Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 1992
- Honneth, Axel: *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., 1989
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 2003
- Honneth, Axel: *Einleitung: Genealogie als Kritik*, in: Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption (2003)
- Honneth, Axel: *Foucault und Adorno : Zwei Formen einer Kritik der Moderne*, in: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft / hrsg. von Peter Kemper, Frankfurt, 1988
- Honneth, Axel: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Ethos der Moderne : Foucaults Kritik der Aufklärung / hrsg. von Eva Erdmann u.a., Frankfurt a.M., 1990
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M., 1998
- Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche*, Band 1, Frankfurt a.M., 1999
- Joas, Hans: *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*, in: Kommunikatives Handeln : Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt a.M., 1986
- Jünger, Ernst: *Eumeswil*, Stuttgart, 1977
- Jünger, Ernst: *Der Waldgang*, Stuttgart, 2008
- Kalyvas, Andreas: *The Democratic Narcissus : The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post)Moderns*, in: Law and Agonistic Politics / hrsg. Andrew Schaap, Aldershot, 2009
- Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I / hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 1977
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* / hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 1974
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt, 1974
- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln, 1980
- Kelly, Michael: *Introduction*, in: Critique and Power (1998)
- Kerferd, G.B: *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1984
- Kersting, Wolfgang: *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: Kritik der Lebenskunst (2007)
- Kitschelt, Herbert: *Zur Dynamik neuer sozialer Bewegungen in den USA : Strategien gesellschaftlichen Wandels und 'American Exceptionalism'*, in: Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA : Ein internationaler Vergleich / hrsg. von Karl-Werner Brandt, Frankfurt a.M., 1985
- Kleine-Hartlage, Manfred: *Die liberale Gesellschaft und ihr Ende : Über den Selbstmord eines Systems*, Schnellroda, 2013
- Koselleck, Reinhart: *Neuzeit : Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: ders.: Vergangene Zukunft : Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M., 1979
- Krasmann, Susanne: *Rancière : Polizei und Politik im Unvernehmen*, in: Das Politische denken (2010)
- Kritik der Lebenskunst* / hrsg. von Wolfgang Kersting u.a., Frankfurt a.M., 2007

- Küppers, Günter: *Selbstorganisation*, in: Enzyklopädie der Philosophie (1993)
- Lacoue-Labarthe, Philippe u. Nancy, Jean-Luc: *Ouverture*, in: dies. u.a.: *Rejouer le politique*, Paris, 1981
- Lang, Clemens: *Die Ideologie des Widerstandes : Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'*, in: Deutsches Volkstum : Halbmonatsschrift für das deutsche Geistesleben, 1. Dezemberheft, 1932
- Laska, Bernd A.: *'Katechon' und 'Anarch': Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktion auf Max Stirner*, Nürnberg, 1997
- Leggewie, Claus: *Propheten ohne Macht : Die neuen sozialen Bewegungen in Frankreich zwischen Resignation und Fremdbestimmung*, in: Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA (1985)
- Leif, Thomas: *Angepasst und ausgebrannt : Warum Deutschland der Stillstand droht*, München, 2009
- Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft : Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin, 1997
- Lemm, Vanessa: *Nietzsches Vision einer 'neuen Aristokratie'*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, Heft 3, 2008
- Lisson, Frank: *Die Verachtung des Eigenen : Ursachen und Verlauf des kulturellen Selbsthasses in Europa*, Schnellroda, 2012
- Longo, Silvano: *Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg, 1987
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell*, Berlin, 2009
- Lübbe, Herrmann: *Zur Theorie der Entscheidung*, in: Collegium Philosophicum : Studien Joachim Ritter zum Geburtstag / hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a., Basel, 1965
- Lünenborg, Magreth u. Berghofer, Simon: *Politikjournalistinnen und -journalisten : Aktuelle Befunde zu Merkmalen und Einstellungen vor dem Hintergrund ökonomischer und technologischer Wandlungsprozesse im deutschen Journalismus*, Berlin, 2010
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1998
- Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht : Kritik ihrer Prämissen*, in: Zeitschrift für Politik, Heft 16, 1969
- Lyotard, Jean-Francois: *Die Logik die wir brauchen : Nietzsche und die Sophisten*, Bonn, 2004
- Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M., 2009
- Mann, Thomas: *Russische Anthologie*, in: ders.: *Essays II 1914-1926*, Frankfurt a.M., 2002
- Marx, Karl: *Die Frühschriften* / hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart, 1971
- Maschke, Günter: *Erkenne die Lage! : ein Gespräch mit Günter Maschke*, in: Sezession, 42, Juni 2011
- Mehring, Reinhard: *Carl Schmitt : Aufstieg und Fall*, München, 2009
- Meyer, Thomas: *Was ist Demokratie?*, Wiesbaden, 2009
- Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption : Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* / hrsg. von Axel Honneth u.a., Frankfurt a.M., 2003
- Möllers, Christoph: *Demokratie : Zumutungen und Versprechen*, Berlin, 2009
- Mohler, Armin: *Carl Schmitt und die 'Konservative Revolution'*, in: *Complexio Oppositorum* (1988)

- Mohler, Armin: *Die nominalistische Wende : Ein Credo*, in: ders.: Tendenzwende für Fortgeschrittene, München, 1978
- Mohler, Armin: *Gegen die Liberalen*, Schnellroda, 2010
- Mohler, Armin: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Graz, 2005
- Mohler, Armin: *Wider die All-Gemeinheiten*, Krefeld, 1981
- Mohr, Volker: *Der Verlust des Ortes*, Schnellroda, 2011
- Mouffe, Chantal: *Für eine agonistische Öffentlichkeit*, in: Demokratie als unvollendeter Prozess / hrsg. von Okwui Enwezor u.a., Kassel, 2002
- Mouffe, Chantal: *Über das Politische : Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M., 2007
- Münker, Stefan und Roesler, Alexander: *Poststrukturalismus*, Stuttgart, 2000
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living : Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, 1998
- Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und den USA : Ein internationaler Vergleich* / hrsg. von Karl-Werner Brandt, Frankfurt a.M., 1985
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Die antike Philosophie : Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt, 2004
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: *‘Kunst der Überlistung’ oder ‘Reden mit Vernunft’ : Zu philosophischen Aspekten der Rhetorik*, in: Philosophische Rundschau, Jg. 37, 1990
- Niekisch, Ernst: *Der Waldgang*, in: Sezession, 22, Februar 2008
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, Band 4
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, Kritische Studienausgabe, Band 6
- Nietzsche, Friedrich: *Fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Band 3
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, Band 6
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe, Band 5
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* / hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Monzinari, München, 1999
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1869-1874*, Kritische Studienausgabe, Band 7
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1880-1882*, Kritische Studienausgabe, Band 9
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1882-1884*, Kritische Studienausgabe, Band 10
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1884-1885*, Kritische Studienausgabe, Band 11
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885-1887*, Kritische Studienausgabe, Band 12
- Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1887-1889*, Kritische Studienausgabe, Band 13
- Nietzsche, Friedrich: *Werke : kritische Gesamtausgabe*, Berlin, 1967 ff.
- Nietzsche, Friedrich: *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, Werke : kritische Gesamtausgabe, Band 4
- Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Kritische Studienausgabe, Band 1

- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral : Eine Streitsch* Kritische Studienausgabe, Band 5
- Noelle-Neumann, Elisabeth: *Die Schweigespirale : Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, München, 2001
- Nullmeier, Frank: *Agonalität – Von einem kultur- zu einem politikwissenschaftlichen Grundbegriff?*, in: *Bürgersinn und Kritik* / hrsg. von Herfried Münkler u.a., Baden-Baden, 1998
- Penzo, Giorgio: *Die existentielle Empörung : Max Stirner zwischen Anarchie und Philosophie*, Frankfurt a.M., 2006
- Platon: *Euthyphron*, Sämtliche Werke, Band 1
- Platon: *Gorgias*, Sämtliche Werke, Band 1
- Platon: *Nomoi*, Sämtliche Werke, Band 4
- Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke, Band 3
- Platon: *Phaidon*, Sämtliche Werke, Band 2
- Platon: *Politeia*, Sämtliche Werke, Band 2
- Platon: *Protagoras*, Sämtliche Werke, Band 1
- Platon: *Sämtliche Werke in vier Bänden* / neu hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek, 1994 ff.
- Platon: *Sophistes*, Sämtliche Werke, Band 3
- Platon: *Theaitetos*, Sämtliche Werke, Band 3
- Das Politische denken : Zeitgenössische Positionen* / hrsg. von Ulrich Bröckling u. Robert Feustel, Bielefeld, 2010
- The practice turn in contemporary theory* / hrsg. von Theodore R. Schatzki, London, 2006
- Quaritsch, Helmut: *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin, 1991
- Quaritsch, Helmut: *Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts*, in: *Complexio Oppositorum*
- Rancière, Jacques: *Aux bords du politique*, Paris, 1998
- Rancière, Jacques: *Demokratie und Postdemokratie*, in: *Politik der Wahrheit* / hrsg. von Rado Riha, Wien, 2010
- Rancière, Jacques: *Le maître ignorant*, Paris, 1987
- Rancière, Jacques : *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, 2007
- Rancière, Jacques: *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen* / hrsg. von Mihran Dabag u.a., München, 2000
- Rancière, Jacques: *Politik gibt es nur als Ausnahme*, in: *Polar : Halbjahresmagazin für Theorie, Kultur, Alltag*, Nr. 1, 2006
- Reckwitz, Andreas: *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken : Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, August 2003
- Reckwitz, Andreas: *Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist, 2000
- Rehmann, Jan: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, Hamburg, 2004

- Reitz, Tilman: *Die Sorge um sich und niemand anderen : Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung*, in: *Das Argument*, 249, 2003
- Richard, François: *Les anarchistes de droite*, Paris, 1991
- Richter, Norbert A.: *Grenzen der Ordnung : Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a.M., 2005 / S.98
- Rink, Anette: *Das Schwert im Myrtenzweige : Antikenrezeption bei Carl Schmitt*, Wien, 2000
- Rippel, Philipp u. Münkler, Herfried: *Der Diskurs und die Macht : Zur Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus – Foucault, Lévy, Glucksmann*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 23/2, 1982
- Röttgers, Kurt: *Der Sophist*, in: *Das Leben denken – Die Kultur denken, Band 1: Das Leben* / hrsg. von Ralf Konersmann, Freiburg, 2007
- Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, 1989
- Rorty, Richard: *Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 42, Heft 6, 1994
- Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart, 1988
- Rucht, Dieter: *Modernisierung und neue soziale Bewegungen : Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*, Frankfurt a.M., 1994
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik : Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M., 2007
- Saar, Martin: *Genealogie und Subjektivität*, in: *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption (2003)*
- Saar, Martin: *Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik*, in: *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption : Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* / hrsg. von Axel Honneth u.a., Frankfurt a.M., 2003
- Salomon, Ernst von: *Der Fragebogen*, Hamburg, 1951
- Sardinha, Diogo: *Motus, Meute, Meuterei: Formen wüster Bewegung*, in: *Paragrana*, 19 (1), 2010
- Sartre, Jean-Paul : *Jean-Paul Sartre répond*, in: *L'Arc*, Nr.30, 1966
- Schäfer, Thomas: *Reflektierte Vernunft : Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a.M., 1995
- Schmid, Robert u. Woltersdorff, Volker: *Einleitung*, in: *Symbolische Gewalt : Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu* / hrsg. von dens., Konstanz, 2008
- Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a.M., 2000
- Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein : Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt a.M., 2007
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Hamburg, 1933
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 2002
- Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, 1996
- Schmitt, Carl: *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, 1991
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, Berlin, 2009

- Schmitt, Carl: *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in: ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939, Berlin, 1988
- Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen : Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, 2010
- Schmitt, Carl: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, 2004
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M., 1983
- Schneider, Ulrich: *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Frankfurt a.M., 1996
- Schottky, Richard: *Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates*, in: Legitimationsprobleme politischer Systeme / hrsg. von Peter Graf Kielmansegg, Opladen, 1976
- Schrift, Alan D.: Nietzschean Agonism and the Subjekt of Radical Democracy, in: *Philosophy today*, Vol. 45, 2001
- Schröder, Gerhard: *Die zivile Bürgergesellschaft : Anregungen zu einer Neubestimmung von Staat und Gesellschaft*, in: *Die Neue Gesellschaft*, Jg. 47, Heft 4, 2000
- Schwingel, Markus: *Analytik der Kämpfe*, Hamburg, 1993
- Searle, John: *Speech Acts*, Cambridge, 1969
- Senellart, Michel: *Situation des cours*, in: Foucault (2004a)
- Seubert, Harald: *Diskurs und Macht – 80 Jahre Jürgen Habermas*, in: *Sezession*, 29 April 2009
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M., 1996
- Sloterdijk, Peter: *Du musst dein Leben ändern : Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M., 2011
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M., 1983
- Sloterdijk, Peter: *Die Sonne und der Tod : Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., 2001
- Sloterdijk, Peter: *Die Verachtung der Massen : Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000
- Snook, Ivan: *Language, Truth and Power : Bourdieu's Ministerium*, in: *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* / hrsg. von Richard Harker u.a., London, 1990
- Söllner Alfons: *Jenseits von Carl Schmitt : Wissenschaftsgeschichtliche Richtigstellungen zur politischen Theorie im Unkreis der 'Frankfurter Schule'*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 12, 1986
- Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1981
- Stirner, Max: *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung*, in: ders.: *Parerga, Kritiken, Repliken* / hrsg. von Bernd A. Laska, 1986
- Strauß, Botho: *Anschwellender Bocksgesang*, in: *Der Spiegel*, Nr. 6, 1993
- Taureck, Bernhard H.F.: *Die Sophisten*, Hamburg, 2005
- Tielke, Martin: *Der stille Bürgerkrieg : Ernst Jünger und Carl Schmitt im dritten Reich*, Berlin, 2007
- Trebbin, Anja: *Michel Foucaults Weg in die Antike : zur Bedeutung der Selbsttechniken für den Widerstand gegen die moderne Macht*, Berlin, 2007

- Veyne, Paul: *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, 2008
- Veyne, Paul: *Der späte Foucault und seine Moral*, in: Denken und Existenz bei Michel Foucault / hrsg. von Wilhelm Schmid, Frankfurt a.M., 1991
- Vernant, Jean-Pierre: *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1969
- Wacquant, Loïc: *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie : Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus*, in: ders. u. Bourdieu, Pierre: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M., 2006
- Wacquant, Loïc: *Pierre Bourdieu und die demokratische Politik*, in: Bourdieu und die Linke / hrsg. von Effi Böhlke, Berlin, 2007
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1980
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919*, Tübingen, 1994
- Weinbach, Christine: *Die politische Theorie des Feminismus: Judith Butler*, in: Politische Theorien der Gegenwart II / hrsg. von André Brodocz u.a., Opladen, 2001
- Weißmann, Karlheinz: *Anarchismus von rechts. Ein Versuch*, in: ders.: *Alles was recht(s) ist : Ideen, Köpfe und Perspektiven der politischen Rechten*, Graz, 2000
- Weißmann, Karl-Heinz: *Armin Mohler : Eine politische Biographie*, Schnellroda, 2011
- Weißmann, Karlheinz: *Arnold Gehlen : Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vilbel, 2000
- Weißmann, Karlheinz: *Kurze Geschichte der konservativen Intelligenz nach 1945*, Schnellroda, 2011
- Weißmann, Karl-Heinz: *Post-Demokratie*, Schnellroda, 2009
- Weyand, Jan u. Sebald, Gerd: *Auf der Suche nach Bedeutsamkeit*, in: Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse : Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung / hrsg. von Volker Weiß u.a., Berlin, 2007
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., 1999
- Wulf, Christoph u. Zirfas, Jörg: *Sprache, Macht und Handeln – Aspekte des Performativen*, in: Grundlagen des Performativen / hrsg. von Christoph Wulf u.a., Berlin, 2001
- Wulf, Christoph: *Anthropologie : Geschichte – Kultur – Philosophie*, Köln, 2009

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig angefertigt habe.

Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken wurden als solche kenntlich gemacht.

Diese Arbeit wurde bisher weder in gleicher noch in ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Andreas Franken