

Vierzig Jahre "Überwachen und Strafen": Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse

Röllli, Marc (Ed.); Nigro, Roberto (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Röllli, M., & Nigro, R. (Hrsg.). (2017). *Vierzig Jahre "Überwachen und Strafen": Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839438473>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

MARC RÖLLI,
ROBERTO NIGRO (HG.)

VIERZIG JAHRE
»**ÜBERWACHEN
UND STRAFEN**«

ZUR AKTUALITÄT
DER FOUCAULT'SCHEN
MACHTANALYSE

Marc Rölli, Roberto Nigro (Hg.)
Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«

MARC RÖLLI, ROBERTO NIGRO (HG.)

Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«

Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Marc Rölli, Roberto Nigro (Hg.)**

Umschlag: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrekturat: Ole Gerlach, Billerbeck

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3847-9

PDF-ISBN 978-3-8394-3847-3

EPUB-ISBN 978-3-7328-3847-9

<https://doi.org/10.14361/9783839438473>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Marc Rölli, Roberto Nigro | 7

Das invertierte Auge

Panopticon und Panoptismus

Petra Gehring | 21

Die Entgrenzung des Examens

Foucaults Analyse von Prüfungsformen

Andreas Gelhard | 43

»Die Welt ist eine große Anstalt«

Exklusionen in foucaultschen Geschichten des Strafens

Gerhard Unterthurner | 63

»Il y a de la plèbe«

Das Infame zwischen Disziplinen und Biopolitik

Maria Muhle | 95

Der Macht-Wissen-Komplex

Michel Foucault und das anthropologische Band

Marc Rölli | 111

Menschenformen

Unterschiedliche Menschenunterscheidungen (Foucault, Weininger)

Walter Seitter | 139

Die Form der Macht

Immanenz und Kritik

Martin Saar | 157

Vom Macht-Wissen-Dispositiv zum Wahrheitsregime

Roberto Nigro | 175

Die Transformation der Sichtbarkeitsordnungen

Vom disziplinären Blick zu den kompetitiven Singularitäten

Andreas Reckwitz | 197

Gouvernementalität und Finanz

Zum Begriff einer ›seignioralen Macht‹

Joseph Vogl | 213

Autorinnen und Autoren | 229

Einleitung

Marc Rölli, Roberto Nigro

Mit *Überwachen und Strafen* hat Michel Foucault vor mehr als 40 Jahren (1975) ein Buch veröffentlicht, das die gängigen Vorbegriffe des Machtdenkens – und damit der politischen Theorie und des Befreiungsdiskurses – durcheinander gewirbelt hat.¹ Nicht die negativen Bestimmungen von Gesetz, Repression und Verbot, sondern die produktiven Aspekte einer in bestimmte Bahnen gezwungenen Disziplinierung definieren die über die gesamten sozialen Beziehungen und Institutionen verteilten Machtverhältnisse. Die Machtform der Disziplin ist »eine der großen Erfindungen der bürgerlichen Gesellschaft«². Es handelt sich bei ihr um einen Mechanismus, aus den Körpern Zeit und Arbeit herauszuholen und auf diese Weise die Subjekte allererst zu konstituieren. Ihre Produktivität steht im Zeichen von Normalisierung und Steigerung der Lebenskräfte und sie fungiert in Abhängigkeit von einer »bestimmten Ökonomie der Diskurse der Wahrheit«.³

1 | Unter dem Titel »Die Machtanalyse nach Foucault – 40 Jahre *Überwachen und Strafen*« fand am Institut für Wissenschaft und Kunst (IWK) in der Zeit vom 18.06.-20.06. 2015 in Wien eine Tagung statt, auf deren Vorträge die meisten der hier versammelten Beiträge zurückgehen. Vgl. www.iwk.ac.at/events/die-machtanalyse-nach-foucault-40-jahre-ueberwachen-und-strafen, zuletzt geöffnet am 14.12.2016.

2 | Vgl. Michel Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 91.

3 | Vgl. ebd., S. 76. »Das universitäre Mandarinentum ist nur die sichtbarste, die sklerotischste und am wenigsten gefährliche Form dieser Evidenz.« Foucault, »Macht und Wissen«, in: ders., *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*, hg. v. Petra Gehring, Frankfurt a.M. 2009, S. 354.

Überwachen und Strafen ist damit ein wichtiger Dreh- und Angelpunkt der intellektuellen Biographie Foucaults. Mit der Kritik des Souveränitätsbegriffs und dem Thema der Disziplinen, mit den Fragen nach der politischen Anatomie des Körpers und den Subjektivierungsprozessen eröffnet das Buch Perspektiven, die auch für die späteren Arbeiten Foucaults enorme Bedeutung besitzen. Das Buch leistet zudem eine kritische Auseinandersetzung mit klassischen Begriffen der politischen Theorie, wie die letzten Publikationen der Vorlesungen am Collège de France deutlich zeigen. Die Vorlesungen von 1971 bis 1976 sind nicht nur die Quelle dafür, die Ausarbeitung der Machtanalyse schrittweise nachzuvollziehen, sondern auch der Punkt, wo die historisch-politische Dimension der Foucault'schen Forschung eine der intensivsten Formen erreicht. In *Théories et Institutions pénales* (1971-72)⁴ rückt der Repressionsbegriff durch eine detaillierte Analyse der Volksaufstände der Nu-pieds in der Normandie von 1639 in den Mittelpunkt der Analyse. Durch seine genealogische Analyse rekonstruiert Foucault hier die Genese des repressiven Staatsapparats. Dabei setzt er sich intensiv mit Marx, den Marxisten und insbesondere den Fragen Althusser und dessen Mitarbeitern auseinander. In den großen *querelles* dieser Epoche bezieht er Position.⁵

In *Die Strafgesellschaft* (1973)⁶ stellt Foucault den Begriff des Bürgerkriegs in den Mittelpunkt seiner Analyse der Strafe. Diese Vorlesung bewegt sich bereits im inhaltlichen Rahmen von *Überwachen und Strafen*, auch wenn ihr eine ganz eigene Konzeption zugrunde liegt. Nach Foucault verweist der Bürgerkrieg auf das alltägliche Funktionieren der Macht – während er in der modernen politischen Theorie seit Hobbes als Anomalie, Ausnahme oder Zufallserscheinung betrachtet wird, was

4 | Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris 2015.

5 | Hier sollte die Debatte zwischen den Historikern erwähnt werden, vor allem die Auseinandersetzung zwischen Boris Porchnev (*Les Soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris 1963) und Roland Mousnier über die Deutung der Volksaufstände. Vgl. dazu Claude-Olivier Doron, »Foucault et les historiens. Le débat sur les soulèvements populaires«, in: Michel Foucault, *Théories et institutions pénales*, a.a.O., S. 291-307.

6 | Vgl. Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973*, hg. v. Bernard E. Harcourt, übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt a.M. 2015.

seine theoretische und historische Marginalisierung zur Folge hatte. Hier bringt Foucault politische Begriffe auf, die sich nicht zuletzt mit der marxistischen Theorie auseinandersetzen. Die Geburt des Gefängnisses und das neue Strafregime werden mit der Entstehung der Fabrik und der Modellierung des Arbeitstages in einen Zusammenhang gestellt. Die neuen Götter, die unsere Existenz prägen, sind Zeit und Chronometer. Die Genealogie der modernen Subjektivität und die Frage nach der Genese des Kapitalismus überschneiden sich.

Durch die Publikation dieser Vorlesungen werden neue Wege in die zeitgenössische Forschung eröffnet. Man denke an die in *Die Strafgesellschaft* entwickelte Analyse der politischen Technologien, welche die Menschen an den Produktionsapparat gefesselt haben. Diese Analysen sind heute im Kontext der Migrationsforschung und Migrationsbewegungen wichtig, weil sie migrationspolitische Entscheidungsprozesse erklären helfen. Foucault zeigt, dass die menschliche Beweglichkeit seit den Anfängen des Kapitalismus unter die Kontrolle der Regierungspraktiken gekommen ist. Lebensformen und Existenzmodi werden gezügelt und das Asylrecht bzw. die Rechtsstellung auf der Flucht untergraben.

Um die verstrichenen 40 Jahre nicht unbemerkt vorbeiziehen zu lassen, werden an dieser Stelle drei Einwände gegen Foucaults machtanalytische Theorie rekapituliert, die als praxistheoretisch bezeichnet werden könnten, auch wenn sie sehr unterschiedliche Formen annehmen. Im Unterschied zu den Rezeptionsklischees, die Foucaults Analysen der Disziplinargesellschaft vorwerfen, Aufklärung und Kritik auf dem Altar der Macht zu opfern, gibt Michel de Certeau in seiner *Kunst des Handelns* zu bedenken: »Wenn es richtig ist, daß das Raster der ›Überwachung‹ sich überall ausweitet und verschärft, dann ist es um so notwendiger, zu untersuchen, wie es einer ganzen Gesellschaft gelingt, sich nicht darauf reduzieren zu lassen: welche populären (und auch ›verschwindend kleinen‹, alltäglichen) Praktiken spielen mit den Mechanismen der Disziplinierung und passen sich ihnen nur an, um sie gegen sich selber zu wenden; und welche ›Handlungsweisen‹ bilden schließlich auf Seiten der Konsumenten (oder ›Beherrschten‹?) ein Gegengewicht zu den stummen Prozeduren, die die Bildung der soziopolitischen Ordnung organisieren?«⁷ Mit dieser Fragestellung unternimmt es de Certeau, die Praktiken gegen das

7 | Michel de Certeau, *Kunst des Handelns* [1980], übers. v. Ronald Voullié, Berlin 1988, S. 16.

Regime der Disziplinierung auszuspielen – und diesen Weg bezeichnet er »als eine Fortsetzung oder auch als ein Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen«⁸.

Eine ebenfalls auf der mikropolitischen Ebene der Praxis situierte Kritik formuliert zur gleichen Zeit auch Gilles Deleuze.⁹ Von ihm stammt der Vorschlag einer Erweiterung des Spektrums der Machttypenlehre, indem neben der Disziplin und abgesetzt von ihr der Begriff der Kontrolle stark gemacht wird.¹⁰ Das hat nicht nur historisch-deskriptive Gründe, die mit der Flexibilisierung der Arbeitswelten und anderem mehr zu tun haben.¹¹ Sondern Deleuze zielt auf eine Revision machttheoretischer Annahmen, die bei Foucault allzu direkt sämtliche in der Immanenz situierten gesellschaftlichen Prozesse in einem Dispositiv engzuführen gestatten. Zwar sind auch aus seiner Sicht Machtverhältnisse relationalen und produzierenden Typs. Gleichzeitig setzen sie aber eine Immanenz der Praxis voraus, die sie stets aktualisieren *und* in eine bestimmte Richtung modifizieren. In *Tausend Plateaus* heißt es dazu: »Die einzigen Punkte, in denen wir nicht mit Foucault übereinstimmen, sind folgende: 1. Für uns sind Gefüge nicht in erster Linie Gefüge der Macht, sondern des Begehrens, da das Begehren immer Gefüge bildet und die Macht eine stratifizierte Dimension des Gefüges ist. 2. Das Diagramm oder die abstrakte Maschine haben Fluchtlinien, die primär sind, die in einem Gefüge keine

8 | Vgl. ebd., S. 186.

9 | Vgl. Gilles Deleuze, »Lust und Begehren« [1977], in: Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1997, S. 230-240. Vgl. dazu Ralf Krause, Marc Rölli, »Subjektivierung der Macht. Begehren und Lust bei Foucault und Deleuze«, in: Gerhard Unterthurner, Ulrike Kadi (Hg.): *sinn macht unbewusstes. unbewusstes macht sinn*, Würzburg 2005, S. 227-248.

10 | Vgl. Gilles Deleuze, »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: ders.: *Unterhandlungen 1972-1990, übers. v. Gustav Roßler*, Frankfurt a.M. 1993, S. 254-262.

11 | Tatsächlich könnte man sagen, dass die immanenztheoretisch radikalisierte Machttheorie Deleuzes mit einem postdisziplinären Machttyp der Kontrolle intrinsisch verbunden ist, sofern sie neuartig kapitalistische Vereinnahmungsprozesse geltend macht, die – wie z.B. Boltanski und Chiapello in ihrem Buch über den »neuen Geist des Kapitalismus« (1999) gezeigt haben – bereits in den 1970er Jahren einsetzen, auch wenn sie erst im Laufe der 1990er Jahren in größerem Maßstab sozialkritisch beschrieben und reflektiert werden.

Phänomene des Widerstands oder Gegenangriffs sind, sondern Punkte der Schöpfung und der Deterritorialisierung.«¹²

Eine dritte kritische Form der Aneignung findet sich bei Bruno Latour. Es ist offensichtlich, dass er den Machtbegriff einer kritischen Soziologie überantwortet, deren grundsätzlicher methodischer Fehltritt darin besteht, unter Verwendung des Ausdrucks ›Macht‹ Verhältnisse bestimmen zu wollen, die für die Akteure selbst in keiner Weise (ideologisch verblendet) durchsichtig sind, auch wenn sie ihre Handlungen und Denkweisen angeblich festlegen. Somit korrespondiert die Beschreibung struktureller Macht-Wissen-Komplexe mit einer elitären Theorie-Perspektive, die ethnografisch nicht einzuholen ist. »Aus diesem Grund lautete der Slogan der ANT stets: ›Nicht machttrunken, sondern machtnüchtern sein‹, das heißt, sich soweit wie möglich der Verwendung des Machtbegriffs enthalten [...]«¹³ Das ist die eine, offensichtliche Seite seines Foucaultbezugs. Auf der anderen Seite rekurriert er an einer wichtigen Stelle seines Entwurfs einer politischen Soziologie auf eine Einsicht Foucaults. Sie besagt, dass der Geburtsfehler der im 19. Jahrhundert entstehenden Soziologie darin besteht, das souveränitätslogische fragile Modell des politischen Körpers der Vertragstheorien in einen kompakten Begriff der Gesellschaft zu übertragen. Dadurch wird es unmöglich, die mikrosoziologischen Prozesse wahrzunehmen, die heterogene Akteure versammeln. »Der wunderbarerweise in eine Gesellschaft verwandelte politische Körper soll aus eigener Kraft zusammenhalten, selbst in Abwesenheit jeder politischen Aktivität.«¹⁴ In diesem Sinne macht Gesellschaft Politik gleichsam zunichte. Man kann sich daher fragen, ob Foucault nicht gerade in seiner Erläuterung der differentiellen Funktionsweisen der Machtstrategien (quasi unterhalb des juridisch-diskursiven Körpermodells einer scheinbar vorgegebenen Gesellschaft) einen wichtigen Beitrag zur Beschreibung von sozialen Phänomenen leistet. Und im Anschluss an die Frage nach den politischen Dimensionen solcher Beschreibungen stünde dann auch die kritische Reichweite der Machtanalyse – und mit ihr Fragen nach Widerstand und Gegen-Macht – zur Diskussion.

12 | Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus* [1980], übers. v. G. Ricke u. R. Vouillé, Berlin 1992, S. 194..

13 | Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft* [2005], übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 2010, S. 447.

14 | Ebd., S. 281.

In den letzten Jahren konnte sich eine Vielzahl unterschiedlicher Strategien des Umgangs mit Foucaults Machtdenken etablieren. Sie reichen von einer Neugewichtung der Souveränitäts- und der Biomacht über eine Anknüpfung an den Begriff der ›Gouvernementalität‹ bis zu spezifischen Neuausrichtungen der kritischen Gesellschafts- und Kapitalismustheorien. Der ›Normalisierungsgesellschaft‹ treten mit neuartigen Machtformen operierende Gesellschaftstypen zur Seite: von der Risiko- und der Netzwerkgesellschaft zu den Dispositiven der Beschleunigung, der Sicherheit und der Kreativität. Dieser Befund könnte die Unmöglichkeit einer globalen Vereinheitlichung gesellschaftlicher Machtbeziehungen zum Ausdruck bringen – oder die in Konkurrenz zueinander stehenden Perspektivierungen, die stets auf ganz bestimmte Aspekte des Machtgeschehens fokussieren.

An diese Forschungen und Diskussionen wollen wir anschließen. Mit Foucault werfen wir ein weiteres Mal die Frage auf, wie die aktuellen Machtverhältnisse beschaffen sind, die ›uns‹ (wen genau?) in ihrem Bann halten. Welche Aktualität besitzen die Analysen der Disziplinierung noch heute, mit denen Foucault vor 40 Jahren Aufsehen erregte und eine breite Wirksamkeit entfalten konnte? Wie lässt sich das Verhältnis von Bio- und Disziplinarmacht in der Gegenwart bestimmen? Welche neuen Machtformen sind entstanden – und mit welchen begrifflichen Mitteln können sie erschlossen werden?

Im ersten Beitrag des Bandes wendet sich Petra Gehring gegen einige gängige Rezeptionsklischees des sog. ›Panoptismus‹, die sich innerhalb der Surveillance-Studies gegenwärtig verselbständigen. Sie arbeitet heraus, dass das spezifisch Neuartige im Machtverhältnis der Disziplin gerade nicht in einer *Internalisierung* des Blicks (eines selbst unsichtbaren Bewachers, der vom Turm aus die Gefängniszellen überblickt) zu suchen ist. Zwar zeichne sich Benthams Gefängnisarchitektur durch ein ökonomisches Prinzip der Blicklenkung aus, entscheidend sei aber die installierte Automatisierung der Überwachungsfunktion, die das Auge entbehrlich macht. Wenn es überhaupt sinnvoll ist, Benthams Panopticon zur Analyse moderner Machtverhältnisse heranzuziehen, dann keineswegs dort, wo Subjektivierungsformen zum Thema gemacht werden. Deren moderne Domäne liegt bei den Prüfungstechniken oder in der im *Willen zum Wissen* geschilderten Sexualisierung des Begehrens. Aktualität kommt dem Panopticon stattdessen im Entwurf einer Kybernetik der Macht zu, die den Blick maschinell substituiert und virtuell auf Dauer

stellt – und darin den »Furor der Bild- und Sichtbarkeitsforschung« gegenwärtiger Überwachungskritik ad absurdum führt. Die Machtfragen digitaler Datenverarbeitung lassen sich nach Gehring nicht beantworten, wenn man sich an einer Fiktion gottähnlicher Omnipotenz *visueller* Überwachung orientiert. Vielmehr zeichnet sich moderne Macht durch unsichtbare, diskursiv konstruierte Latenzphänomene aus, die in der Permanenz technischer Systeme und ihrer dezentralisierten Datenflüsse aktuelle Relevanz gewinnen.

Dem Thema der Prüfungstechniken in Foucaults Werk widmet sich Andreas Gelhard. Prüfungstechniken sind nicht nur ein Bestandteil jeglicher Form von Lebensführung, sie verbinden auch Formen der Machtausübung mit den Formen des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen. Der dritte Teil von *Überwachen und Strafen* schließt mit einem Abschnitt über die Prüfungsform des Examens. Diese Prüfungsform kombiniert Techniken der hierarchischen Überwachung mit solchen der normalisierenden Sanktion. Sie markiert also genau diejenige Modalität des Macht-Wissens – Strafen und Überwachen – die der Titel des Buches als entscheidend hervorhebt. In *Überwachen und Strafen* analysiert Foucault nicht nur das Aufkommen eines spezifischen Typs von Disziplinarmacht im 18. und 19. Jahrhundert, sondern vertritt auch die These, dass die spezifischen Techniken, auf die sich diese Macht stützt, ihre Vorläufer in der christlichen (insbesondere der protestantischen) Asketik haben, die wiederum die modernen Humanwissenschaften informieren. Das Thema der Individualisierung, bzw. eine besondere Form von Regierung der Individuen, entsteht im Werk Foucaults gegen Ende der 1970er Jahre. Wird Foucaults Charakterisierung dieser Regierungsform der Individuen nicht mit Blick auf die Vorlesungen zur Gouvernamentalität betrachtet, sondern mit Blick auf die *früheren* Schriften, so verweist sie fraglos auf seine Bestimmungen des Examens, die oft das Moment der Ausdehnung über die ganze Lebensspanne und die mit ihr verbundene detaillierte Überwachung hervorheben.

Der Beitrag von Gerhard Unterthurner »Die Welt ist eine große Anstalt« fokussiert auf einen zentralen Begriff der Foucault-Forschung: den der Exklusion bzw. des Ausschlusses. Foucault hat mit dem Thema Exklusion etwas ins Zentrum der Analyse gerückt, was für viele heute selbstverständlich geworden ist. Allerdings funktioniert der Exklusionsbegriff im Werk Foucaults keineswegs reibungslos. Unterthurner entwickelt eine eingehende Analyse über einen Zeitraum von den 1960er bis in die

1980er Jahre, in der er zeigt, wie Foucault den Begriff benutzt, kritisiert und problematisiert. Das Modell von Grenze und Überschreitung wird historisiert und infrage gestellt. Während in *Wahnsinn und Gesellschaft* deutlich gemacht wurde, dass eine Grenzziehung eine Ordnung entstehen lässt, wird das Begriffspaar von Grenze und Überschreitung bereits in den ersten Bemerkungen zum Gefängnis Anfang der 1970er Jahre problematisiert. Die Macht zieht nicht einfach eine Grenze zwischen der Integration auf der einen und dem Ausschluss auf ihrer anderen Seite. Foucault ist nicht einfach ein Denker einer Total- oder Vollinklusion, sondern macht auch auf die Schattenseiten und den Preis von Inklusionen aufmerksam. Die Technologien der Sicherheit, die er Ende der 1970er Jahre analysiert und die eine ›postdisziplinäre Ordnung‹ herstellen, stehen daher nicht für eine totalitäre Anstalt und eine totalitäre Logik oder eine disziplinäre Überwachung, sondern eher für eine ›lebende Anstalt‹ im Sinne Kafkas, die dieses flexible Management inkarniert und als große Inklusionsmaschine mit flexiblen Grenzen immer mehr integriert.

In ihrem Text über das Infame zwischen Disziplinen und Biopolitik analysiert Maria Muhle Figurationen des ›Minderen‹ in Foucaults Denken. Plebs, infame Existenzen, gefährliche Klassen und Individuen gibt es in seinem ganzen Werk. Muhle zeigt, dass das Plebejische keine soziologische Entität ist, sondern vielmehr ein Anteil, ein Etwas, das den Machtbeziehungen ›entgeht‹. Foucault charakterisiert es als zentrifugale Bewegung oder befreite Energie. Für diese gegenläufige Energie kann es keinen genuinen Ort oder Träger geben. Diese Energie erscheint als ein exzessives Moment. Die Plebs entsteht in unregelmäßigen und veränderbaren Flüssen; sie ist unendlich variabel, nicht klassifizierbar, nicht einschreibbar. Im Gegensatz zu den tradierten Kategorien des Volkes, der Masse, des Proletariats als eingeschriebene, sichtbare und sagbare historische Größen hat die Plebs also ›keine Substanz‹ und folglich ist es unmöglich, ihr die Rolle eines historischen Subjekts zuzuschreiben. Denn insofern das Mindere, Plebejische, Infame gerade *kein* konstituiertes Volk ist, politisiert es sich auch nicht über die juridischen, konsenspolitischen Wege der Erhebung in einen freiheitlichen Raum der Gemeinschaft und stellt somit *keine* juridisch verifizierbare Antwort auf die Macht bereit. Es zielt nicht auf eine Repräsentation – oder eben Darstellung – des Minderen ab, vielmehr artikuliert sich dieses quasi-mimetisch über Momente der Unterbrechung, die sich der vollkommenen disziplinären Beschreibbarkeit entziehen, indem sie Effekte der Dissonanz oder des Dissenses produzieren.

Im Beitrag von Marc Rölli geht es um die Rekonstruktion der immanenten Beziehungen zwischen Macht und Wissen, indem auf die Relevanz des anthropologischen Diskurses für die Strategien der Disziplinierung und für das Dispositiv der Sexualität eingegangen wird. Es wird deutlich gemacht, dass die von Foucault in der *Ordnung der Dinge* als anthropologisch deklarierte epistemische Struktur der Moderne für die diskursive Konsolidierung des thematischen und historischen Bereichs der modernen Machtverhältnisse (Disziplin, Bio-Macht) konstitutiv ist. Anders gewendet, wird im philosophischen Denken mit und nach Kant – in seinen idealistischen und positivistischen Spielarten im langen 19. Jahrhundert – eine anthropologische Struktur entziffert, die sich folgenreich in der anthropologischen Literatur nicht-philosophischer Felder (und in den entsprechenden Institutionen) auswirkt: Anthropologie oder Menschenkunde der Medizin, Psychiatrie, Pädagogik, psychologischen Charakteristik, Anthropometrie, Völker- und Rassenlehre, Degenerationstheorie, Eugenik, Sozialanthropologie, Rassenhygiene u.a.¹⁵ Definiert die anthropologische bzw. empirisch-transzendente Dublette epistemische Voraussetzungen der modernen Humanwissenschaften, so findet sie sich im »Komplex Perversion-Vererbung-Entartung [...] im festen Knotenpunkt der neuen Technologien des Sexes« wieder.¹⁶ Ebenso verhält es sich mit der in *Überwachen und Strafen* dargelegten Neugewichtung der menschlichen Totalität im Rahmen der modernen Individualisierung des Verbrechers – die Seele als Korrelat einer Machttechnik der Strafjustiz. In beiden Fällen werden mittels anthropologischer Spekulationen und Verfahren, die angesichts der instabilen Verhältnisse moderner Rationalität nicht prinzipiell zu begründen sind, Normalisierungstechniken entwickelt und diskursiv abgestützt. Mit der Normalisierung verbinden sich bis in die Gegenwart hinein Machtverhältnisse, die sich an der kapitalistischen Wachstumslogik bzw. entsprechenden Krisenerscheinungen und den mit ihnen verbundenen Zuschreibungen von Effektivität ablesen lassen, zum Beispiel auf einer Skala von statistisch definierten Normalitätsklassen.

15 | Vgl. zu diesem Feld diverser ›Anthropotechniken‹ der Bio-Macht: Marc Rölli, »Biopolitik-Analyse. Entwurf einer Forschungsperspektive«, in: Stephan Schaede, Reiner Anselm, Kristian Köchy (Hg.), *Das Leben Bd. 3*, Tübingen 2016, S. 37-70.

16 | Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*, übersetzt von U. Raulf u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1977, S. 143.

Auch Walter Seitter thematisiert die von Foucault in *Überwachen und Strafen* hervorgehobene Individualisierung des Verbrechers, die weniger auf die begangene Tat und mehr auf die anthropologische, d.h. physische und vor allem psychische Konstitution des Täters (und damit auf die spezifische Bestrafung) sieht. In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung gerichtsmedizinischer Gutachten anhand der These Foucaults erläutert, »daß die neuen Formen des Rassismus [...] historisch auf die Psychiatrie bezogen werden müssen«¹⁷. Den Vorgang der anthropologischen Individualisierung situiert Seitter in einem über sie hinausreichenden historischen Kontext, der von der Infamie zu den Anormalen reicht. Im Rekurs auf zwei Vorlesungen Foucaults wird zwischen der Kritik der (römischen) Souveränität seitens calvinistischer Monarchomachen und dem Konzept des ›internen‹ Rassismus ein Bezug hergestellt.¹⁸ Der Bezug ist durch die Stadt Wien vermittelt: durch Johann J. Bechers moralisch-politisches Menschenführungskonzept (1669) und seine Auffassungen von Kindern und Frauen einerseits und durch Otto Weininger, der in seinem Buch *Geschlecht und Charakter* von 1903 eine für den internen Rassismus und die Figur des Anormalen geradezu exemplarische anthropologische Charakteristik (v.a. der Frau) entwickelt. Mit dem Theorem der ›Bisexualität‹ wird die Idee einer ursprünglichen Polarität der romantischen Naturphilosophie biologisch übersetzt und für eine Charakteristik genutzt, die aber die seelische *Einheit* des menschlichen Wesens (quasi Kants ›reinen‹ im Unterschied zum ›empirischen‹ Charakter) ausschließlich mit dem männlichen Faktor zusammenschließt. Die biologisch-psychologische Grundlage des Charakters wird dabei geistig nicht nur überformt, sondern zuletzt aus dem Grunde des Geistes und seiner aus sich selbst heraus generierten Bildung gemäß einer Idee der Menschheit für nichtigen Schein erklärt.¹⁹

17 | Vgl. Foucault, *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-75)*, übers. v. M. Ott u. K. Honsel, Frankfurt a.M. 2003, S. 418-419.

18 | Vgl. zum internen Rassismus ebd., S. 418-420, und zur »Gegen-Geschichte des Rassenkampfes« und der mit ihr merkwürdig verbundenen Geburt des neuen und eigentlichen Rassismus: Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, übers. v. M. Ott, Frankfurt a.M. 1999, S. 76-98, v.a. S. 94-95.

19 | In diesem Sinne gibt es nach Weiningers wie Seitter sagt »defizitärer Theorie« im Charakter des weiblichen Geschlechts nichts Substantielles, das sich gerechtfertigt erhalten könnte. Das »echte Emanzipationsbedürfnis [...] in der Frau [setzt]

Angesichts der aktuell neu aufkommenden rassistischen Vorurteile im Kontext der sog. ›Flüchtlingskrise‹ ist es mehr als wünschenswert, ihre Formierung kritisch identifizieren zu können. Auch dazu leistet Seitters Text einen Beitrag.

Martin Saar rekonstruiert Foucaults in *Überwachen und Strafen* vorgelegtes Machtdenken, indem er die neuartig produktive Machtform der Disziplin in ihrer besonderen Eigenart der Immanenz ausfindig macht. Das bedeutet aus seiner Sicht, dass die Macht epistemischen, sozialen und Selbst-Verhältnissen immanent ist, d.h. mit ihnen wechselseitige Konstitutionsbeziehungen unterhält. Es gibt daher weder Wissen, Gesellschaft noch Subjektivierung ohne ›innere‹ (im Sinne von: konstitutiven) Machtbeziehungen. Ebenso wenig ist die Macht zu verabsolutieren. Auch sie muss die Interaktionspole ihrer immanenten Bezugspunkte, etwa die Freiheit oder auch den Widerstand, voraussetzen. Anknüpfend an Foucaults späte Texte über Aufklärung und Kritik verbindet Saar mit der Immanenz der Macht die Möglichkeit einer nicht nur historisch-deskriptiven, sondern kritischen Machtanalyse. Die Immanenz der Kritik liegt dabei in ihrer unvermeidlichen Machtförmigkeit und gerade nicht im Anspruch auf eine immanente Normativität. Sie analysiert spezifische Dispositive der Macht und ermöglicht damit ein Anders-Werden, mit Foucaults Worten: »nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken«²⁰. Das Ziel dieser kritischen Interventionen kann nicht in der Abschaffung (und auch nicht in der Affirmation) der Macht liegen, sondern in einer spezifischen Ausprägung ihrer Formen.

In seinem Beitrag *Vom Macht-Wissen-Dispositiv zum Wahrheitsregime* zeigt Roberto Nigro, dass die Frage nach der Machtanalyse im Werk Foucaults in einer seiner politisch aktivsten Phasen zu Beginn der 1970er Jahre entsteht. Foucault ist in den politischen Ereignissen, die auf der Tagesordnung stehen, involviert. Wenn die Machtanalyse die Frage nach der Ausbeutung nicht auslöscht, sondern sie auf eine andere Ebene stellt, ersetzt die Machtanalyse auch nicht die Frage nach den Produktionsverhältnissen. Obwohl Foucaults Aufmerksamkeit politischen Technologien gilt, ging es ihm nicht darum, Produktionstechnologien durch sie

Männlichkeit voraus« und der »einzige Feind der Emanzipation der Frau ist die Frau« selbst. Vgl. Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter* [1903], 10. Auflage, Wien 1908, S. 86, 93.

20 | Vgl. Foucault 1984, zitiert im Beitrag von Martin Saar, Fußnote 30.

zu ersetzen – im Gegenteil: Sie müssen in ihren Verflechtungen gedacht werden. Hier überschneidet sich das Werk Foucaults mit dem von Marx und dient dazu, eine neue Interpretation der Genealogie des Kapitalismus und des modernen Subjekts zu entwickeln. Von 1971 bis 1976 setzte sich Foucault intensiv mit Marx, marxistischen Positionen und insbesondere mit den Fragen Althusser und seinen Mitarbeitern auseinander. In derselben Zeit beschäftigte er sich auch eingehend mit dem Werk Nietzsches. Nietzsches Philosophie ist nicht nur als *Abbau* einiger in der Tradition verankerter philosophischer Begriffe wichtig, sondern auch als *Aufbau* einer neuen Konzeption der Machtverhältnisse. Darüber hinaus ermöglicht sie die Erweiterung und Veränderung des marxistischen Begriffs des Klassenkampfes. Foucault ist eindeutig von Nietzsche inspiriert, wenn er die Frage nach dem Wahrsprechen in den 1980er Jahren formuliert. Hier zeigt er deutlich, dass Macht weder auf Gerechtigkeit noch auf Notwendigkeit gründet und verweist damit auf die Nicht-Notwendigkeit jedweder Macht.

Andreas Reckwitz untersucht den Strukturwandel des disziplinären Regimes in Richtung eines *post-disziplinären* Blicks. Im 20. Jahrhundert hat eine tiefgreifende Transformation der Strukturprinzipien, der kulturellen Legitimationsformen und der affektiven Erregungsstrukturen der Gesellschaft der Moderne als Ganze stattgefunden. Die Tragweite dieses Strukturwandels wird erst zu Beginn des 21. Jahrhundert wirklich erkennbar. In *Überwachen und Strafen* liefert Foucault im Kern die Analyse einer Sichtbarkeitsordnung. Foucaults Analytik der Disziplinar-gesellschaft kann als Inspirationsquelle für die Rekonstruktion von Sichtbarkeitsordnungen der spätmodernen Gegenwartsgesellschaft gelten. In der Gegenwartsgesellschaft ergibt sich eine komplexe Gemengelage von Sichtbarkeitsordnungen, die weit über das disziplinäre Blickregime hinausgeht, das Foucault für das 18. Jahrhundert im Auge hatte. Die historisch folgenreiche Überlagerung des klassischen Komplexes der Rationalisierung und Disziplinierung durch jenen der Kulturalisierung und Singularisierung hat zur Entstehung einer Sichtbarkeitsordnung kompetitiver Singularitäten geführt, die immer wieder durch eine Politisierung der Sichtbarkeit herausgefordert wird. Da die Gegenwartsgesellschaft im Kern nicht mehr den Mechanismen des disziplinären Blicks folgt, sollten wir uns fragen, wie sich die gesellschaftlichen Sichtbarkeitsordnungen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts verändert haben. Welche Transformation des Sozialen ist damit einhergegangen? Was ist unter einer Sichtbarkeitsordnung zu verstehen?

Im kritischen Anschluss an Foucaults Studien zur Gouvernementalität erläutert Joseph Vogl das Finanzwesen als zwar vernachlässigten, aber bedeutenden Aspekt der neuzeitlichen Ökonomisierung des Regierens. Mit ihm werden strikte Unterscheidungen politischer und ökonomischer Macht problematisch. Einerseits verfügt die Souveränität über geldpolitische Mittel, andererseits erodiert ihre Staatsgewalt durch ökonomische Abhängigkeiten, die sich in der kreditförmigen Verschuldung zum Ausdruck bringen. Anhand der Geschichte des Fiskus wird aufgezeigt, wie sich politische und private Angelegenheiten durch die Herausbildung eines speziellen Machttyps eigentümlich verschränken. Auch im Falle des Münzregals spielen sich politische und ökonomische Prozesse gegenseitig in die Hände, indem nicht nur die Fürsten, sondern auch die mit Wechselbriefen Handel treibenden Bankiers von der Erhebung des sog. Schlagschatzes (›seigniorage‹) profitieren, der sich aus der Differenz des Metallwerts und des aufgeprägten Nennwerts einer Münze ergibt. »Im Zeichen von Souveränitätsrechten hat sich also eine elementare Form kapitalistischer Bereicherung etabliert«, so Vogl. Die Prozesse der Monetarisierung konsolidieren mit der Anerkennung gemünzter Währungen sowohl die souveränen Machtinstanzen, ihre Einnahmequellen und territorialen Ansprüche als auch die Entwicklung überregionaler Finanzmärkte und die Anhäufung von Privatkapital. Eine Urszene des modernen Staates *und* internationaler Finanzinstitutionen kann insbesondere in der durch Staatsschulden motivierten Übertragung steuerpolitischer Befugnisse auf private Akteure – als ein Beispiel fungiert hier die Bank der Seerepublik Genuas, die *Casa di San Giorgio* – ausgemacht werden. Entscheidend ist dabei, dass sich ein neuer ›seignioraler‹ Machttyp herausbildet, der sich im informellen Milieu einer Verschränkung politischer und ökonomischer Verhältnisse konstituiert.²¹ Innerhalb des schematischen Gegensatzes von Nationalstaat und kapitalistischen Handelsbeziehungen kann dieser Machttyp nicht erfasst werden.²² Dagegen

21 | Vgl. dazu auch Joseph Vogl, *Der Souveränitätseffekt*, Zürich, Berlin 2015, S. 69ff.

22 | In *Tausend Plateaus* haben Deleuze und Guattari von Staaten als »immanenten Realisierungsmodellen« des weltweiten Kapitalismus gesprochen. Damit haben sie auf die inneren Beziehungen verwiesen, die die kapitalistische Ökonomie und die souveräne Staats-Form unterhalten. Vgl. Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, a.a.O., S. 630ff.

ist es mit ihm möglich, die modernen Prozesse der »Kapitalisierung von Macht« zu beschreiben, die sich durch die Umwandlung von ökonomischen in politische Ressourcen und umgekehrt bestimmen.

Der Dank der Herausgeber gilt Thomas Hügel und Gerhard Unterthurner vom Wiener *Institut für Wissenschaft und Kunst (IWK)*, die 2015 im Jubiläumsjahr die Tagung zu Foucaults *Überwachen und Strafen* möglich gemacht und ausgerichtet haben. Auch bedanken wir uns bei den Leitern der *Institute für Theorie und Designforschung* der *Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)* Dieter Mersch und Gerhard M. Buurman für ihre verlässliche Unterstützung und beim *transcript Verlag* bei Gero Wierichs für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit.

Das invertierte Auge

Panopticon und Panoptismus

Petra Gehring

»L'efficace du pouvoir, sa force contraignante sont, en quelque sorte, passés de l'autre côté – du côté de sa surface d'application. Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir; il les fait jouer spontanément sur lui-même; *il inscrit en soi* le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles; il devient le principe de son propre assujettissement.«

»Die Wirksamkeit von Macht und ihre zwingende Kraft gehen in gewisser Weise auf die andere Seite über – die Seite der Oberfläche, auf welche sie sich anwendet. Derjenige, welcher einem Sichtfeld ausgesetzt ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er schreibt das Machtverhältnis in sich ein, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«¹

1 | Michel Foucault: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris 1975 [im Folgenden: SP], S. 204 [meine Hervorhebung, pgg]; dt. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter. Frankfurt a.M. 1976, S. 260. – Ich weiche von der ansonsten griffigen Übersetzung von Walter Seitter in einigen Punkten ab (»Sichtbarkeit«, »Zielscheibe«, »internalisieren« – dazu unten mehr).

Mindestens zweimal hat die Rezeption das Panopticon – den auf Übersicht angelegten Überwachungsbau – zur sozial- und kulturkritischen Ikone erhoben.

Unmittelbar nach dem Erscheinen von *Surveiller et Punir* bringt Foucaults Analyse der panoptischen Anlage die Institutionenkritik der antiautoritären Bewegung auf den Punkt: Wohlfahrtsstaatliche Anstalten mit ihren Programmen einer vermeintlichen ›Humanisierung‹ von Erziehung und Strafvollzug werden entlarvt als nicht nur tief ins Individuum hineinreichende, sondern dessen modernes Sosein sogar erst stiftende Zurichtungsmaschinen. Dem milden Antlitz einer Gesellschaft (fast) ohne Körperstrafen und mit neuen, bürgerlich gestaltbaren Freiräumen korrespondiert die Fratze einer psychotechnischen Ordnungs-Akribie. Ein Wille zur Menschenformung schafft noch die Jüngsten, die Dümms-ten und ohnehin die Verbrecher von innen her um. Dabei steht das Panopticon für eine Art Anfang – denn ab 1900 werden die Psychoanalyse, die Arbeits- und Sportpsychologie, die Hirnchirurgie, Psychopharmaka und weitere pseudo-humane Optimierungsregime folgen, und das denken die Leser der 1970er Jahre mit.²

Ende der 1990er Jahre wird das von Foucault analysierte Panopticon als Sinnbild des Digitalzeitalters gelesen. In allen verhaltenskritischen, aber auch den lediglich konsumrelevanten (freizeit- und unterhaltungsförmigen) Alltagssphären Daten zu sammeln: das erscheint als so etwas wie eine ›panoptisch‹ getriebene Praktik – wengleich eine, die auf einsperrende Architektur weitgehend zu verzichten vermag. Denn nun durchdringt sie, im Gegenteil, den öffentlichen Raum im Ganzen. Videoüberwachung sowie automatisierte Gesichts- und Bewegungserkennung stechen in dieser Hinsicht besonders hervor, aber auch das zugemutete Wissen darum, dass Nutzerspuren im Netz, digitaler Zahlungsverkehr,

2 | Heute setzt der Wille zur Menschenformung bereits vorgeburtlich an, geht also biomedizinisch aufs Ganze, um das Beste aus jedem Einzelnen zu machen, und scheint vollständiger Erneuerungswille geworden zu sein. Dabei fällt auch die archaische Option der Tötung der Unverbesserlichen sowie später dann der ›Vernichtung‹ unwerten Lebens weg: Genetische Vorauswahl oder vorgeburtliche ›Therapie‹ lassen bereits durch Intervention vor deren Entstehung die Sorge um den Umgang mit fehlwertigen Individuen (jedenfalls der Idee nach) überflüssig werden.

Digitalkommunikation nachverfolgt werden, lässt an eine Bentham'sche Transparenzmaschinerie denken. Darüber hinaus nimmt sich die freiwillige Selbstpräsentation von Privatleuten, die im Netz schamlos plaudern oder vor Kameras posieren, eigenartig zwanghaft aus. Mit einer Vielzahl neuer Techniken und Phänomene konfrontiert, greift eine nicht gefängnis-, sondern datenpolitische Kritikbewegung Foucaults Analysen auf: Benthams Panoptismus scheint einer Frühform individualisierender Totalerfassung zu gleichen – oder mindestens liefert er einen Vergleichsfall, der die Besonderheiten heutiger, durch Digitaltechnologie verschärfter Überwachung beispielhaft aufzeigt.

Beide Rezeptionswellen haben nun allerdings, wie ich zeigen möchte, Foucaults Analyse frühmoderner Anstalts-Reformbauten – als »Laboratorium«³, »Politische Technologie«⁴ und »Diagramm« eines Machtmechanismus⁵ – an einer zentralen Stelle verfehlt gelesen und so letztlich das Panopticon kurzschlüssig verstanden. Das Panoptismuskapitel wurde einerseits auf schräge Weise subjekttheoretisch gelesen sowie andererseits, sagen wir: visualistisch oder sichtbarmachungslastig gewendet. Nicht selten erfolgte sogar beides zugleich. Auf die eine oder andere Weise etablierte sich jedenfalls die Vorstellung einer durch die panoptische Nötigung (vermeintlich) bewirkten Internalisierung eines Bewacherblicks, der dann gleichsam von innen her, machtvoll und subjektkonstitutiv, wirksam würde.

Eine historisch, aber auch systematisch entscheidende Pointe von Foucaults Analyse wird, denke ich, im Wege solcher Lesarten verfehlt: Beim Panopticon handelt es sich zwar um eine perfide Technik der Blicklenkung. Es handelt sich eigentlich aber eben auch um ein Arrangement, das der Entwertung des Blicks Vorschub leistet, weil es vielmehr eine Art Verkehrung, ein Leerwerden, eine Invertierung des Auges bewirkt – und zwar nicht in quasi fokussierender Manier (etwa individualisierend, sozialisierend und dazuhin noch mit einer Durchdringungskraft »nach Innen«) und auch nicht quasi allsichtig, als omnipotenter Streublick »nach überall«. Wirkmodus wie auch Effekt des Panoptismus ist vielmehr eine Art Nicht-Sichtigkeit, eine Suspendierung und ein Erlöschen des Blicks

3 | Vgl. SP 206/dt. 263.

4 | Vgl. SP 207/dt. 264.

5 | Ebenda.

und mit ihm auch der Macht des Auges. Und dies nicht etwa zugunsten eines scheinbar doch immer weiter präsentbleibenden, generalisierten Auges, sondern zugunsten von Disziplinierungsformen, die sich gänzlich ins Unsichtbare zurückziehen. Das Panopticon wäre somit ein Übergangsphänomen. Es markiert die Schwelle zu einer nicht-optischen, anokularen und gesichtslosen Operativität der Macht.

Gegen die Vorstellung von einer Internalisierung des Fremdblicks, um den Sinn für das Nichtvisuelle als Element der panoptischen Wirk-Achsen (Bändigung des Einzelkörpers, Überwachung der Überwacher, Parzellierung und Individualisierung) zu schärfen und um die gängige Vorstellung vom Stellenwert des Panoptismuskapitels in *Surveiller et Punir* für Foucaults Modernediagnostik zurechtzurücken, spreche ich plakativ von einer ›Invertierung‹ des Auges – sowie der Blickfunktion überhaupt – als der eigentlichen Pointe des panoptischen Szenarios: Das Auge des Überwachers wird eher in ein funktionales Minimum hinein verkehrt als in den Überwachten einzuwandern. ›Augenfixierte‹ Panoptismus-Thesen wären demzufolge umzukrempeln. Und auch die über das 19. Jahrhundert hinweg sich entfaltende Moderne kann mit Foucault zwar gewiss alles andere, aber keinesfalls eine Epoche des Auges sein.

Ich rekonstruiere (1.) Foucaults Argumente kurz auf meine Weise, dabei spielt namentlich das dem Panoptismus-Kapitel vorausgehende Kapitel zu den *moyens du bon dressement*, den »Mitteln der guten Abrihtung« – und nicht Bentham⁶ – die entscheidende Rolle. Deutlich soll (2.) werden, dass das panoptische Blickregime nicht wirklich auf die Schaffung einer Innerlichkeit zielt.

Des Weiteren möchte ich (3.) herausheben, was Foucault bezogen auf die Rolle des Auges im Rahmen der Disziplinierung und im panoptischen Diagramm *nicht* sagt. Dies betrifft die komplexe Subjektivierung und Selbstregierung, beide sind weit davon entfernt, etwas mit erzwungener

6 | Es war sicher namentlich für die politische Theorie reizvoll, Foucaults Analysen als auch auf Benthams Gesellschaftsdenken insgesamt gemünzt zu lesen. Gleichwohl sollte die Bentham'sche Vision (die Foucault im Buch ja auch nur ergänzend vorstellt) in ihrer Bedeutung für das Phänomen der hinsichtlich Sehen/Gesehenwerden neu ausgelegten Anstaltsbauten nicht überschätzt werden. Die panoptische Architektur gab es abseits elaborierter politischer Theorie. Vor allem manifestiert sich in ihr Ingenieurwissen, das bestimmten Maximen der Optimierung folgt.

Selbstvisualisierung zu tun zu haben. In Sachen Subjektivierung spielen vielmehr Machtmechanismen anderen Typs die einschneidende Rolle: die Technologie des *examen* – also Arrangements von Prüfung, Probe, Test⁷ – sowie das weite Feld der Sexualisierung, eine Intensivierung der Selbst- und Fremdbeziehungen, in deren Kontext das Auge, wenn überhaupt, dann eine jedenfalls völlig andere Rolle als in panoptischen Anstaltsbauten spielt. *Surveiller et Punir* (und überhaupt das Disziplinartheorem) lässt sich, was Subjektivierung anbetrifft, nur im Zusammenhang mit *La volonté de savoir* ertragreich lesen. Man sollte also beide Analysen nicht je für sich überstrapazieren, sondern gerade in der Subjektfrage aufeinander beziehen.

Schließlich scheint mir (4.) wichtig, den Panoptismus nicht pauschal zur Epochensignatur des 20. und 21. Jahrhunderts zu erheben. Ich schlage vielmehr vor, ihn als historischen Mosaikstein im Sinne einer Figur des Übergangs – des Übergangs eben gerade zu post-panoptischen Phänomenen zu deuten. Das durchaus teils noch vormoderne Blickregime der panoptisch gebauten Reformanstalten lehrt uns vor allem indirekt etwas über solche Beobachtungs- und Registrierungsformen, die schon kurz darauf dann wirklich ›raumlos‹ ans Werk gehen werden und ohne dass sie einem »Blicke« repräsentierenden Turm, Blindfenster oder einer Kamera, denen man sich physisch gegenüberieht, überhaupt noch zuzurechnen wären. In meiner Lesart lernen wir aus Foucaults Analyse des Panopticons weniger etwas über Subjektivierung als über eine Herrschaftsfragen erübrigende Kraft der Permanenz technischer Systeme sowie über Formen einer vielleicht schlichten, die Wahrnehmung des Wahrgenommenwerdens aber unterlaufenden Automatisierung dessen, was zuvor die physisch geleistete Beobachtung war. Eben an diesem Punkt scheint mir dann auch der Sprung in die Gegenwart möglich: Nicht in erster Linie

7 | Vgl. zum Themenkomplex Prüfung im Anschluss an Foucault die Arbeiten von Andreas Gelhard und Andreas Kaminski: Andreas Gelhard, »Das Dispositiv der Eignung: Elemente einer Geschichte der Prüfungstechniken«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, Nr. 1 (2014), S. 43-60; ders., »Entgrenzung der Psychotechnik: Der neue Geist des Kapitalismus und das Problem der Prüfungstechniken«, in: Andreas Kaminski/Andreas Gelhard (Hg.), *Zur Philosophie informeller Technisierung*. Darmstadt, S. 185-203, sowie Andreas Kaminski, »Maßstäbe der Macht. Psychologische Prüfungen als Techniken des Selbst«, im selben Band, S. 171-184.

angesichts eines sorgenvollen Nachdenkens über den visuell überwachten Menschen vor der Kamera hilft Foucaults Text weiter. Denn eher schon weist er voraus auf eine post-panoptische Machtanalytik – etwa auf eine Analyse des heute epochalen, gänzlich dezentralisierten Datensammelns, das wir seltsam blind dulden und ähnlich blind auch exekutieren. Dies deute ich zusammenfassend nur kurz an und plädiere nochmals dafür, das Panoptismus-Kapitel nicht als einen Text über die Präsenz des Auges zu lesen, sondern über eine Metamorphose von Technologie – mit welcher in der Menschenkontrolle nicht nur der Beobachter entbehrlich wird, sondern überhaupt der Blick.

1.

Das Zeitalter der Disziplinen mit seinen typischen parzellierenden Verwahranstalten stellt in Foucaults Genealogie des Gefängniswesens nicht den Endpunkt dar. *Surveiller et punir* analysiert die disziplinierende Besserung als Umbruch, dem auf dem Weg in die Moderne weitere Umbrüche folgen – allem voran das sozialpolitisch-kriminologische Paradigma der »Delinquenz«, welches die Epoche einer konsequenten Pathologisierung der Verbrecher, der Zuschreibung somatischer (etwa »ererbter«) Gründe für Unverbesserlichkeit und ggf. invasive Therapieszenarien eröffnet. Jenseits von Dressur und Verwahrung läuten also medikalisierte Präventivmaßnahmen die Ära des wirklich »modernen« Strafens ein.⁸

Zunächst jedoch die Disziplin. Foucault schildert sie als Neuerung in einem politischen Gefüge, in welchem zuvor die Sichtbarkeit des Herrschers zählte. Im Zeitalter der Klassik erfolgte Machtausübung demonstrativ, das »Auge« machte Hierarchie evident, indem der Souverän sich und seine Symbole – prachtvoll, drohend – zeigte. Die Untertanen konnten sowohl den Glanz als auch die Gewalt der Ordnung »sehen«.

8 | Untersucht hat Foucault solche Pfade einer Pathologisierung der Gerichtsmedizin, deren entscheidende Phase er für Frankreich auf Mitte des 19. Jahrhunderts datiert, in einer Vorlesung, die er 1974/75, also vor dem Erscheinen von *Surveiller et Punir* gehalten hat; vgl. Michel Foucault: *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris 1999; dt. *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975)*, übers. von Michaela Ott. Frankfurt a.M. 2003.

In der Disziplin nun dreht sich die Blickrichtung gleichsam um, und zugleich verteilen und vervielfältigen sich die Vektoren. Auch sie ist ein Blickregime, aber eines, das den Blick als Zwangsmittel nutzt, ein Spiel des Blickens⁹ so einrichtet, dass dies zur Aktivierung und verwendungsgerechten Formung – zur »Abrichtung« – der Untertanen führt. Das Gesehenwerden gewinnt nun einen registrierenden Sinn. Es wird zum Schlüssel minutiöser Kontrollen und auch Selbstkontrollen, die »Übung« verlangt vom Einzelnen, sich anzusehen oder auch von sich Bericht (Rapport) zu geben. Wie Foucault zeigt, spielt dabei die Etablierung einer normgerechten äußeren Haltung des Körpers eine wichtige Rolle, man erhofft sich aber eben auch analoge Effekte auf der Ebene einer Erziehung der Person. Der Disziplinierung entspricht also die pädagogische Erwartung, im Wege einer Verhaltensschulung werde das disziplinierte Individuum das, was es lernen soll, womöglich authentisch übernehmen.

Der Blick unterweisender, bessernder, polizeilicher Akteure ist misstrauisch. Er ist auch wieder ›hierarchisch‹, wie es in *Surveiller et punir* mehrfach heißt¹⁰, vor allem aber ist er anonym, das heißt, er kommt zwar von oben, zugleich aber auch auf neue Weise diffus von irgendwo her. Zwang ist damit unmittelbar verbunden: Blicke eröffnende Werkzeuge und Instrumente der Gewaltausübung – deren Funktionsweise Sichtbarkeit, visuelle und wissensmäßige Transparenz voraussetzt –, sind in Disziplinararrangements vielfach eins. *Surveiller et Punir* zeigt das für die Fabrik, für die Schule, für das Militär und für die Haftanstalten. Wie der ärztliche Blick den lebenden Leib des Patienten öffnet, so dringt die Disziplin – erst bloße Dressur, dann zunehmend auch an der inneren Haltung interessiert – in die Körper und ihre Fähigkeiten gleichsam explorativ hinein. Foucault vergleicht das Disziplinierungslager mit einer photographischen Dunkelkammer¹¹ und die neuen baulichen Arrangements der Zeit mit einem »Heilmittel«¹² sowie mit einem Mikroskop¹³, denn Wände werden zur Trennung *und* zur Schaffung von Durchblicken gesetzt. Die Architektur schafft Ausschnitte, in welchen das Auge (in der

9 | Vgl. SP 173/dt. 221 und zur »Scheinwerfer«-Analogie dt. 241 (SP 189).

10 | Vgl. etwa SP 173f./dt. 220f.

11 | Vgl. SP 174/dt. 222.

12 | Vgl. SP 175/dt. 223.

13 | Vgl. SP 175/dt. 224.

Utopie Benthams sogar: das Auge möglichst vieler Anstaltsbesucher) Einblicke in das Wimmelbild des Sozialen nehmen kann und auch soll. Mechanische und vitalistische Paradigmata lagern sich aneinander an. Das Gesellschaftsganze wird zum lebendigen »Zellenstaat«¹⁴.

Was Foucault betont: Die Disziplinarmacht selbst ist unsichtbare Macht. In der Umkehr der Beleuchtungsrichtung hat dies seinen negativen Grund: Man sieht und entblößt nun die Unterworfenen statt den Herrscher und seine Entourage zu zeigen. In positiver Hinsicht schlägt vor allem aber der Wechsel von symbolischen zu kausal wirkenden Herrschaftstechniken durch. Die Disziplin verlegt sich aufs Kleine und sucht hier nicht repräsentativ, sondern physisch möglichst lückenlos Zugriff. Ihre Kernoperationen – Parzellierung, Überwachung, rückgekoppelte Interventionen – perfektioniert sie sowohl qualitativ als auch zugunsten von Wirksamkeit über möglichst lange Zeit. Sie verknüpft sich mit feinen, funktionalen, auch organischen (um nicht zu sagen: vitalen) Kriterien und sie versucht, ihre Maßnahmen möglichst früh beginnen zu lassen und auf Dauer zu stellen. Da gerade die temporale Seite von Disziplinaranstrengungen – dauernde Sichtbarmachung der zu disziplinierenden Individuen gewährleisten und deren dauernde Beobachtung sicherstellen – einen enormen Aufwand bedeutet, sind Disziplinarschemata, darauf wird zurückzukommen sein, in hohem Maße ökonomischer Natur.

Nicht nur »hierarchisiert« (*hiérarchisée*), sondern »stetig« und »funktional« (*continue et fonctionelle*) zu überwachen stellt, so Foucault, »eine der großen »Erfindungen« des 18. Jahrhunderts« dar. Eben dies prägt das abstrakte System hinter der panoptischen Form: ein »Netz« (*réseau*) einander wechselseitig stützender Machteffekte, »pausenlos überwachte Überwacher«¹⁵, eine »Maschinerie« (*machinerie*) oder einen »Apparat« (*appareil*),

14 | Diesen berühmten Ausdruck ergänze ich, er stammt von dem Mediziner Virchow, der auch die zeittypische Mischung von sozialer Arbeitsteilung (Gesellschaft) und jurisdischer Hierarchie (Staat) in das organismische »Leben« hineinprojiziert: »Was ist der Organismus? Eine Gesellschaft lebender Zellen, ein kleiner Staat, wohl eingerichtet, mit allem Zubehör von Ober- und Unterbeamten, von Dienern und Herren, großen und kleinen.« Vgl. Rudolf Virchow, »Atome und Individuen« (1859), in: ders., *Vier Reden über Leben und Kranksein*. Berlin 1862, S. 35-76, S. 55; die Medizin wird in *Surveiller et Punir* insgesamt nur im Vorübergehen gestreift.

15 | Vgl. SP 179/dt. 228.

der nicht nur ›oben‹ sondern in seinem gesamten Inneren »Macht produziert« und »die Individuen« ebenfalls »in seinem beständigen und stetigen Feld verteilt«. ¹⁶ Diese Analogie eines Vektornetzes oder Kräftefeldes dürfte auch mitschwingen, wenn *Surveiller et Punir* vom »physikalischen« Charakter der Disziplinarmacht spricht bzw. von »›Physik‹ der Macht« ¹⁷ und von der panoptischen Formung von Individual- und Sozialkörper als »neuer Physik« ¹⁸.

»Unerbittliche Sichtbarkeit der Untertanen« ¹⁹, unerbittliches beschrieben Werden und Beschreiben – ich denke: Thema hier ist tatsächlich in einem physikalischen Sinne Physisches, nicht aber Psychologie. Wenn die Pragmatik der Abrichtung mit lückenlosem Nachverfolgen einhergeht, so liegt das Besondere der panoptischen Maschinerie weniger in der visuellen Orientierung als solcher noch in einer Vertiefung des visuellen Elements als vielmehr in bestimmten Automatisierungsleistungen, die sie vollbringt. Einerseits wird Dauerhaftigkeit fabriziert (Fortdauer von allem: Trennen, Sehenkönnen, Gesehenwerden und der Gewissheit, dass dies so ist), andererseits funktioniert ein Korsett baulich gelenkter Blickachsen so, dass es Blickfelder verteilt, ordnet und alle Nutzer des Gebäudes in dieselbe Form von Asymmetrie einspannt. Hierarchie ist da, aber es zählt nicht mehr ihre Herkunft, sondern nur noch ihr Effekt. Dieser Effekt wiederum reproduziert sich im Wortsinne rein technisch, nämlich ohne persönliches Zutun, durch die unvermittelte Vermittlung von Wänden und Durchlässen, als Präsenz einer Architektur, die Blickachsen lenkt und auch substituiert. »Das Panopticon ist eine wundersame

16 | Vgl. SP 179/dt. 229.

17 | Vgl. ebenda.

18 | Vgl. SP 210/dt. 267; dass es um den Gegensatz zweier Physiken geht, nämlich einer um den Körper des Souveräns zentrierten ›physischen‹ und einer ›physikalischen‹ der vielfältigen Kräfte, die den Raum in (potentiell wechselnd) verteilter Form durchziehen, wird in dieser Passage zu Benthams Panoptismus besonders deutlich. Vgl. auch SP 179/dt. 229 mit der Feststellung, die Disziplin sei »umso weniger körperlich und *physisch*, je gelehrter und *physikalischer* sie ist« [meine Hervorhebung, pgg, der dt. Text hebt nichts hervor, im Frz. heißt es: »Pouvoir qui est en apparence d'autant moins ›corporel‹ qu'il est plus savement ›physique‹.«]

19 | Vgl. SP 191/dt. 243: »visibilité inévitable des sujets«, Seitter übersetzt mit Anführungszeichen: »unerbittliche Sichtbarkeit der ›Subjekte‹«.

Maschine, die aus den verschiedensten Begehungen *gleichförmige* Machtwirkungen erzeugt²⁰, heißt es im Text.

Damit stellt sich die Frage, wie eine Machteffekte dergestalt auf Disziplinierung hin ordnende »Maschine« denn nun tatsächlich »wirkt«.

2.

»L'efficace du pouvoir, sa force contraignante sont, en quelque sorte, passées de l'autre côté – *du côté de sa surface d'application*.«²¹ Die Wirksamkeit der Macht gehe »auf ihre Zielscheibe über«, hat Walter Seitter diese Erläuterung Foucaults übersetzt, die an der zitierten Schlüsselstelle zum Panopticon als wundersame Maschine folgt. »[D]u côté de sa surface d'application« – da könnte man noch wörtlicher sagen: Die Macht wechselt herüber auf die und wirkt an der »Oberfläche, auf die sie sich anwendet«. Dabei werde die Macht »tendenziell unkörperlich« (*il tend à l'incorporel*) heißt es dann.²² Um Wirkung am bzw. auf Körper geht es weiterhin, aber in der Tat tritt ein systemisch verlagerter Effekt ein: Ohne dass jemand etwas tun muss werden, dank der Regie des Gebäudes, die separaten Körper des Gefangenen, des Wächters, des Besuchers in die Maschinerie integriert. Die Schaffung fester und sogar lediglich möglicher Blickbahnen erübrigt die physische Kraftprobe oder Kollision.

»[D]ie Häftlinge«, das nennt der Text die »Hauptwirkung« des Panopticon, »sind Gefangene einer Machtsituation, die sie selbst stützen«²³; der architektonische Apparat stellt »automatisches Funktionieren«²⁴ der Macht sicher. Eben dies war anders in Zeiten, in denen ein Aufseher Hierarchie im Zweifel gewissermaßen »händisch« durchsetzt. In genau diesem Sinne verwendet Foucault im Zusammenhang mit dem panoptischen Disziplinararrangement nicht nur mehrfach die Automatisierungsmetapher, sondern spricht auch von »Entindividualisierung«

20 | SP 204/dt. 260 [meine Hervorhebung, pgg].

21 | SP 204 [meine Hervorhebung, pgg].

22 | SP 204/dt. 260.

23 | SP 203/dt. 258.

24 | Vgl. SP 202/dt. 258.

der Macht und davon, dass unter dem Machtgesichtspunkt nun nurmehr Körper (und nicht mehr Personen) zählen.²⁵

Als Leser kennen wir nun die nachfolgende Textstelle, die allerdings nahelegt, es geschehe noch mehr:

»Derjenige, welcher einem Sichtfeld (*champ de visibilité*) ausgeliefert ist und dies weiß, nimmt die Zwangsmittel der Macht auf sich und spielt sie gegen sich aus; er schreibt das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt, in sich ein; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung (*assujettissement*). Aus diesem Grund kann die äußere Macht ihn von dem ihm physisch Beschwerlichen (*de ses pesanteurs physiques*) befreien.«²⁶

Der Übergang vom Physischen zur Physik – kommt hier über das bloße Wissen ums Gesehenwerden hinaus Innerlichkeit ins Spiel? Jedenfalls wird der physisch beschwerliche Zwang ersetzt durch einen anderen Typ von Zwang – einen Selbstzwang, eine Selbstbeobachtung, und zwar unter dem Gesichtspunkt dessen, was der Bewacherblick sieht.

In der Übersetzung von Seitter lautet die fragliche Stelle allerdings, deutlich psychologisierend, etwas anders. Der Beobachtete,

»[d]erjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, im welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung«.²⁷

Diese Wendung – *internalisieren* für *inscrire en soi* – und wohl auch das dann naheliegende Bild einer demzufolge nicht nur festgeschriebenen, sondern im emphatischen Sinne verinnerlichten Doppelrolle haben, so scheint mir, der Lesart Vorschub geleistet, der panoptische Betrieb ziele auf und zeitige Subjektivierung in einem ›schon‹ modernen Sinn. Durch jenen »internalisierten« Bewacherblick werde der Beobachtete zu einem Ich-Subjekt gemacht – vielleicht in einer an eine Hegel'sche Herr-und-Knecht-Szene erinnernden Weise, vielleicht, weil man an Freuds

25 | Vgl. SP 203/dt. 259: »Die Anlage ist deswegen so bedeutend, weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert.«

26 | SP 204/dt. 260 [meine Übersetzung, pgg].

27 | Vgl. dt. 260.

Über-Ich, an Sartre oder an Foucaults (allerdings die antike Ethik betreffende) Stichwort der »Subjektivierungstechniken« denkt.

Ich warne vor dieser Deutung. Nicht nur, weil im Panoptismuskapitel gar nicht von Subjektwerdung die Rede ist – abgesehen von der schönen Vokabel *assujettissement*, die aber eben auch das Untertanmachen meint, also auf das *subiectum* in einem ganz schlichten Wortsinn anspielt und keineswegs auf moderne, reflexiv-innerliche Subjektivität. Sondern auch, weil das (durch die bloße architektonische Disposition) im Modus des »Wissens-Dass« ins Individuum »eingeschriebene« Machtverhältnis eben kein anderes Wissen anbetreffen kann als dasjenige über den eigenen Körper – sofern man damit rechnet, dass dieser Körper gesehen werden kann. Körperbewegungen, untersagte Gesten, Gesichtsausdruck, Unruhe: all das steht unter einer Form der Beobachtung, die vom Beobachteten permanente Selbstkontrolle fordert. Es bleibt aber dabei, dass die geforderte Selbstgewahrksamkeit dem Regime der gesehenen Oberflächen, also der eigenen Außenseite gilt. Disziplinierung heißt hier: Individuen nehmen, vom panoptischen System erfasst und physische Blicke folglich durch die Virtualität eines Dauerblicks ersetzend, selbst früher oder später routiniert vorweg, welches körperliche Verhalten sie zu zeigen haben.

Zwang wird also in Selbstzwang verwandelt und verankert. Das eigentlich Neue an der inneren Verdopplung ist aber die durch Virtualisierung des Beobachterblicks geschaffene Permanenz sowie ein ökonomischer Einspareffekt, denn das äußere Auge, auch Ketten et cetera werden verzichtbar. Subjektivierung findet dabei nicht mehr und nicht weniger statt, als wenn uns das automatische Blitzgerät zum Einhalten einer vorgeschriebenen Geschwindigkeit zwingt. Neu ist nicht die disziplinierende Wirkung des Gesehenwerdens, sondern dass die Alterität des Fremdblickes dergestalt substituiert werden kann, dass eine Maschinerie jede mögliche Evidenz für Unterbrechungen der Beobachtung (da war ein Auge, da ist jetzt kein Auge) kassiert. Stattdessen wird das Auge zum Gespenst. Nicht etwa schreibt sich folglich ein Fremdblick als »eigener« in den Beobachteten ein, sondern im Gegenteil: dieser Fremdblick wurde zuvor bereits virtualisiert. Und eben dieser Un-Blick, um den man weiß, ohne ihn zu sehen, setzt sich chiasmatisch fest – in Form jenes »Zweitblicks«, der den Bewachten zur körperbewussten Selbststeuerung zwingt, wobei dann weder Körperzwang aufgewandt werden muss noch die Kraft des leibhaftigen Auges.

Von Identifikationsprozessen, etwa davon, dass der Bewachte sich mit dem Überwacher (der doch gerade verschwunden ist) oder mit dem Bild, das er abgibt (aber fürs nun bloß virtuelle Auge) in besonderem Maße identifizieren würde, ist im Text nicht die Rede. Foucault will darauf nicht hinaus, weil dies die Pointe gar nicht ist. Der Panoptismus setzt nicht Internalisierung und Identifikation mit dem Auge des Überwachers voraus, sondern gerade eine neue Form der Abwesenheit dieses Auges. Was er stiftet ist eine augenlose Kontrolltechnik und in diesem Sinne auch gerade anokulare Maschinerie: Auf dem bloßen Wissen um die Persistenz der möglichen Blickachsen beruhend macht diese die sichtbare Außenseite des eigenen Körpers zum ›physikalischen‹ Gefängnis des Verhaltens. Klassischer Zwang wird erübrigt, indem man ihn von seinen physischen Quellen (Ketten, Augen) ablöst und seine Effekte nicht nur beibehält, sondern verstetigt und idealerweise sogar verstärkt.

3.

Gleich mehrfach sprechen auch textsystematische Gründe für eine Abgabe an subjektivierungszentrierte und ›visualistische‹ Interpretationen des Panoptismus.

Zum einen trennt Foucault seine Analyse des *examen*, der Prüfung gerade auch in dieser Hinsicht vom Panoptismuskapitel ab. Stellt das panoptische Regime eines der automatisierten Abrichtung dar – in einem »kleinen Theater«²⁸, wie es im Text heißt, einem Verhaltensomniskop also, welches ›individualisiert‹ und so eine Form der einsamen, gegner- und augenlosen Selbststeuerung des als sichtbar bewussten Körpers perfektioniert, also eigentlich Schauspieler produziert –, so schildert *Surveiller et punir* die Prüfung demgegenüber als das eigentlich ›subjektivierende‹ Werkzeug des Disziplinarzeitalters. Für Prüfungstechniken ist weder ein sichtbares Auge noch ein als Blickwissen gleichsam invertiertes, fortwährendes Gesehenwerden zentral. Vielmehr befinden wir uns hier von vornherein in einer Welt, in der die Macht einseitig, selbst unsichtbar und invasiv operiert. Leitmetapher ist nun diejenige des Scheinwerferlichts, in die das Individuum gerückt wird, weil es etwas aus sich hervorbringen,

28 | Vgl. SP 202/dt. 257: »Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar.«

im eigenen Namen, individuell etwas leisten muss. Das Prüfungsmoment liegt genau *nicht* im Gesehenwerden, sondern – »das ununterbrochene Gesehenwerden, das ständige Gesehenwerdenkönnen«²⁹ als Modus voraussetzend – in einer dann durchgeführten, objektivierenden »Zeremonie«³⁰, welche Individualität vermisst, dokumentiert und ereignishaft quasi neu zurückgibt. Gesondert sanktionsbewehrt wie auch mit positiven Anreizen versehen, also Erfolgserlebnisse bietend, schaffen Prüfungsprozeduren Optionen und Bewährungsschwellen *für* Subjektivität in einer Weise, die jede Theatermetapher sprengt.

Erzwingt der panoptische Raum das permanente Zeigen eines Verhaltens, so ist die Prüfung eine Technologie, die tatsächlich individuell zuschreibbare Ausdrucksleistungen und auch die korrespondierende, auf das Prüfungsergebnis fest verpflichtete Innerlichkeit herstellt – eine »Psyche« für Psychologen. Die Prüfung (nicht der Panoptismus) ist daher auch der Kontext, in welchem Foucault die Macht erstmals ausdrücklich als »produktiv« charakterisiert: »Macht produziert Wirkliches« – sowie Realitäten (*il produit du réel*); sie produziert auch das Individuum und namentlich das »wahre« Individuum selbst.³¹

Dass wir mit Prüfungstechniken, die das Individuum zum »Fall« machen, die moderne und erstmalige Formierung von so etwas wie Subjektivität im 19. Jahrhundert noch nicht vollständig im Bild haben, zeigt Foucault furios dann in *La volonté du savoir* – demjenigen Buch, welches die Geschichte der Prüfung nun zu einer erweitert, die aufs engste mit der Geschichte des »sexualisierten« Begehrens verflochten ist. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzen Geständniszwänge an einer neuen, biologisch-psychologischen Innerlichkeit der Triebe an und bringen nicht nur diese, sondern auch die mit diesen korrespondierende, auf typisch moderne Weise prekäre Subjektivität hervor. So geht die Geschichte der Prüfung in eine Geschichte der Kriminalisierung und der Medikalisierung wie auch eine Geschichte der Naturalisierung des Erbguts, der Gattung und der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit nahtlos über.

Zum anderen ist es dann auch prompt kein Visualismus, der moderne Selbsttechniken dominiert. Das Begehrenssubjekt ist keines mehr, das bloß einem aus der Distanz auf Oberflächen gerichteten Auge gehorcht,

29 | Vgl. SP 189/dt. 241.

30 | SP 190/dt. 241.

31 | Vgl. SP 196/dt. 250.

sei es ein vom Beobachteten gesehenes oder diesem verborgenes Auge. Denn nun wird tatsächlich das verborgene Innere unterhalb aller Körperaußenseiten brisant. Triebe sieht man nicht und sie lassen sich auch nicht oberflächlich über Korrekturen am Gezeigten beherrschen. ›Äußere‹ Rollenkompetenz ist bloßer Schein, sie muss der Selbsterforschung weichen. Therapeutischer Verdacht lehnt die Visualität, lehnt bloßes ›Theater‹ ab. Echter Ausdruck fordert daher nicht das objektivierte Individuum als Körper im Käfig, sondern Versuche des Aufschließens von Körpern und Verhaltensschemata gleichermaßen. Parzellierung, Beobachtung, Dokumentation reichen da nicht aus. Sie begleiten allenfalls Experimente des Öffnens einer ›subjektiven‹ Tiefe, deren Wesentliches sowohl den Sinnen als auch der Sprache letztlich verborgen bleibt. Für diese können die Werkzeuge des Psychosomatikers oder des Psychotechnikers, nicht aber der Blick des Aufsehers die Metapher sein.

Auch die »Delinquenz«, die ja gemäß den Schlussabschnitten von *Surveiller et Punir* dann eigentlich erst die im vollen Wortsinn ›moderne‹ Antwort auf die Frage der Kriminalität darstellt, lässt den Visualismus hinter sich zurück. Von dem, was auf komplexe Weise milieubedingt oder auch ererbt ganze soziale Gruppen von innen her unausrottbar zu abweichendem Verhalten antreibt, findet sich nichts mehr quasi außen ›auf den Körpern, an der Verhaltensoberfläche, als ›Zielscheibe‹ oder hauptsächlich ›Anwendungsoberfläche‹ für Macht. Delinquenz ist vielmehr wie die Sexualität ein Latenzphänomen, einem Kontrollblick unzugänglich. Auch die bloß eingeübte Verhaltensbegrenzung, ein etwa mit panoptischen Mitteln induzierter, bloß aufgesetzter Konformismus, reicht daher für das Reformstrafrecht der Zeit um 1900 nicht mehr aus. Statt Taten und Rechtsbrüchen sollen vielmehr im Strafvollzug³² nun Charakter (bzw. Psyche) und Leben (bzw. Erbanlagen) zählen. Ins Begehren, ins

32 | Mit der von Foucault ironisch so genannten »Unabhängigkeitserklärung des Gefängnisses« (vgl. SP 250/dt. 317) löst sich der Strafvollzug als autonomes Besserungsprojekt von Strafurteil und richterlicher Tatbewertung ab. Moderne Vollzugssysteme vollstrecken nicht länger ein (als Reaktion konzipiertes) gerichtliches Urteil, sondern bemessen erst an den Ergebnissen der Vollzugsphase selbst, wie mit dem Täter künftig zu verfahren ist. Wo der Strafvollzug überhaupt ein Ideal hat, ist es nun dasjenige, prospektiv andere Individuen zu produzieren. Dem entsprechen die im 20. Jahrhundert zeitlich vom begrenzten Strafmaß sich lösenden Formen des in Deutschland beispielsweise so genannten ›Maßregelvollzugs‹. Die

Erbgut, in die Libido, in die Existenz aber sieht eben niemals ein Auge hinein, auch kein anonymisierter, übernommener oder invertierter Blick.

Moderne Disziplinierungsverfahren lösen sich von visuellen Reminiszenzen, wo sie zu Technologien der Innerlichkeit und der Tiefe mutiert sind. Sie werden ›menschlich‹ in einem neuen, nicht nur physisch gewaltarmen, sondern durch mimetisch-verstehende Interventionen vollständig im ›Unsichtbaren‹ exekutierten Sinn. Das Auge schließt sich, könnte man sagen, wo man Täterpersönlichkeiten aus Bergen von Prozessakten herausliest, der Degeneration von Keimzellen nachspürt oder Träume analysiert. Der Beobachter wird allenfalls zwischen den Interventionsphasen gebraucht, weil selbstverständlich Individualisierungsgebote gelten und auch aus modernsten Subjektivierungseinrichtungen niemand weglaufen darf. Ansonsten hat der Panoptismus überall dort, wo bio-, psycho- oder soziopolitische Subjektivierungstechniken greifen, seine Schuldigkeit getan – abgesehen vielleicht vom Bentham'schen Demokratiemodell, in welchem sich der Transparenzbedarf moderner Öffentlichkeiten nach wie vor ideologisch spiegeln kann.

4.

Damit bleibt die Frage nach der Aktualität der Panoptismus-Analyse Foucaults. Überwachung wolle ›sichtbar machen‹ ist eine naheliegende Vermutung, der auch die auf neue, digitale Techniken fokussierte Überwachungskritik heute folgt.³³ Zwar heben nicht wenige Stimmen auch aus den Surveillance-Studies beispielsweise den Primat der Ordnungsfunktion des Panopticons hervor.³⁴ Dennoch hat sich ein Furor der Bild-

Möglichkeit der Entlassung wird hier nur noch regelmäßig (auf Gutachtenbasis) geprüft. Terminiert ist das Vollzugsende hingegen nicht mehr.

33 | So programmatisch für die Zeitschrift *Surveillance and Society*: »Surveillance tries to make visible the identities or the behaviours of people of interest to the agency in question.« David Lyon, »Editorial. Understanding visibility, mobility and the phonetic fix«, in: *Surveillance & Society* 1 (2002), S. 1-7, www.surveillance-and-society.org/articles1/editorial.pdf [1.3.2016].

34 | Vgl. Bart Simon, »The Return of Panopticism«, in: *Surveillance & Society* 3 (2005), S. 1-20, [www.surveillance-and-society.org/articles3\(1\)/return.pdf](http://www.surveillance-and-society.org/articles3(1)/return.pdf) [1.3.2016], hier: S. 4, der dann allerdings auch die Prozesse des *panoptic sorting*

und Sichtbarkeitsforschung am Leitmotiv der kreisrunden Anstalt mit ihren von überall einsehbaren Zellen entzündet. In der Linse der Digitalkamera wird gleichsam der Gottseibeius eines Beobachtungsstaates imaginiert, der nun sogar ganz ohne Bewacherturm und einsperrende Wände auskommt,³⁵ oder man malt eine Über-Ich-Funktion des Internets als digitaler Subjektivierungsmaschine an die Wand, der sich das moderne – insbesondere jugendliche – Subjekt im Wege einer unbegreiflichen Auto-Sozio-Erotik und Lust am Überwachtwerden unbedenklich unterwirft. Von der TV-Reality-Show übers Videotagebuch bis zum Selfie scheint so das Panopticon quasi überall.

Meine These lautet demgegenüber: Sowohl bezogen auf die Art seiner Individuierungsmacht als auch bezogen auf den Nexus von Gesehenwerden und Sichsehen sowie den Rückzug eines überwachenden Auges in die Multidirektionalität eines unsichtbaren, verdauerten und in ein bloßes Wissen ums Gesehenwerdenkönnen transformierten Blicks ist der in *Surveiller et Punir* analysierte Panoptismus ein frühes Ideal. Historisch gesehen bleibt er ein Phänomen des Übergangs. In allem, wo noch das Auge herrscht, in seiner auf Kontrolle äußeren Verhaltens angelegten physikalischen Funktion, bleibt das panoptische Arrangement vormodern, und zwar einschließlich jener anerzogenen Verdopplung, dank derer der Gefangene den generalisierten Blick auf sich anwendet. Er wird zum Schauspieler – aber eben auch nur zum Schauspieler und nicht zum Sprach- und Begehrenssubjekt einer freudianischen Ich-Imago.³⁶

in recht unklarer Weise auf Fragen von *self* und *subjectification* (der Gefängnisinsassen – oder allgemeiner: des überwachten Individuums) bezieht.

35 | Vgl. Simon, Return of Panopticism, a.a.O., S. 13: »When Walls are removed but the supervisory capacities remain we enter the conditions of new surveillance.«

36 | Dass es so regelrecht eine ›Funktion‹ des Panopticon war bzw. blieb, auch Widerstandsmöglichkeiten zu schaffen (vgl. ebd., S. 9) ist nicht nur in der Theorie richtig. Wie begrenzt die Möglichkeiten sind, durch bloßes visuelles Exponieren und ggf. negative Sanktionen Menschen zu formen, zeigt sich daran, wie das Gefängnis in seinen Erziehungserfolgen hinter Institutionen zurückbleibt, in welchen Prüfungen dominieren, die mit positiven Subjektivierungsangeboten, etwa Bildungsversprechen, einhergehen. Was *Surveiller et Punir* aufzeigt ist demgemäß ja die schlussendlich über ein Jahrhundert hinweg konstante ›Niederlage‹ (*échec*) des Gefängnisses (vgl. SP 275/dt. 349). Es produziert nicht Konformität, sondern vermehrt Delinquenz. Die damit verbundene zentrale Botschaft des Buches – wo

Subjektivierungseffekte im Sinne einer Produktion von (im Zweifel: abgründige) Innerlichkeiten überspannenden Ich-Diskursen werden viel eher die Nachfahren der ebenfalls im Disziplinarzeitalter erfundenen, vom Auge ganz abgelösten Prüfungstechniken haben als die »kleinen Theater«, die in der Einsperrung allein den Verhaltenskörper disziplinieren. Völlig zu Recht scheint es daher auch durchaus fraglich, ob man die (Selbst-)Prüfungsroutinen, das auf Wissen gerichtete Konsumbegehren, die libidinöse Besetzung virtuell verfügbarer (eigener) Möglichkeiten und die szientifische Experimentalpraxis, die in näher zu klärender Weise gemeinsam heutigen Formen der Datengewinnung zugrunde liegen, überhaupt als ›Überwachung‹ bezeichnen soll.³⁷ Die von Foucault oft gebrauchte Metapher einer ›Ökonomie‹ neuer machtvoller Möglichkeiten scheint auf das Aufzeichnen und Distribuieren von Digitaldaten jedenfalls besser zu passen als der Topos der Sichtbarmachung oder der Herrschaft durch Blicke.

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, sind auch Strafvollzugstechnologien heutigen Typs – Stichwort elektronische Fußfessel – in ihrer Wirkweise alles andere als visuell oder überhaupt panoptisch ausgestaltet.³⁸

Subjektivierung (noch) nicht dominiert, ist Widerstand möglich – wird nicht nur im Zusammenhang mit Überwachungstechniken zu wenig diskutiert.

37 | Denn: ›Überwacht‹ das Netz? ›Überwachen‹ Google, Facebook – oder selbst Security-Firmen und die NSA? Eher möchte man doch von verschränkten Kommunikations- und Sicherheitsmärkten sprechen, in welchen Vorprodukte für die informationelle Wertschöpfung zirkulieren. Und bedient wird hier nicht zuletzt ein Datenproduktionsbegehren und Datenhunger, vielleicht sogar Spiel- oder Jagdbedürfnis der Netznutzer selbst. Wer mich heute im Netz aufspürt, das sind nicht ›Überwacher. Es sind Werbefachleute, es sind Meuten von Sexisten, es sind anonyme Rudel, die sich für Spiele, in denen Allmachtsphantasien erprobt werden, ihre Opfer suchen.

38 | GPS-gebundene Alarm-Technologien vom Typ der sogenannten ›digitalen Fußfessel‹ beispielsweise virtualisieren nicht einfach einen Überwacherblick, sondern versehen das individuelle Bewegungsschema durch eine in ihrer Discretion geradezu privative Disziplinierung. Sie lösen den Körper des Straftäters aus dem mit anderen geteilten öffentlichen Wahrnehmungsraum heraus. Das Wissen des Betroffenen um unsichtbare, technogene Grenzen läuft hier nicht nur auf an Dressur erinnernde Effekte hinaus, das digitale Arrangement kommt vielmehr einer künstlichen Körperhinderung, einer der Welt des ›Auges‹ verborgenen Amputationstechnik, gleich. Vgl. Petra Gehring, »Eine Topo-Technologie

So rückt noch einmal die von Foucault als »Automatisierung« titulierte Technisierungsleistung in den Mittelpunkt des Interesses, in welcher aus meiner Sicht die eigentliche panoptische Erfindung liegt: Erkennen wir bereits deren historisches Gewicht?

Ich meine, abseits visualistischer Deutungen gilt es den Invertierungsvorgang besser zu verstehen. Mit dem Panopticon werden nicht visuelle Zugriffe optimiert, sondern jene so enorm aufwendige lokale Augenarbeit, welche die Macht des leibhaftigen Blicks begründet, wird rationalisiert – und zwar dergestalt, dass nun effektiver und effizienter eine bloße Funktionsstelle die Möglichkeit des Gesehenwerdens garantiert. Auf brisante Weise ›modern‹ wäre das Panopticon von daher genau dort, wo es Körper mit Mitteln zu domestizieren lehrt, die nicht einer Ökonomie des verinnerlichten Sehens, sondern einer Ökonomie der *Verzichtbarkeit* des Auges gehorchen. Der virtualisierte Blick leistet letztlich einer Augenlosigkeit des Politischen Vorschub. Moderne Macht zeichnet aus, dass man dort, wo man die Macht vermuten muss, tatsächlich *nie-mals etwas sieht*.

Man wird also sagen können: Wo die Bentham'sche Transparenzdemokratie noch so etwas wie einen dem Auge gegebenen universalen Überblick imaginiert und in diesem Punkt vormodern bleibt, ist der von ihm beschriebene Gefängnisbau längst weiter. Das Panopticon entwirft eben jenseits des visuellen Schemas eigentlich eine Kybernetik der Disziplinierung, eine Herrschafts- und Gewaltausübung, die ohne personalen Gegner auskommt, ohne den Bewacher (den das Gebäude ersetzt) und auch überhaupt ohne Alterität. Für Innerlichkeit sorgt das weniger als für Inkorporation und die unwillkürlichen Disziplinierungseffekte einer Mimesis an die Maschine. Auch heute sehen Nutzer, die mit Technik interagieren, allenfalls ihren eigenen Blick, der sich in Fenstern, Bildschirmen oder anderen Geräten spiegelt. Meistens aber liest man eben an den Dingen routiniert schon ab, was zu tun ist, damit alles stimmt.

»Wir sind viel weniger Griechen, als wir glauben«, heißt es in *Surveiller et punir* mit Blick auf den vormodernen, ›noch‹ irgendwie visuellen Traum von Demokratie. Allerdings sind wir »nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der

der Gefährlichkeit. Digitale Einsperntechniken und sozialer Raum«, in: Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer, Norbert Ricken (Hg.), *Techniken der Subjektivierung*. München 2013, S. 299-314.

panoptischen Maschine«. ³⁹ Gerade auf der Suche nach der Rolle des Unterworfenen (die dadurch definiert wäre, dass da jemand ist, der unterwirft), werden wir somit, könnte man ergänzen, naturgemäß nicht mehr fündig. Die Augen irren. Wir sind blind, sofern wir auf der Suche nach dem Herrscher nur Leere sehen.

Kameras hin, Film- und Medienbegeisterung her – politisch wie was die Subjektconstitution angeht (Stichwort ›Prüfung‹), stellt sich das im 19. Jahrhundert beginnende 20. Jahrhundert konsequent als ein augenloses dar. Die Präsenz massenmedialer Bildrhetorik wird womöglich überschätzt. Andere Techniken, die das Wissen um automatische Registrierung und um permanente mögliche Prozessierbarkeit der Spuren, die ich hinterlasse, einschließen, dringen tiefer. Und vielleicht bezeugt auch die gefühlte Bilderflut des 21. Jahrhunderts nicht den Triumph nurmehr medial transportierter und dadurch omnipräsenter ›Blicke‹, sondern viel eher einen Siegeszug des bloßen ›Wissens um‹ bei gleichzeitigem Erlöschen der Idee, der Blick habe überhaupt eine Herkunft, weil nun einander überkreuzende Vektoren möglicher Blicke zum abstrakten Systemphänomen werden. So jedenfalls hat der Panoptismus das napoleoni-sche Auge, das Sonnen-Auge, ›überflüssig‹⁴⁰ gemacht.

Zum Zweck der Zuspitzung schließe ich mit vier Thesen. Die ersten beiden adressieren die Foucault-Forschung, die zwei nachfolgenden betreffen die an *Surveiller et Punir* anknüpfende Überwachungsdiskussion.

1. Eine techniksensible Analytik der Macht im Foucault'schen Sinne muss die Funktionsdiagramme konkreter Überwachungs-, Kontroll-, Ausforschungs- und Subjektivierungskonstellationen genau, gesondert und jeweils epochenscharf rekonstruieren. Den runden Spital- oder Gefängnisbau trennt einiges von der Epoche des visuellen Bewegtbildes als Massenmedium und automatisierter Bewegungsaufzeichnung ab. Der Panoptismus liefert keinen Universalschlüssel zum Verständnis digitaler Herrschaftstechnologien.

2. Nach wie vor fehlt der Diskussion um die Disziplinargesellschaft eine ökonomische Definition der Disziplin – eine Definition, die Foucaults Grundgedanken von der innovativen »Normalisierungsdisziplin« (*discipline-normalisation*)⁴¹ beim Wort nimmt und also auf Effektivität und

39 | SP 219/dt. 279.

40 | Vgl. ebenda.

41 | Vgl. Foucault, *Les Anormaux*, S. 48/dt. 75.

Effizienzgewinne abhebt, nicht aber auf Anthropologie oder Psychologie. Warum sollte man eine solche Definition nicht am vergleichsweise einfachen Fall des Panoptismus gewinnen können?

3. Visuelle Dauerüberwachung ist eine Disziplinierungs- aber keine Subjektivierungstechnik. Beides ist analytisch zu trennen, auch wenn bis heute das eine mit dem anderen koexistiert. Was panoptische Bauten leisten, findet sich in der Moderne selten in Reinform wieder, weil die Moderne keine Epoche des Auges mehr ist. Man nehme die Intelligenzprüfungen des 20. Jahrhunderts, die Leseköpfe von Ultraschallgeräten, die Visualisierungsarmaturen eines Hirnscans, das Ausgehörtwerden durch Umfrageforschung, den prädiktiven genetischen Test – oder selbst Spähgeräte wie die militärische Drohne: all diese Technologien sind vom Typ des prüfenden Zugriffs. Sie stellen eine Tiefe her, sie machen etwas im Inneren des Subjekts Verborgenes und zugleich subjektiv Wesentliches zeigbar (inneres Leben, Intelligenz/Denken, kollektive Einstellungen, Gene, das Terrorversteck). Derartige Techniken zitieren das Auge allenfalls. Im Kern sind sie aber post-panoptisch. Sie setzen auf unsichtbar vollzogene Registrierung wie auch auf ungewusst mitlaufende – und daher in der Regel gerade *nicht* bloß verhaltensdisziplinierende, sondern in eine grundlegendere subjektive Sorge hineinführende – Datengewinnungsverfahren.

4. Weder das bürgerliche Eltern- oder Kinderschlafzimmer, die ödipalisierte Kleinfamilie also, noch die psychoanalytische Couch – und ebenso wenig die eigene virtuelle Kammer im Sozialnetz bei Facebook oder selbst die NSA-Überwachung – lassen sich als physikalisches Blickregime deuten. Wer heute über Überwachte spricht, von *dated based selves* oder überhaupt von moderner Subjektivität, sollte sich nicht auf das Gesehenwerden fixieren. Leistungsgebundene Selbstfestlegung, angstvoller Selbstgenuss, Selbstexploration und Ich-Erzählungen sind für eine Analytik der Subjektivierung in der Digitalgesellschaft insgesamt sicher bedeutsamer als das panoptische Phänomen.

Die Entgrenzung des Examens

Foucaults Analyse von Prüfungsformen

Andreas Gelhard

Die Analyse unterschiedlicher Formen von Prüfungstechniken begleitet Foucaults Denken vom Beginn der 1970er Jahre bis zu seinen letzten Vorlesungen. Dabei bleibt letztlich immer das Grundmotiv wirksam, das Foucault schon 1973 in seiner Vortragsreihe über *Die Wahrheit und die juristischen Formen* benennt: Prüfungstechniken sind nicht nur ein schwer verzichtbarer Bestandteil jeglicher Form von Lebensführung, sie verbinden auch auf eine besonders prägnante Weise »Formen der Machtausübung« mit den »Formen des Erwerbs und der Weitergabe von Wissen«. ¹ Entsprechend bestimmt Foucault auch die spezifische Kombination von Macht/Wissen, die er als Charakteristikum von Disziplinar-gesellschaften herausstreicht, durch eine besondere Prüfungsform, die der Disziplin zur gesellschaftlichen Wirksamkeit verhilft. Der dritte Teil von *Überwachen und Strafen* schließt mit einem Abschnitt über die Prüfungsform des *examen*. Diese Prüfungsform kombiniert Techniken der hierarchischen Überwachung mit solchen der normalisierenden Sanktion. Sie markiert also genau diejenige Modalität des Macht/Wissens – des Strafen und Überwachen – die der Titel des Buches als entscheidend hervorhebt. ²

Vor diesem Hintergrund möchte ich nur eine systematische und eine historische Frage hervorheben.

1 | Michel Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, aus dem Französi-schen von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2003, S. 77.

2 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1994, S. 217.

(1) Die systematische Frage betrifft die Möglichkeit, Prüfungsformen terminologisch voneinander zu unterscheiden, um zu einer brauchbaren Begrifflichkeit zu kommen, die sich im Zeitraum zwischen 1600 und heute anwenden lässt. Dazu werde ich versuchen, ein einfaches Schema zu entwickeln, durch das sich die von Foucault unterschiedenen Prüfungsformen *épreuve*, *enquête* und *examen* einigermaßen sauber unterscheiden – und in einem Punkt erweitern – lassen. Daher direkt vorab eine Bemerkung zu der notorisch schwierigen Frage, wie *épreuve*, *enquête* und *examen* zu übersetzen sind. Ich übersetze keinen der drei Begriffe mit Prüfung, weil ich mir die Möglichkeit offenhalten möchte, sie *alle* als spezifische *Modi* der Prüfung zu begreifen. Ich übersetze daher *épreuve* mit Bewährung und *enquête* mit Untersuchung. Den französischen Ausdruck *examen* lasse ich unübersetzt, weil Foucault ihn deutlich anders verwendet als es dem üblichen Gebrauch des deutschen Begriffs Examen entspricht. Ich werde diese Abweichung nutzen, um terminologisch zwischen Examen und *examen* – wenn man so will: Examen groß-E und *examen* klein-e – zu unterscheiden.

(2) Die historische Frage betrifft die großen Linien, die Foucault über den Untersuchungszeitraum von *Überwachen und Strafen* hinweg zeichnet. Er analysiert in seinem Buch nicht nur das Aufkommen eines spezifischen Typs von Disziplinarmacht im 18. und 19. Jahrhundert, sondern vertritt auch die These, dass die spezifischen Techniken, auf die sich diese Macht stützt, einerseits Vorläufer in der christlichen (insbesondere der protestantischen) Asketik haben und andererseits die Vorläufer der modernen Humanwissenschaften sind. Im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes ist nicht genug Raum, um beide Seiten dieser These zu diskutieren. Ich beschränke mich daher darauf, die Linie zwischen den christlichen Techniken der Selbstprüfung und ihren Nachfolgern zu beleuchten. Das gibt Gelegenheit, einige Arbeiten Max Webers in die Überlegungen mit einzubeziehen, die nicht nur in historischer, sondern auch in systematischer Hinsicht aufschlussreich sind.

1. GEWISSENSLEITUNG UND EXAMEN

Meine Überlegungen stützen sich durchgehend auf Texte Foucaults aus den Jahren 1973 bis 1978: neben *Überwachen und Strafen* nur einerseits auf die Vorlesung *Die Strafgesellschaft* und die Vortragsreihe *Die Wahrheit*

und die juristischen Formen aus dem Jahr 1973 und andererseits auf den Vortrag *Was ist Kritik?* aus dem Jahr 1978. Dabei lese ich den Vortrag von 1978 nicht als Auftakt zu den Analysen der Gouvernementalität, die Foucault in diesem Jahr in seinen Vorlesungen am Collège de France beginnt, sondern – rückblickend – als programmatisches Resümee der Analysen der Disziplargesellschaft, die Foucault im Laufe der 1970er Jahre ausgearbeitet hat. In dieser Perspektive bildet *Was ist Kritik?* so etwas wie eine Gelenkstelle zwischen der frühen, disziplinartheoretischen Fassung dieses Projekts und den späteren Analysen der Regierungstechniken. Der Vortrag lässt sich aber auch als *Reaktivierung* einiger wichtiger Motive lesen, die Foucault in den erwähnten Schriften von 1973 ausgearbeitet, dann aber nur sehr zurückhaltend und Bruchstückhaft in die publizierte Fassung von *Überwachen und Strafen* übernommen hat. Das gilt insbesondere für seine Überlegungen zur christlichen Asketik, die in *Die Strafgesellschaft* und in *Die Wahrheit und die juristischen Formen* eine große Rolle spielen, in *Überwachen und Strafen* aber nur noch in wenigen Andeutungen auftauchen. *Was ist Kritik?* hebt genau diese Motive wieder hervor, indem es die christliche Gewissensleitung als Paradigma einer spezifischen Form von Regierung der Individuen ansetzt und die aufklärerische Gegenstrategie programmatisch mit den Namen Immanuel Kant und Max Weber verbindet.³ Das wichtigste – oder zumindest das offensichtlichste – Thema, das diese Überlegungen mit den früheren Arbeiten der 1970er Jahre verbindet, ist das Problem der Individualisierung. Foucault schreibt:

»Die christliche Pastoral bzw. die christliche Kirche, insofern sie eben eine spezifisch pastorale Aktivität entfaltet, hat die einzigartige und der antiken Kultur gänzlich fremde Idee entwickelt, daß jedes Individuum, unabhängig von seinem Alter oder seiner Stellung, sein ganzes Leben hindurch und bis in die Einzelheiten seiner Handlungen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse, daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es ein zugleich umfassendes und penibles Gehorsamsverhältnis verbindet.«⁴

3 | Vgl. Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, aus dem Französischen von Walter Seitter, Berlin 1992, S. 25, S. 28.

4 | Ebd., S. 9f.

Es ist diese Form der pastoralen Seelenleitung, gegen die Foucault seine berühmte Definition von Kritik – die Kunst nicht *dermaßen* regiert zu werden – abhebt. Ich möchte daher diese Charakterisierung einer Regierung der Individuen als Ausgangspunkt nehmen, um das weitere Feld zu umreißen, in das sich das Problem der Prüfungstechniken eintragen lässt. Dabei ist zunächst von Bedeutung, dass Foucault ab dem 15. Jahrhundert eine wahre »Explosion« in der Entwicklung der Regierungskünste ausmacht, deren Prototyp die christliche Gewissensleitung bildet.⁵ Betrachtet man Foucaults Charakterisierung dieser Form von Regierung der Individuen nicht mit Blick auf seine Vorlesungen zur Gouvernamentalität, sondern mit Blick auf die *früheren* Schriften, so verweist sie fraglos auf seine Bestimmungen des Examens, die oft das Moment der Expansion über die ganze Lebensspanne und der detaillierten Überwachung hervorheben.

2. PRAXIS PIETATIS

Ich entnehme die folgende Anleitung zur Gewissenserforschung Lewis Baylys *Praxis Pietatis*. Es handelt sich dabei um ein sehr weit verbreitetes calvinistisch-puritanisches Erbauungsbuch, das 1611 in englischer Sprache erschien und in der Folge mehrfach – teils von reformierten, teils von lutherischen Übersetzern, ins Deutsche übertragen wurde.⁶ In einer dieser Übersetzungen las es auch Philipp Jakob Spener mit dem Frankfurter Kreis von Gläubigen, aus dem der deutschsprachige Pietismus hervorgegangen ist.⁷ Das Buch kann also mit großer Bestimmtheit als Zeugnis jener explosiven Verbreitung von Seelenleitungstechniken betrachtet werden, die Foucault feststellt. Es ist von seiner gesamten Komposition her als pragmatischer Alltagsratgeber angelegt, der konkrete Regeln für die tägliche Lebensgestaltung gibt. Es fällt daher nicht schwer, das einfache

5 | Ebd., S. 10.

6 | Ich zitiere im Folgenden nach der Ausgabe: Lewis Bayly, *Praxis Pietatis. Das ist Uebung der Gottseligkeit/Darinnen begriffen/wie ein Christ/dem seine Seligkeit angelegen/sein Leben alle Tage in wahrer Gottesforcht anstellen/wol zubringen/ und zuletzt seliglich beschliessen möge*, Bern 1703.

7 | Vgl. Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 1986, S. 279.

Schema anzugeben, das Baylys Darstellung zugrundeliegt. Dieses Schema folgt einem Dreischritt der Buße, den man Schlagwortartig als Abfolge von Erkenntnis (der Sünden), Bekenntnis (der Sünden) und Besserung (des Lebenswandels) angeben kann.⁸ Die *Erkenntnis* der Sünden folgt der Liste der Zehn Gebote. Ich zitiere Bayly:

»Nicht besser kann ein Mensch seine Unwürdigkeit erkennen/als auß den Zehen Geboten GÖttes. Derowegen thue eins/und erforsche wol bey dir selbst/was du in solchen underlassen/und wie du wider eines oder das andere mißhandelt habest. Gedencke/wann die wahre Reue und Buße/und die Barmherzigkeit GÖttes in Christo nit thäte/daß die Vermaledeyung/welche alle Straffen in disem Leben/und hernach die ewige Marter und Pein auff dich trägt/auff dir läge: und daß du durch Ubertretung auch deß geringsten aus solchen Gebotten dich aller Straffen theilhaftig gemacht habest.«⁹

Das Wichtige an dieser Erforschung des eigenen Handelns ist seine Vollständigkeit. Die Orientierung an der Liste der Zehn Gebote soll helfen, nichts zu übersehen und keinen Punkt auszulassen. Bayly betont die buchhalterische Sorgfalt, die diese Untersuchung erfordert, indem er ein »Examen und Register« der einzelnen Sünden verlangt. Anders als der unbefangene Leser vermuten könnte, ist die Prüfung mit diesem Ergebnis aber keineswegs abgeschlossen. Das Bekenntnis der Sünden – ihre ausdrückliche Aussprache vor Gott – ist ebenso wichtig wie ihre Erkenntnis und wird von Bayly mit derselben Emphase eingefordert. Dabei spielt auch der Ort des Geschehens eine große Rolle, weil gesichert sein muss, dass sich der Sünder allein vor Gott »darstellt«. Komplementär zur Mahnung an den Hausvater, die Regeln der frommen Lebensführung nicht »allein für sich selbst« zu befolgen, lautet die Anweisung für die Prüfung des Gewissens, dass sie allein und an einem »verschlossenen Ort« zu geschehen habe:

8 | Das Geschehen der Buße vollzieht sich in drei Schritten: »1. In rechtschaffener Zerschlagung des Gemüths/und fleissiger Ersuchung aller Sünden/auch Erkennung unseres Elends: 2. In Beweinung und Betraurung unseres elenden Zustands/ auch demüthiger rechtschaffner Bekantnuß unserer Sünden: und 3. endlich in wahrer Besserung deß Lebens« (Bayly, *Praxis Pietatis*, S. 255f.).

9 | Ebd., S. 293.

»Darnach wann du ein solch Examen und Register über deine Sünden gehalten: so gehe in dein Kämmerlein/oder sonst einen absonderlichen und verschlossenen Ort: stelle dich vor GOtt/dem gerechten Richter dar/als einen armen Missethäter/der vor Gericht stehet/und seines Sentenzes erwartet. Knye nider auff die Erde/schlage mit deinen Händen an deine Brust/lasse die Thränen auß deinen Augen fließen/bekenn GOtt alle deine Sünden/und bitte ihn um Verzeyhung derselbigen/mit folgenden oder dergleichen Worten.«¹⁰

Es folgt ein Mustertext für das geordnete Bekenntnis der Sünden. Wer sich an ihm orientiert, kann davon ausgehen, dass er »wol examiniert und vorbereitet« beim Abendmahl erscheint.¹¹ Eigentliches Ziel der Prozedur ist die *Besserung* des täglichen Lebenswandels, die den dritten Schritt des Schemas ausmacht. Diese Besserung kann nach Baylys calvinistischer Überzeugung nur durch Gott gewirkt werden, weshalb nur zu hoffen bleibt, dass er den bekennenden Sünder, nachdem er seine Vergehen »be- weint« hat, »frömmere, heiliger und andächtiger« mache.¹² Dieser Hinweis zur Besserung wirkt, verglichen mit der Darstellung von Erkenntnis und Bekenntnis, eher lapidar. Er kann aber auch kurz gehalten werden, weil die tägliche Übung der Gottseligkeit Gegenstand des gesamten Buches ist. Der vollständige Titel der hier zitierten deutschen Ausgabe lautet: *Praxis Pietatis. Das ist Uebung der Gottseligkeit/Darinnen begriffen/Wie ein Christ/dem seine Seligkeit angelegen/sein Leben alle Tag in wahrer Gottesforcht anstellen/wol zubringen/und zuletzt seliglich beschließen möge*. Der von Foucault bemerkte Anspruch, das gesamte Leben lückenlos zu begleiten, ist diesem Buch also schon in den Titel geschrieben.

3. GEFÄNGNIS UND GEWISSEN

Die zunehmende Verbreitung von religiösen Techniken der Lebensführung im Alltagsleben des 16. bis 18. Jahrhunderts ist eines der Grundthemen von Max Webers Studie über die *Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus*. Weber beschreibt diese Dynamik in einer berühmten Passage seiner Abhandlung als Schritt aus dem Kloster auf den »Markt

10 | Ebd., S. 293f.

11 | Ebd., S. 294-298; Zitat: S. 270.

12 | Ebd., S. 298.

des Lebens«. ¹³ In seinen Schriften zur Disziplinargesellschaft äußert sich Foucault nicht ausdrücklich zu Webers Studien. Er setzt die These von der Verbreitung der christlichen Asketik im Alltag aber offenbar als einen ersten Schritt voraus, um in einem zweiten Schritt zu zeigen, dass die informellen Techniken der religiösen Selbst- und Sozialkontrolle, *nachdem* sie aus dem Kloster in den Alltag ausgewandert waren, auch wieder in institutionelle Zusammenhänge *reimportiert* worden sind. Was Foucault in diesem Zusammenhang als »Institutionen« bezeichnet, sind die typischen Untersuchungsgegenstände von *Überwachen und Strafen* – Hospital, Schule, Kaserne, Fabrik – von denen man in vielen Fällen nicht klar angeben kann, ob es sich um staatliche oder nicht-staatliche Strukturen handelt.

Genau diese Dynamik eines Reimports alltäglicher, informeller Techniken der Selbst- und Sozialkontrolle in institutionelle Zusammenhänge ist es auch, der nach Foucault die Geburt des Gefängnisses in seiner modernen Form ermöglichte. Foucault bespricht ausführlich die Pläne zu einer Reform des Strafsystems, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts entstanden – um dann zu demonstrieren, dass sie nie in die Tat umgesetzt wurden. Das Gefängnis erschien zu Beginn des 19. Jahrhunderts gleichsam *neben* den Reformplänen der Aufklärer als eine – wie er schreibt – »faktische Institution«, »der nahezu jegliche theoretische Begründung fehlte«. ¹⁴ Die große Distanz zwischen den Reformplänen der Revolutionszeit und den sich faktisch durchsetzenden Strukturen des Strafvollzugs zeigt sich dabei vor allem im religiösen Charakter der ersten US-amerikanischen Anstalten. Schon in seiner Vorlesung über *Die Strafgesellschaft* behandelt Foucault das von Quäkern aufgebaute Gefängnis von Philadelphia und kommentiert:

»Für diese Einrichtung wird der Begriff des ›penitentiary‹ (der Buß- oder Besserungsanstalt) benutzt. Ein unglaubliches Wort. Wie kann man tatsächlich von Buße sprechen in einer Zeit, in der die Gesellschaftstheorie und das gesamte praktisch-theoretische Strafwesen voraussetzen, dass es ein Verbrechen nur dann gibt, wenn die Gesellschaft geschädigt wird, und Strafen nur, insofern die

13 | Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1988, S. 17-206, hier: S. 163.

14 | Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 82.

Gesellschaft sich zu verteidigen hat, und dass zwischen Sünde und Verbrechen, Strafe und Buße kein grundsätzlicher Zusammenhang besteht?»¹⁵

Die Flexibilität und Widerstandskraft der christlichen Bußpraktiken ist offenbar beträchtlich. Blickt man zurück auf Baylys Anleitung zur Gewissensprüfung, so fällt in diesem Zusammenhang auf, dass das Bekenntnis an einem »verschlossenen Ort« erfolgen soll. Genau dieser Umstand ist auch in die Programmschriften der amerikanischen Strafanstalten eingeflossen. Foucault zitiert in *Überwachen und Strafen* eine Reihe von Zeugnissen, die die Abgeschlossenheit der Gefängniszelle als eine prädestinierte Gelegenheit zur Gewissenserforschung – manchmal auch einfacher als Zwang zur Gewissenserforschung – begreifen.¹⁶ Dabei bleibt der doppelte Schritt aus dem Kloster in den Alltag und aus dem Alltag zurück in die Institution stillschweigend vorausgesetzt. Im Manuskript zu seiner Vorlesung über die Strafgesellschaft schreibt Foucault: »Wenn es ein religiöses Vorbild für das Gefängnis gibt, dann in der calvinistischen Theologie oder Moral und nicht in der Institution des Klosters.«¹⁷

4. DIE ENTGRENZUNG DES EXAMENS

Wenn Bayly vom bekennenden Sünder ein ausführliches »Examen und Register« seiner Sünden verlangt, so entspricht die Verwendung des Begriffs Examen weitgehend dem gängigen Gebrauch des Ausdrucks: Es handelt sich um eine Form von Prüfung, die an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit nach bestimmten Regeln vollzogen wird. Da Bayly ausdrücklich verlangt, sich vor dem Abendmahl an einen abgeschlossenen Ort zu begeben und das Examen nach einer vorgegebenen Liste abzuhalten, sind diese Kriterien geradezu musterhaft erfüllt. Dennoch enthält die Prozedur auch schon wichtige Elemente, die es ermöglichen, das Examen zu einem informellen Instrument der Sozialkontrolle

15 | Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1972-1973*, aus dem Französischen von Andrea Hemminger, Berlin 2015, S. 129.

16 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 273-278.

17 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, S. 109. »Die Büßerzelle ist der durch die Taktik der Internierung in eine gotische Architektur gemeißelte Ort des calvinistischen [...] Gewissens« (ebd., S. 108).

umzugestalten, das ohne festes Setting und ohne klare zeitliche Begrenzung operiert. Abgesehen davon, dass das Gewissensexamen schon bei Bayly in einen umfassenden Plan zur *Uebung der Gottseligkeit* eingespannt ist, war es vor allem seine Verwendung als Zulassungsprüfung vor dem Abendmahl, die diese Tendenz begünstigte. Das zeigt schon Max Weber in seinen Studien zur protestantischen Asketik. Mit Blick auf die Frage der Prüfungsformen ist dabei von vornherein festzuhalten, dass auch Weber den Prüfungscharakter der protestantischen Alltagsasketik hervorhebt. Nach Weber verdient die calvinistische Gnadenwahllehre nur deshalb so großes Interesse, weil sich »an« ihr besonders deutlich der »fundamentale Bewährungsgedanke« ablesen lässt, der in den protestantischen Sekten als »psychologischer Ausgangspunkt der methodischen Sittlichkeit« fungierte.¹⁸ Prägnanter als in der großen Studie über die protestantische Ethik stellt Weber das in einem kurzen Aufsatz über »Die protestantischen Sekten und den Geist des Kapitalismus« dar, den er erstmals 1906 nach einer Amerikareise publizierte.¹⁹

Methodisch gesehen haben die Ausführungen dieses Aufsatzes gegenüber der großen Protestantismus-Studie den Vorteil, dass sie ohne psychologische Thesen über die »Verinnerlichung« religiöser Ideen auskommen.²⁰ Der Sektenaufsatz konzentriert sich von vornherein auf die Möglichkeit, die Zulassung zum Abendmahl zu einem Instrument der

18 | Weber, »Die protestantische Ethik«, S. 125. Wolfgang Schluchter weist mit Blick auf diese und andere Stellen des Protestantismus-Aufsatzes ausdrücklich darauf hin, dass in Webers Analysen der Sache nach der »Bewährungsgedanke« im Vordergrund steht und die Prädestinationslehre zunächst »nur aus heuristischen Gründen« den größeren Raum einnimmt (*Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen 2009, S. 59).

19 | Max Weber, »Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1988, S. 207-236.

20 | Webers Verhältnis zur Psychologie muss man grundsätzlich als ungeklärt betrachten. Schon Reinhard Bendix geht davon aus, dass Weber einer Beantwortung der schwierigen Frage, wie religiöse Ideen Einfluss auf die Lebensführung gewinnen, nicht dort besonders nahekommt, wo er über »psychologische Antriebe« nachdenkt, sondern eher in seinen Überlegungen zur »Bedeutung sozialer Kontrollen innerhalb der Sektengemeinde« (Reinhard Bendix, *Max Weber – Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse*, München 1964, S. 210-212).

sozialen Kontrolle zu erweitern, das insgesamt die Zulassung zur Gemeinde regelt und so etwas wie eine Gemeinschaft der »Qualifizierten« begründet.²¹ Das ist für Webers Grundfrage nach den Bedingungen der Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus vor allem deshalb von Bedeutung, weil er die spezifische »Rationalität« dieser Wirtschaftsweise an die Existenz einer Form von *systematischer* Lebensführung zurückbindet, die eine »Umwandlung des Sinnes des ganzen Lebens in jeder Stunde und jeder Handlung« verlangt.²² In dieser Perspektive besteht die entscheidende Errungenschaft der protestantischen Sekten in der Fähigkeit, im Alltag zu realisieren, was die katholischen Orden nur in der Abgeschlossenheit des Klosterlebens zustande gebracht hatten: eine *kontinuierliche* und *umfassende* Reglementierung der Lebensführung, die auf »beständiger Selbstkontrolle« und der »methodischen Erfassung des ganzen Menschen« beruht.²³

Der kurze Aufsatz über die protestantischen Sekten ist in diesem Zusammenhang vor allem deshalb von Interesse, weil er die komplexen Analysen, die Weber diesem Problem widmet, in einer schematischen Gegenüberstellung bündelt, die sich als Darstellung zweier unterschiedlicher Strategien im Umgang mit Zurechnungsprüfungen lesen lässt. Auf der einen Seite steht die katholische und lutherische »Kirchenzucht«, auf der anderen Seite die Asketik der protestantischen Sekten (der »erste Aufsatz«, auf den Weber in dem Zitat verweist, ist seine bekannte Abhandlung über die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus):

»Die mittelalterliche ebenso wie die lutherische Kirchenzucht lagen 1. in den Händen des geistlichen Amts, 2. wirkten sie, soweit sie überhaupt wirksam wurden, durch autoritäre Mittel und 3. strafte oder prämierte sie einzelne konkrete Handlungen. Die Kirchenzucht der Puritaner und der Sekten lag 1. mindestens mit, oft ganz und gar in den Händen von Laien, 2. wirkte sie durch das Mittel der Notwendigkeit der *Selbstbehauptung* und 3. züchtete sie *Qualitäten* oder – wenn man will – las sie aus. Dies letzte ist das Wichtigste. Das Sekten- (oder Konventikel-)Mitglied mußte, um in den Kreis der Gemeinschaft einzutreten, *Qualitäten*

21 | Weber, »Die protestantischen Sekten«, S. 231; vgl. auch S. 232, Anm. 4 zur »Zulassung zum Abendmahl« und zur »Zulassung eines Zuziehenden zur Gemeinde«.

22 | Weber, »Die protestantische Ethik«, S. 115.

23 | Ebd., S. 116, S. 118.

bestimmter Art haben, deren Besitz – wie in dem ersten Aufsatz dargetan wurde – für die Entwicklung des rationalen modernen Kapitalismus wichtig war.«²⁴

Der zentrale Punkt dieser Unterscheidung liegt für Weber darin, dass die Techniken autoritärer Sanktion, die er der katholischen und lutherischen Kirchengenossenschaft zuschreibt, nicht geeignet waren, die ununterbrochene Kontrolle zu organisieren, die auf Seiten der protestantischen Sekten eine ungleich höhere »Penetranz und Wucht der Wirkung« erzeugten.²⁵ Exemplarisch kann man in diesem Zusammenhang auf Luthers Auffassung der Beichte verweisen, die den entlastenden Charakter des Schuldbekenntnisses betont und das Sakrament der Beichte ganz vom »Trost der Absolution« her versteht.²⁶ Damit befürwortet Luther genau das »Auf und Ab zwischen Sünde, Reue, Buße, Entlastung«,²⁷ das nach Weber einer systematischen Durchformung des gesamten Alltagslebens entgegensteht. Mit Blick auf die Prüfungspraktiken der protestantischen Sekten betont Weber entsprechend, dass die von den Sektenmitgliedern verlangten Qualitäten nicht einmalig überprüft, sondern »konstant und kontinuierlich gezüchtet« wurden, da die »Notwendigkeit der sozialen Selbstbehauptung« niemals aussetzte.²⁸ Webers Grundbegriff für diese eigentümliche Mischung aus Gewissensforschung und sozialem Training lautet *Bewährung*. Anders als im »Auf und Ab« von Strafe und

24 | Weber, »Die protestantischen Sekten«, S. 233f.

25 | Ebd., S. 234.

26 | Vgl. den Abschnitt »Von der Beichte« in Luthers »Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg«: »Da sind eure Bücher noch vorhanden, worin ihr die Beichte festgesetzt und gelehrt habt. Diese halte ich für eine der größten Plagen auf Erden, womit ihr jedermanns Gewissen verwirrt, so viele Seelen verzweifelt gemacht und aller Menschen Glauben an Christus zuschanden und zunichte gemacht habt. Denn ihr habt uns gar nichts vom Trost der Absolution gesagt, welche das Hauptstück und das Beste in der Beichte ist, die auch den Glauben und das Vertrauen in Christus stärkt. Sondern ein Werk habt ihr daraus gemacht, von widerwilligen Herzen mit Geboten durch Gewalt erzwungen, um eure Tyrannei zu stärken« (*Ausgewählte Schriften*, Bd. III, Leipzig 1982, S. 247).

27 | Weber, »Die protestantische Ethik«, S. 114.

28 | Weber, »Die protestantischen Sekten«, S. 234.

Entlastung mussten die Mitglieder der protestantischen Sekten den Besitz der erforderlichen Qualitäten »dauernd *bewähren*«. ²⁹

5. VIER PRÜFUNGSFORMEN

Genau dieser Zug zur zeitlichen Entgrenzung ist es, der nach Foucault Prozesse des *examen* kennzeichnet. Man kann also sagen, dass Foucaults Begriff des *examen* Webers Gebrauch des Begriffs der Bewährung entspricht. Foucault formuliert in seinen Analysen von Prüfungsprozessen aber nicht nur ein Pendant zu Webers Analysen der Bewährung, sondern schlägt eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Modi der Prüfung vor, deren analytischer Anspruch weit über den Umkreis der protestantischen Asketik hinausreicht: die schon erwähnte Unterscheidung zwischen *épreuve*, *enquête* und *examen*.

Paradigma der *épreuve* ist der Zweikampf. Historische Beispiele dieser agonalen Prüfungsform findet Foucault unter anderem in Tacitus' Darstellung des germanischen Rechts.³⁰ Die *épreuve* vollzieht sich als Duell zwischen zwei Parteien – meistens zwei Individuen, manchmal auch zwischen Familien oder Gruppen –, in das keine vermittelnde Instanz eingreift.³¹ Diesem agonalen Modell stellt Foucault eine Form der gerichtlichen Untersuchung gegenüber, die er als *enquête* bezeichnet. Beispiele für die *enquête* findet er in der Antike und im europäischen Mittelalter, vor allem in den kirchlichen Verfahren der *inquisitio*.³² Im Unterschied zum schwach reglementierten Schlagabtausch der *épreuve* versucht die *enquête* in einem »hochgradig geregelten und ritualisierten Verfahren« durch Befragung der Parteien und unter Zuziehung von Zeugen zu einer Entscheidung zu kommen.³³ Der wichtigste Unterschied zwischen *épreuve* und *enquête* liegt aber nicht im unterschiedlichen Grad der Reglementierung, sondern im Unterschied zwischen der dyadischen und der

29 | Ebd., S. 234. Zum Kontrast zwischen Entlastung und Bewährung vgl. auch »Die protestantische Ethik«, S. 162f.

30 | Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 60.

31 | Ebd., S. 55.

32 | Ebd., S. 68-72.

33 | Ebd., S. 68.

triadischen Struktur der beiden Prüfungsformen. Im Unterschied zur *enquête* verbietet die agonale *épreuve* das »Eingreifen eines Dritten«, der als »neutrales Element« über den Parteien steht.³⁴

Foucaults Unterscheidung von *épreuve* und *enquête* dienen im Zusammenhang seiner Analysen der Disziplinarmacht des 17. bis 19. Jahrhunderts als Kontrastfolie, auf der er die um 1800 neu aufkommenden Form des *examen* hervortreten lässt. Wichtigstes Kennzeichen dieser neuen Form ist, dass sie weniger auf die Feststellung von Tatsachen oder die Entscheidung von Streitfällen ausgerichtet ist als auf die Begleitung, Kontrolle und Lenkung von Verhalten. Dadurch öffnet sich das Feld der Prüfungsprozesse immer stärker auf Techniken der Erziehung, der Therapie und des Trainings. Dem thematischen Schwerpunkt seiner Studien gemäß, demonstriert Foucault diesen Effekt vor allem an Maßnahmen zur vorgreifenden Verhinderung von Straftaten, die bessernd auf Delinquenten einwirken sollen. Mit den Techniken des *examen* beginnt, nach Foucault, »das Zeitalter der sozialen Orthopädie«.³⁵

Die Frage, was an diesen Techniken wirklich neu war und was als Umbesetzung älterer Praktiken verstanden werden kann, ist mit Foucault nicht ganz leicht zu beantworten, weil er erst nach Abschluss seiner Studien zum Strafvollzug begonnen hat, die Vorgeschichte des *examen* zu erforschen. Dabei zeigen sich deutliche Ähnlichkeiten zu einigen Formen der christlichen Seelenleitung, die auch die spezifische Zeitlichkeit des *examen* betreffen. In der oben zitierten Stelle aus *Was ist Kritik?* hieß es, die christliche Gewissensleitung lasse sich als eine spezifische Form von individualisierender Machttechnik begreifen, die unter der Prämisse arbeitet, dass der Einzelne »sein ganzes Leben hindurch und bis in die Einzelheiten seiner Handlungen hinein regiert werden müsse«.³⁶ Diese Tendenz zur lebenslangen Verhaltensleitung betont Foucault auch bei der Bestimmung des *examen*. Dabei lässt er offen, wie sich die Techniken des *examen* zu dem auffallendsten Unterschied zwischen *épreuve* und *enquête* – dem Unterschied zwischen dyadisch und triadisch verfassten Prüfungsprozessen – verhält. Ich zitiere stellvertretend eine längere Passage aus der Vorlesung *Die Strafgesellschaft*, in der das klar zum Ausdruck kommt:

34 | Ebd., S. 57.

35 | Ebd., S. 85.

36 | Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 9f.

»Nun hat diese ständige Beurteilung, diese Institution der Belohnung und Bestrafung, die ein Individuum sein Leben lang verfolgt, aber nicht die Form der Bewährungsprobe [*épreuve*], die man im griechischen oder mittelalterlichen Strafrechtssystem findet. In diesem System der Bewährung fällt die Entscheidung über Schuld und Unschuld im Laufe von so etwas wie einer Konfrontation [*affrontement*], einem Duell [*joute*] und ermittelt ein für alle Mal, ob das Individuum schuldig ist oder nicht – ein einmaliger Akt, ein Duell zwischen Individuen, zwischen Macht und Macht [*de puissance à puissance*]. Sie hat auch nicht die Form der Untersuchung [*enquête*], die sich gegen Ende des Mittelalters herausbildet und bis zum 18. Jahrhundert bestand hat: Eine Form des Wissens, die, nachdem eine Tat begangen, ein Vergehen entdeckt wurde, erlaubt zu ermitteln, wer was unter welchen Umständen getan hat; liegt ein Verbrechen vor, lautet das Problem zu wissen, wo man die Schuldigen suchen muss. Es handelt sich also um eine inquisitorische Form der Kontrolle.

Das System der permanenten Kontrolle der Individuen ist jedoch weder eines der Bewährung noch eines der Untersuchung. Oder vielmehr, es ist eine ständige Bewährungsprobe ohne Schlusspunkt. Es ist eine Untersuchung, aber vor jeglichem Vergehen, außerhalb jeglichen Verbrechens. Es ist eine Untersuchung, bei der das Individuum a priori unter Verdacht steht, man kann diese ununterbrochene, stufenförmige, akkumulierte Untersuchung als Examen [*examen*] bezeichnen.«³⁷

Die Passage betont den dyadischen, agonalen Charakter der *épreuve* im Unterschied zur triadischen, gerichtlichen Struktur der *enquête*, lässt aber ausdrücklich offen, wie sich Prüfungsprozesse im Modus des *examen* zu dieser Unterscheidung verhalten. Folgt man Foucaults Ausführungen, so können *épreuve* und *enquête* gleichermaßen den Charakter eines *examen* annehmen: »Es ist eine ständige Bewährungsprobe [*épreuve*] ohne Schlusspunkt. Es ist eine Untersuchung [*enquête*], aber vor jeglichem Vergehen«. Die Prüfungsform des *examen* ist nach dieser Bestimmung letztlich gar nicht als bestimmte – dyadische oder triadische – Prüfungsform zu begreifen, sondern nur als ein *Prozess der Entgrenzung*, der sowohl die *épreuve* als auch die *enquête* erfassen kann.

Damit widerspricht Foucaults Sprachgebrauch, wie gesagt, dem gängigen Verständnis des deutschen Ausdrucks Examen: Ein Examen ist nach diesem Verständnis gerade durch seine klar reglementierte Form

37 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, S. 270 (Übersetzung geändert; vgl. *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris 2013, S. 200).

bestimmt, die festlegt, wer zu welchem Zeitpunkt nach welchen Regeln prüft. Ein schulisches oder universitäres Examen findet zu bestimmten Zeiten nach bestimmten Regeln statt. Da die Abweichung nicht diffus, sondern klar angebbbar ist, nutze ich sie, um Examen und *examen* – Examen groß-E und *examen* klein-e – terminologisch voneinander zu unterscheiden. Das zum informellen Prüfungsprozess entgrenzte Examen heißt *examen*.

6. SCHULE 1667 UND 1737

Es ist vor allem diese Form einer ganz auf kontinuierliche Verhaltenskontrolle ausgerichteten Prüfung, die nach Foucault in die Institutionen der Disziplinargesellschaft eingeht. In *Überwachen und Strafen* erläutert er das unter anderem an der Schule einer Gobelinmanufaktur, deren Gründungsedikt von 1667 noch ganz der zunftmäßigen Organisation der Ausbildung entspricht: Es gibt eine festgesetzte Dauer der Ausbildung aber kein Programm, das ihre einzelnen Schritte regelt; die Arbeiten des Schülers werden durch *einen* Meister kontrolliert und durch *eine* Prüfung abgeschlossen.³⁸ Genau 60 Jahre später – im Jahr 1736 – wird die Anstalt durch eine Zeichenschule erweitert, deren Programm bereits ganz anderen Standards folgt. Die Einteilung der Ausbildungszeit ist detailliert geregelt; der gesamte Ablauf folgt dem Rhythmus regelmäßiger Übungsaufgaben, die dokumentiert und mit Namen versehen, als Grundlage der Bewertung des Schülers dienen; die Zulassung zur nächst höheren Klasse hängt von dem erreichten Leistungsstand ab.³⁹ Foucault analysiert vor allem die Einzelheiten der disziplinären Zeiteinteilung und hält fest, dass die eingesetzten Techniken der Übung »religiösen Ursprungs« sind.⁴⁰ Die entsprechenden Muster finden sich nicht nur im protestantischen Lager, sondern auch – und vor allem – bei den Jesuiten, die die Techniken der geistigen Exerzitien »auf die Erziehung – nicht nur der Geistlichen, sondern auch der Beamten und Kaufleute – übertragen«.⁴¹ Ich zitiere Foucault:

38 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 201, S. 205.

39 | Ebd., S. 202.

40 | Ebd., S. 208.

41 | Ebd.

»Die Vollkommenheit, zu welcher der vorbildliche Meister hinführt, wird bei ihnen zu einer autoritären Vervollkommnung der Schüler durch der Lehrer; aus den immer strenger werdenden Übungen des asketischen Lebens werden die zunehmend komplizierteren Aufgaben, welche die fortschreitende Aneignung des Wissens und des guten Betragens ausweisen; aus dem Streben der gesamten Gemeinschaft nach dem Heil wird der ständige kollektive Wettbewerb der Individuen, die sich im Vergleich qualifizieren und klassifizieren. In den Verfahren des gemeinsamen Lebens und Heils lag vielleicht der erste Kern der Methode, die individuell charakterisierte aber kollektiv genutzte Fähigkeiten produzieren soll.«⁴²

Folgt man Foucaults Darstellung, so überschreitet die Schule der Gobelinsmanufaktur mit dem Edikt von 1737 die Schwelle von der traditionellen Machtausübung zur Disziplinarmacht. In diesem Zusammenhang ist es sehr aufschlussreich, dass er die Schule als einen Ort charakterisiert, an dem Fähigkeiten »produziert« werden. Der Begriff der Produktion ist in Foucaults Analysen ein wichtiger Indikator dafür, dass man es mit disziplinären Techniken zu tun hat. Foucault geht nicht davon aus, dass diese Techniken die Logik der Produktivität, der sie folgen, selber *schaffen*. Er geht aber davon aus, dass sie in einem besonderen Maße geeignet sind, den produktiven Charakter von Macht freizusetzen oder, wenn man so will, zu *entriegeln*. Foucault gebraucht in diesem Zusammenhang wiederholt den Ausdruck *déblockage*. In einem Gespräch aus dem Jahr 1977 sagt er: »In *Überwachen und Strafen* habe ich zeigen wollen, wie es vom 17.–18. Jahrhundert an wahrhaftig zu einer technologischen Aufhebung der Blockierung – einer *déblockage* – der Produktivität der Macht gekommen ist.«⁴³ Darin liegt auch die Bedeutung, die er den christlichen Techniken der Seelenleitung in seiner Untersuchung zuweist. Diese Techniken sind nicht per se Disziplinartechniken, sie sind aber in besonderem Maße geeignet, die produktive Dynamik der Macht *freizusetzen*. Dabei ist von großer Bedeutung, dass Foucault das konkrete Geschehen dieser *déblockage* in *Überwachen und Strafen* durchgehend als eine *déblockage épistémologique* analysiert, die mit einer Verwissenschaftlichung des Feldes – in diesem Fall mit dem Entstehen einer wissenschaftlichen Pädagogik – einhergeht.⁴⁴

42 | Ebd., S. 208f.

43 | Michel Foucault, *Schriften*, Bd. II, Frankfurt a.M. 2005, S. 197f.; vgl. *Dits et écrits*, Bd. II, Paris 1994, S. 149.

44 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 219.

Dem Schema von Export in den Alltag und Reimport in die Institution entspricht eine Dynamik der *Entwissenschaftlichung* und erneuten *Verwissenschaftlichung* von Prüfungstechniken unter geänderten Rahmenbedingungen.

7. ERZIEHUNG OHNE ENTLASSUNG

Abschließend sei zumindest angedeutet, wie sich die Diagnose einer Entgrenzung des Examens mit den normativen Fragen verbinden lässt, die Foucault vor allem durch seinen Bezug auf Kants Aufklärungsprogramm aufruft. In diesem Zusammenhang liegt es nahe, Foucaults Analysen mit denen Webers zu verbinden. Denn Examen und *examen* verhalten sich offenbar zueinander wie die beiden Varianten der Kirchzucht, die Weber in seinem Aufsatz über die protestantischen Sekten unterscheidet. Im Resultat sind sich Weber und Foucault dabei vollkommen einig: der entscheidende Punkt an den neu aufkommenden Prüfungsformen ist die Art, wie sie den Prüfungsprozess auf Dauer stellen und die Prüfung aus einer seltenen Veranstaltung in eine lebensbegleitende Maßnahme verwandeln. Im Detail fallen die Analysen dieser Zeitlichkeit aber so verschieden aus, dass man sie komplementär lesen sollte.

Foucault kontrastiert die Prüfungsform des *examen* vor allem mit gerichtlichen Prozeduren, die darauf angelegt sind, ein Urteil über einen bestimmten Tatbestand zu fällen um so eine Entscheidung herbeizuführen. In diesem Zusammenhang erscheint die Zeitlichkeit des *examen* als eine, die dem Delikt vorgreifen soll und so nicht mehr auf eine Entscheidung angelegt sein kann. Der Prüfungsprozess nimmt letztlich den Charakter der »Erziehung« an.⁴⁵ Fragt man sich, weshalb das als problematisch zu betrachten ist, stößt man auf einen Aspekt des Problems, das eher Weber betont: Die Prüfungsform der dauernden Bewährung, die Foucault *examen* nennt, kennt, anders als das klassische Examen, keine Momente der *Entlastung* und schon gar keinen Moment der *Entlassung*.

Vor diesem Hintergrund wird dann auch verständlich, weshalb sich Foucault seit dem Ende der 1970er Jahre immer wieder mit Kants Aufklärungsschrift auseinandergesetzt und seine eigene Arbeit bewusst in die Tradition dieses Textes gestellt hat. Denn letztlich bezieht sich schon

Kant in seiner Aufklärungsschrift auf das Problem der Entgrenzung des Examens. Die im Namen der Mündigkeit zurückgewiesene Leitung durch andere ist lebenslanges Lernen im schlechten Sinne; sie bindet den Einzelnen in einen Erziehungsprozess, der nicht auf die Entlassung in die Selbstständigkeit angelegt ist. Der Grundsatz, dass Erziehung auf die Entlassung des Erzeugenen ausgerichtet sein muss, gehört aber zum Kernbestand von Kants praktischer Philosophie. Besonders deutlich formuliert das die Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten*, die die Verpflichtung der Eltern zur Erziehung der Kinder mit dem Moment der *emancipatio* enden lässt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei die Idee, dass das Kind nicht einfach als Produkt des Zeugungsaktes, sondern als eine Person angesehen werden muss, der ihre Erzeuger, weil sie sie ungefragt auf die Welt gesetzt haben, etwas schuldig sind:

»Denn da das Erzeugte eine *Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber zogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.«⁴⁶

Indem Kant das Geborensein als Nullpunkt aller Fremdbestimmung fasst, erscheint schon die Tatsache, ohne eigenes Einverständnis in die Welt gezogen worden zu sein als ein – unvermeidlicher – Skandal, der Wiedergutmachung verlangt. Entsprechend geht es zunächst noch gar nicht um eine Verpflichtung zur Erziehung, sondern darum, das Kind mit einem Zustand, den es nicht selbst gewählt hat »zufrieden zu machen«. Dass der Zustand der Zufriedenheit dann aber nur durch Erziehung erreichbar ist,

46 | Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, zitiert nach: *Akademieausgabe. Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff., Bd. VI, S. 280f.

liegt daran, dass der kleinen Person noch alle Möglichkeiten fehlen, sich als Person zu betätigen. Die Verpflichtung der Eltern folgt aus der Tatsache, dass das Kind schon als frei betrachtet werden muss – die Erfüllung dieser Verpflichtung besteht aber vor allem aus Maßnahmen, die nur deshalb notwendig sind, weil es zu freiem Handeln noch nicht fähig ist. Die Lösung des Problems liegt darin, das Gesamt dieser Maßnahmen – die Erziehung – als ein Geschehen zu betrachten, das darauf ausgerichtet ist, sich selber überflüssig zu machen. Das tangiert die Gestalt von Erziehung selbst. Die Pflicht, das Kind mit dem nicht selbst gewählten Zustand zufrieden zu machen, ist nur dann die Pflicht, es zu »bilden«, wenn das Ziel der Erziehung die »Entlassung« aus dem Erziehungsverhältnis ist:

»Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur *Handhabung* und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung (*emancipatio*).«⁴⁷

Dieser Moment der Entlassung ist offenbar das Vorbild für den Ausgang aus der Unmündigkeit, auf den Kants Programm der Aufklärung ausgerichtet ist. Er *kann* als normatives Ideal dieses Programms fungieren, weil Kant den Zustand der Unmündigkeit als einen auf Dauer gestellten Zustand der Erziehung begreift. In *Überwachen und Strafen* spricht Foucault, mit einer Ironie, die man kaum als milde bezeichnen kann, von einem System der *éducation totale*.⁴⁸

47 | Ebd., S. 281.

48 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 302.

»Die Welt ist eine große Anstalt«

Exklusionen in foucaultschen Geschichten des Strafens

Gerhard Unterthurner

»Statt zunächst zu fragen, was in einer Gesellschaft als gültig oder wertvoll anerkannt ist, habe ich mich gefragt und frage mich immer noch, ob es nicht interessanter wäre zu erkunden, was in einer Gesellschaft abgelehnt und ausgeschlossen wird.«¹

Dass der Begriff der Exklusion bzw. des Ausschlusses (*exclusion*) und damit der Grenzziehung für viele Theoretiker und Theoretikerinnen ein zentraler Begriff geworden ist und seit geraumer Zeit eine ziemliche Konjunktur erfahren hat, verdankt sich neben anderen auch den Arbeiten von

1 | Michel Foucault, »Wahnsinn und Gesellschaft« (1978/1970), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 608-632, hier S. 611. Das Zitat im Titel: Michel Foucault, »Die Welt ist eine große Anstalt« (1973), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 2, 1970-1975*, Frankfurt a.M. 2002, S. 539-541. Das französische *exclusion* wird in den deutschen Übersetzungen der Texte von Foucault zumeist mit »Ausschluss« oder »Ausschließung« übersetzt. Daher kommt »Exklusion« im Register der *Schriften* auf Deutsch auch gar nicht vor. Das Wort *inclusion*, das im Deutschen mit »Einschluss« oder »Einschließung« übersetzt wurde, kommt bei Foucault seltener vor, zumeist spricht er von der Einsperrung (*enfermement*), Internierung (*internement*) u.a., weil er Institutionen wie das psychiatrische Asyl oder das Gefängnis analysiert.

Michel Foucault. Eine zentrale Analyserichtung Foucaults bestand darin, Ordnungen und Rationalitäten daraufhin zu befragen, was und wie sie ausschließen, mit welchen Grenzziehungen sie verbunden sind, so schon in seiner Geschichte des Wahnsinns aus dem Jahr 1961, wo er schreibt: »Man könnte eine Geschichte der Grenzen [*histoire des limites*] schreiben – eine Geschichte jener obskuren Gesten, die zwangsläufig vergessen sein werden, sobald man sie vollbracht hat, durch die eine Kultur etwas verwirft, das für sie das Äußere [*l'Extérieur*] sein wird; und über die gesamte Zeit ihrer Geschichte hinweg bezeichnet diese ausgehöhlte Leere, dieser blanke Raum, durch den sie sich abhebt, sie genauso wie ihre Werte.«² Durch eine Grenzziehung, d.h., dadurch dass ein- und ausgeschlossen wird, entsteht für Foucault erst eine Ordnung. Und dies gilt auch dann, wenn er später den Exklusionsbegriff problematisieren wird. Foucault hat mit dem Thema Exklusion etwas ins Zentrum der Analyse gerückt, was für viele heute selbstverständlich geworden ist und wodurch sich Verbindungen zu Niklas Luhmann und anderen sogenannten »poststrukturalistischen« Ansätzen ergaben.

Während Foucaults Analysen vor allem historische Ordnungen mit ihren Exklusionen/Inklusionen – und dabei vor allem auch deren Materialität und Räume – analysiert, sind andere wie z.B. Bernhard Waldenfels, Ernesto Laclau und Judith Butler mehr an einer allgemeineren Gesellschafts-, Ordnungs- oder Subjekttheorie interessiert und führen u.a. mit Foucault und anderen Autoren aus, dass jede Ordnung ein- und ausschließend ist und sich Ordnungen oder Subjekte über – wie es oft heißt – »konstitutive Ausschlüsse« bilden.³ Exklusionen und Grenzziehungen sind hier also strukturell Voraussetzung für Ordnungen und

2 | Michel Foucault, »Vorwort« (1961), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 223-234, hier S. 226. Das »Vorwort« von *Wahnsinn und Gesellschaft* wird hier nach der Übersetzung in den *Schriften* zitiert.

3 | Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt a.M. 1987, S. 173ff.; Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 2000, S. 27; Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997, S. 23. Man kann sich natürlich die Frage stellen, ob Foucault sich umstandslos in diese Richtung einordnen lässt – Stäheli z.B. ordnet Foucault stärker einer Deleuze-Schiene zu, wo es nicht darum geht, Differenz von *einem* konstitutiven Außen her zu fassen,

verweisen auf die Kontingenz und Endlichkeit von Ordnungen und auf eine »transzendente Gewalt« (Derrida), sodass jede Ordnung gewaltsam ist und keine Ordnung sich absolut rechtfertigen lässt.⁴ Solche Konzeptionen stehen quer zu allumfassenden Inklusionsordnungen oder Konzeptionen einer allgemeinen und allumfassenden Vernunft, in der alles Platz hat. Foucault ist daher sowohl auf der Ebene der Vernunft- und Ordnungskonzeption wie auch auf der Ebene der Gesellschaftstheorie – auch wenn er Exklusionen kritisiert – nicht einfach ein Denker einer Total- oder Vollinklusion, sondern macht auch auf die Schattenseiten und den Preis von Inklusionen aufmerksam. Eine Vernunft oder Ordnung, die glaubt, kein Außen mehr zu haben und alles integrieren und verdauen zu können, übersieht ihre eigene Macht und Grenzziehung und gleicht zudem wohl eher, wie es mal Kurt Röttgers formuliert hat, »den Zoo-Löwen mit dem leeren Anspruch auf das Königreich der Steppe«.⁵ Der Ausgang von begrenzten Ordnungen stellt dabei natürlich vor andere Probleme wie z.B. die wichtige Frage, wie sie Butler formuliert hat, welche Ausschlüsse gerechtfertigt sind und welche nicht, wenn es keine Ordnung ohne Ausschluss gibt, jede Grenzziehung mit Macht verbunden ist und man naturgemäß dieses »Faktum« des Ausschlusses unterschiedlich (auch politisch) interpretieren und es sich dabei auch gemütlich machen kann.⁶

Die Rede von Exklusion verweist nun auf eine Innen-außen- und Raum-Metaphorik und die Raum-Orientierung führte dazu, dass in

sondern die Differenz pluralisiert wird (Urs Stäheli, *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld 2000, S. 65-67).

4 | Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas« (1964), in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, S. 179ff.; Bernhard Waldenfels, »Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt«, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., S. 103-119, hier S. 114.

5 | Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg i.Br. 1990, S. 535.

6 | Judith Butler, Ernesto Laclau, »Gleichheiten und Differenzen. Eine Diskussion via E-Mail«, in: Oliver Marchart (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien 1998, S. 238-253, hier S. 240. Dazu, dass Foucault nicht einfach ein Theoretiker einer Vollinklusion ist, vgl. Lars Gertenbach, »Ein ›Denken des Außen‹ – Michel Foucault und die Soziologie der Exklusion«, in: *Soziale Systeme*, 14, 2, 2008, S. 308-328, hier S. 314, S. 326.

Bezug auf Foucaults Analysen von einer »Geometrie« (Michel Serres) oder von einer »Kartographie«, »Topologie« oder im Nachklang an Foucaults Blanchot-Essay einem »Denken des Außen« (Gilles Deleuze) gesprochen wurde.⁷ Dieses Denken der Exklusion hat jedoch einige Veränderungen durchgemacht, worauf im Folgenden von der Geschichte des Wahnsinns (1961) bis hin zu *Überwachen und Strafen* (1975) und darüber hinaus eingegangen sei.

Die Geschichte des Wahnsinns ist eine große Geschichte des Ziehens von Grenzen (*limites*) zwischen Vernunft und Wahnsinn, von Teilungen (*partage*), von Exklusionen und Inklusionen. Dabei lassen sich mehrere Ebenen unterscheiden, die sich teilweise überschneiden, was auch zu Zweideutigkeiten führt. Die erste Ebene betrifft Überlegungen, die überhaupt eine Ordnung als Ordnung betreffen wie die oben genannte »Geschichte der Grenzen«. So kann er auch später sagen: »[...] unablässig ist es eine Grundstruktur einer jeden Kultur, auszuschließen [*exclure*], zu begrenzen [*limiter*], zu verbieten [*interdire*] etc.«⁸ Dabei geht es nicht nur um eine relative Differenz wie. z.B. dass sich eine Kultur von etwas anderem unterscheiden muss, die sie für ihre Identität als negative Folie und Außen hat. Die Teilung, von der Foucault im »Vorwort« spricht, bezieht sich auch auf ein radikaleres Außen, darauf, dass sich von einem Unbestimmten ein Bestimmtes abhebt wie eine Figur vor einem Hintergrund, wo beides erst durch die Teilung entsteht. So ist die Geschichte »nur vor dem Hintergrund der Abwesenheit der Geschichte« und »Abwesenheit eines Werkes [*l'absence d'œuvre*]« inmitten eines Raums voller »Gemurmel«, einem Unterhalb der Geschichte möglich, einer »Sprache, die von allein spricht«, einem Grundrauschen, aus dem sich eine bedeutungsvolle Sprache erst heraushebt. Hier geht es um die Struktur, die konstitutiv für Sinn und Nicht-Sinn, für die Geschichte und bei Foucault mit der Teilung von Vernunft und Wahnsinn verbunden ist.⁹

7 | Michel Serres, »Geometrie des Nichtkommunizierbaren: der Wahnsinn« (1962), in: ders., *Hermes I. Kommunikation*, Berlin 1991, S. 233-267; Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt a.M. 1987, S. 39ff., S. 67ff., S. 99ff.

8 | Michel Foucault, »Diskussion über die Dichtung« (1964), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 513-532, hier S. 522.

9 | Foucault, »Vorwort«, a.a.O., S. 228f. Solche Bemerkungen setzten sich natürlich dem Verdacht der Ursprungsmetaphysik aus, den als Erster Derrida geäußert

Die zweite und dritte Ebene betrifft historische Grenzziehungen. Zum einen geht es um die Grenzziehungen und Ausschlüsse der »abendländischen Kultur«. Mit Nietzsche nennt Foucault die Grenzziehungen zum Tragischen, zum Orient, zum Traum, zur Lust und zum Wahnsinn, wobei das Tragische im Zentrum steht und die abendländische Kultur wie in Nietzsches *Zur Geburt der Tragödie* auf einem Vergessen und Verdrängen des Tragischen aufruhrt. Damit schreibt sich Foucault in eine bestimmte nachhegelsche Diskursgeschichte des Tragischen ein, die mittels des Begriffs des Tragischen gegen den Vernunft- und Aufklärungsoptimismus Stellung bezieht.¹⁰ Zum anderen – und dies macht den Hauptteil des Buches aus – geht es vor allem um Grenzziehungen der neuzeitlichen Vernunft bzw. der Klassik (1650-1800) – die im Kontrast zum Mittelalter und der Renaissance große Internierungshäuser für Wahnsinnige und andere »Unvernünftige« wie Bettler, Landstreicher, Libertins etc. geschaffen hat, was Foucault »die große Einsperrung« (*le grand renfermement*) nennt – bis hin zum Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Entstehung des psychiatrischen Asyls.¹¹

hat (Jacques Derrida, »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« [1964], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, S. 67). Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Foucault hat das Vorwort, in dem sich diese kritisierten Passagen am meisten finden, in der späteren Auflage einfach weggelassen und durch ein ganz kurzes ersetzt. Man könnte jedoch auch darauf verweisen, auch wenn sich ursprungsmetaphysische Schichten im Text finden, dass es hier um ein Ursprüngliches geht, das nur nachträglich als Voraussetzung thematisierbar und immer schon verloren ist, eher ein Ungrund ist, und von Metaphern wie Gemurmel, Leere, Nacht und Abwesenheit eines Werkes oder Außen angezielt wird, die Maurice Blanchot viel verdanken und mit Foucaults Texten zur Literatur zusammengelesen werden müssten (vgl. Andreas Gelhard, »Unvernunft, Un-wahrheit, Unzeit: Foucault, Blanchot und die Geschichte des Wahnsinns«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2000, S. 48-62).

10 | Foucault, »Vorwort«, a.a.O., S. 226; vgl. Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M. 1996, S. 19ff.

11 | Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (1961), Frankfurt a.M. 1969, S. 68ff.; vgl. Niklas Luhmann, »Inklusion und Exklusion«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, 3. Aufl., Wiesbaden 2008, S. 226-251, hier S. 231.

Das Modell des Ausschlusses, das Foucault im Hintergrund der großen Einsperrung sieht, ist die Behandlung der Leprakranken im Mittelalter, die eine radikale Trennung, »die in sozialem Ausschluss, aber geistiger Reintegration«¹² besteht, bedeutet, wo der Leprakranke vor die Stadttore verbannt und sich selbst und »Gott« überlassen oder in Leprosorien gebracht wurde. Es handelt sich dabei, wie Foucault in *Überwachen und Strafen* (1975) sagt, um eine Praxis der »massiven und zweiteilenden Grenzziehung [...] Der Leprakranke wird verworfen, ausgeschlossen, verbannt: ausgesetzt, draußen lässt man ihn in einer Masse verkommen, die zu differenzieren sich nicht lohnt.«¹³ Das gereinigte Innen der Gemeinschaft steht der Masse der Ausgeschlossenen gegenüber. Die Rolle des Leprakranken, nachdem die Lepra gegen Ende des Mittelalters verschwindet, wird in der Folge dann auch vom Wahnsinnigen übernommen. Diese konnten sich nach Foucault zu der Zeit noch relativ frei bewegen, oft im Schoß der Gesellschaft (wie z.B. der Dorftrottel), oft jagte man sie aber auch aus der Stadt und vertraute sie Pilgern und Schiffen an, wobei es auch Narrentürme als Orte der Einschließung gegeben hat. Auch das Narrenschiff, wo der Wahnsinnige dem Wasser überlassen und in seine Überfahrt eingeschlossen wurde, die von einer Welt zur anderen führte und große symbolische Bedeutung hatte, war eine Verbannung: »Diese Reise des Irren ist rigorose Trennung und endgültige Überfahrt« – die Situation des Wahnsinnigen besteht darin, »vor den Toren der Stadt eingeschlossen zu sein; sein Ausschluss muss ihn einschließen; wenn er kein anderes Gefängnis haben kann und soll als die Schwelle selbst, hält man ihn an der Schwelle des Übergangs fest. Er wird in das Innere des Äußeren gesperrt und umgekehrt.«¹⁴ Dieses Modell, das hinter der Behandlung der Wahnsinnigen und anderen steckt und das in seiner

12 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 23, vgl. S. 76f.

13 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Frankfurt a.M. 1976, S. 254f. Die Verbannungen waren dabei von rechtlichen Disqualifizierungen und Sterbezeremonien begleitet, weil der Leprakranke auch für tot erklärt wurde (Michel Foucault, *Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France 1974-1975*, Frankfurt a.M. 2003, S. 63ff.). Vgl. Robert Castel, »Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs«, in: Heinz Bude, Andreas Willisch (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die Überflüssigen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, S. 69-86, hier: S. 81.

14 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 29.

Allgemeinheit für Jahrhunderte für Foucault gleichgeblieben ist, war jedoch mit verschiedensten Bedeutungen verbunden, und die Geschichte des Wahnsinns ist eine Geschichte, wie die Grenzziehungen und ihre jeweilige Härte und Durchlässigkeit und deren Einbettung in imaginäre und symbolische Kontexte sich wandelten. So ist z.B. im Gegensatz zur Klassik der Wahnsinn im Symbol- und Bilderhaushalt des Mittelalters oder der Renaissance noch verbunden mit einer Kosmologie und einer tragischen Erfahrung, wo die Vernunft sich noch beunruhigen lässt und es noch, in der Diktion Foucaults, einen Dialog, eine Umkehrbarkeit von Vernunft und Wahnsinn gegeben hat und die Grenze nicht so rigide war. Der Wahnsinn zeugt hier noch – wie z.B. in den Bildern von Hieronymus Bosch – von einer grundlegenden Fremdheit und einem Nichts, wenn auch eingebettet in christliche Narrative.¹⁵ Die oben genannte massive Grenzziehung darf daher nicht, wie vielleicht das Zitat aus *Überwachen und Strafen* nahelegt, als vollkommene Nichtbegegnung gedeutet werden. Der Raum der Begegnung war, so Serres, »ein chaotisch strukturierter Raum, der ebenso undefinierbar ist wie der Raum jenes Gewässers, auf dem das Narrenschiff, *Navis Stultifera*, umhertreibt«. ¹⁶ Der Irre verweist wie der Leprakranke auch auf eine Hinterwelt (Gottes), die aber mit der irdischen Welt fusioniert ist, der Kranke hatte Recht auf Mitleid, er war jedem auch nahe, und wegen dieser Nähe und christlichen Inklusionssemantik und der Heimsuchung der Vernunft durch den Wahnsinn war trotz brutaler Praktiken die Welt gastfreundlicher und aufnahmebereiter gegenüber diesem, weil der Wahnsinn noch mit wesentlichen Erfahrungen verbunden war und ontologisches Gewicht hatte.¹⁷ Mit der Klassik jedoch strukturiert sich der Raum des Wahnsinns neu. »An die Stelle eines Systems unendlich feiner Beziehungen der Nähe und der wechselseitigen Wahrnehmung tritt eine grobschlächtige räumliche Zweiteilung: auf der einen Seite das Gebiet jeglicher Vernunft und aller Siege, auf der anderen

15 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 23, S. 31ff. Zur Rolle der Religion, die auch für eine bestimmte Inklusions- und Exklusionssemantik steht, vgl. Cornelia Bohn, Alois Hahn, »Patterns of Inclusion and Exclusion: Property, Nation, Religion«, in: *Soziale Systeme*, 8, 2002, S. 8-26.

16 | Serres, »Geometrie des Nichtkommunizierbaren: der Wahnsinn«, a.a.O., S. 239.

17 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 67, S. 431; Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (1962), Frankfurt a.M. 1969, S. 104.

Seite das Land, in das ich niemals reisen werde.«¹⁸ Die Wahnsinnigen sind nicht mehr relativ frei oder in eine Überfahrt eingesperrt, sondern werden mit anderen »Unproduktiven« in Internierungshäuser gesteckt. Statt dem Schiff und dem Wasser und seiner realen und imaginären Geographie überlassen, werden die Irren festgesetzt im Hospital. Sie zeugen nicht mehr von einer anderen Welt, sondern sind in der Immanenz der entstehenden bürgerlichen Ordnung mit deren Arbeitsethos und Moral dasjenige, was die bürgerliche Ordnung überschreitet und als Form der Unproduktivität nicht mehr tolerierbar ist. Der Wahnsinn wird in der klassischen Erfahrung zu einer einfachen Abwesenheit von Vernunft, zu Mangel und Nichtsein.¹⁹ Arbeit und Müßiggang sind die neue Trennlinie, »die den großen Ausschluss der Lepra ersetzt«, die Faulheit stellt für das Bürgertum die absolute Revolte dar, und die bürgerliche Gesellschaft »beginnt von einer reinen Arbeit zu träumen, die für sie nur Profit, für die anderen nur Tod und moralische Unterwerfung wäre, in der alles Fremde im Menschen erstickt und zum Schweigen gebracht würde.«²⁰ Aber auch das Land der Unvernunft wird ab dem 18. Jahrhundert zunehmend parzelliert, bis das psychiatrische Asyl mit seinen »Geisteskranken« übrig bleibt und die Exklusion eine andere Funktion übernimmt als das bloße Wegsperrn, womit in der Beschreibung schon das von Foucault später so genannte Pest-Modell am Werk ist.²¹

Foucault beschreibt – die *Genealogie der Moral* von Nietzsche steht da natürlich im Hintergrund – die Internierung im Kontext einer gewaltigen Moralisierung und Bestrafung, eine »moralische Erfahrung« und ein »Moralsadismus« setzt sich durch.²² Und die vermeintliche Objektivität

18 | Serres, »Geometrie des Nichtkommunizierbaren: der Wahnsinn«, a.a.O., S. 239.

19 | Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 29, S. 65, S. 68ff., S. 77, S. 169, S. 253.

20 | Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 91, S. 447.

21 | Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 431, S. 449ff., S. 496.

22 | Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 114; Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit*, a.a.O., S. 112. Für Foucault war es eine wichtige Frage, was die Profanisierung des Heiligen in der Moderne bzw. der »Tod Gottes« für »Gegenstände« wie Tod, Sexualität, Verbrechen oder Wahnsinn bedeutet. Lange Zeit habe auch »ein schlecht aufgelöster Konflikt« zwischen Autoren wie Blanchot oder Bataille und Dumézil und Lévi-Strauss in ihm geherrscht, wobei der gemeinsame

der im 19. Jahrhundert entstehenden Psychiatrie ist nur auf dem Hintergrund dieses »Moralsadismus« verständlich. Die Geschichte des Wahnsinns ist auf der einen Seite die Narration einer zunehmenden Entfremdung (*aliénation*), wo der Wahnsinn immer mehr zum Schweigen gebracht wird, und die Entstehung des psychiatrischen Asyls nur für die Wahnsinnigen durch Philippe Pinel, der die Irren von den Ketten befreit hat, und Samuel Tuke bedeutet für Foucault nicht eine Zunahme an Humanität – wie in einer bestimmten Psychiatriegeschichte –, sondern eine subtilere Kontrolle und noch größere Entfremdung, weil die moralische Behandlung im Asyl und die Objektivierung durch die entstehende Psychiatrie ihn vollständig seiner Sprache beraubt. Foucault beschreibt, was die Vernunft aus dem Wahnsinn gemacht hat bis hin zur Konstitution als »Geisteskrankheit [*maladie mentale*]« im 19. Jahrhundert, wo der Wahnsinn in ein anthropologisches und psychologisches Register einzieht. Der Wahnsinn wird eine Sache einer Innerlichkeit, die von Schuld und Angst geprägt ist, wie Foucault vor allem dann am psychiatrischen Asyl mit ihren Schweige-, Sichtbarkeits-, Behandlungs- und Verurteilungsordnungen beschreibt.²³ Und dies betrifft nicht nur die Subjektivität des Wahnsinnigen, sondern bezeichnet auch den *homo psychologicus*: »Der Mensch ist eine psychologisierbare Gattung erst geworden, seit sein Verhältnis zum Wahnsinn eine Psychologie ermöglicht hat, d.h. seit sein Verhältnis zum Wahnsinn äußerlich durch Ausschluss und Bestrafung und innerlich durch Einordnung in die Moral und durch Schuld definiert worden ist.«²⁴ Die Vernunft kerkert daher die anderen und sich selbst ein, sie wird zur Festung, die kein radikal Fremdes mehr kennt.

Neben dieser Geschichte, die auch Züge einer Verfallsgeschichte hat, gibt es jedoch auf der anderen Seite Gegengeschichten in der Geschichte des Wahnsinns, wie z.B. eine Geschichte des Imaginären, von Bildern, die sich trotz Internierung in die abendländische Erinnerung in einer

Nenner das Problem der Religion war (Michel Foucault, Wer sind Sie, Professor Foucault? [1967], in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 770-793, hier S. 786).

23 | Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 482ff., S. 500ff., S. 504ff.

24 | Foucault, Psychologie und Geisteskrankheit, a.a.O., S. 113; Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 468.

»konstanten Vertikalen« eingegraben haben, wo der Wahnsinn und die Unvernunft als »gewaltige Reserve des Phantastischen« und »Widerstand des Imaginären« neben dem Schrecken auch eine große Anziehung hatte.²⁵ Foucault verweist auf die Aufwertung des Wahnsinns bei Schriftstellern, Malern oder Philosophen bis hin zur Psychoanalyse. So ist der Wahnsinn nach Foucault in Hegels *Phänomenologie des Geistes* aus dem »Gebiet des Ausschlusses« befreit worden, bei Nietzsche, Artaud, Hölderlin, Goya oder Freud und anderen komme wieder ein ursprünglicher Wahnsinn zur Sprache – eine Wiederkehr der tragischen Erfahrung, wenn auch verwandelt –, der für eine radikale Negativitätserfahrung steht und so die Selbstgefälligkeit der neuzeitlichen Vernunft mit ihrem »Moralsadismus« wieder infrage stellt; wobei die Negativitätserfahrung wie bei Goya noch radikalisiert wird im Vergleich zu Hieronymus Bosch, wo das Nichts eingebettet ist in eine Kosmologie.²⁶ So beginnt, so Gamm, mit der Hereinnahme des Wahnsinns in die Vernunft bei Hegel eine Geschichte, die zunehmend zu einer Selbstkritik und Selbstdestruktion der Vernunft führt.²⁷

Der Wahnsinn steht bei Foucault daher nicht nur für das, was die Vernunft aus ihm machte, indem sie ihn ausschloss, bis zum verwissenschaftlichten Objekt, sondern auch für einen Überschuss: Dessen Geschichte ist daher »die Geschichte des Anderen [l'Autre], dessen, das für eine Zivilisation gleichzeitig innerhalb und außerhalb steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit [alterité] zu reduzieren)«. ²⁸ In der Geschichte des Wahnsinns und anderen Texten der 1960er-Jahre Foucaults war dieser Überschuss verbunden mit dem Projekt einer Überschreitung

25 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 9, S. 50, S. 367.

26 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 50, S. 70; Michel Foucault, *Der anthropologische Zirkel*, Berlin 2003, S. 47ff. (hierbei handelt es sich um das Schlusskapitel von der Geschichte des Wahnsinns, das in der deutschen Ausgabe *Wahnsinn und Gesellschaft* ein Torso ist); Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit*, a.a.O., S. 132.

27 | Gerhard Gamm, *Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntnistheoretische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels*, Bonn 1981, S. 177ff.

28 | Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966), Frankfurt a.M. 1971, S. 27.

(*transgression*) zu einem radikalen Außen. Das Tragische, der Wahnsinn oder die Sexualität bzw. dann immer mehr eine bestimmte Sprache, wie sie in der modernen Literatur, aber auch der lacanschen Psychoanalyse zum Vorschein kommt, stehen für die Überschreitung abendländischer Ordnungen und Kritik abendländischer Subjektivität und Vernunft.²⁹ Und diese Formen des Außen stehen nicht einfach für andere Möglichkeiten oder andere Ordnungen. Die von Foucault thematisierten Formen des Außen sind das Außen jeder Ordnung und verweisen auch, ontologisch gesprochen, auf eine radikale Negativität im Herzen jeder Ordnung, wo das Sein durch eine fundamentale Abwesenheit gekennzeichnet ist: eine Leere, ein Nichts an Bedeutung, »ein ontologisch Unbestimmtes von – gegenüber der Willkür der differentiellen Bedeutungen – letztlich nichtsignifikativer, entdifferenzierender Natur«, das für »eine unbestimmte Negation der ganzen Ordnung des Sprachlichen« steht.³⁰ Foucault schreibt sich also in eine »Reduktion des Sinns« (Derrida) ein,³¹ die die Sphäre des Sinns, des Subjekts und der Wahrheit mit einem Nicht-Sinn konfrontiert, wobei verschiedene Leitfäden wichtig sind und zunehmend die moderne Literatur der zentrale wird. Zentrale Leitfiguren sind hier vor allem Georges Bataille und Maurice Blanchot (neben anderen wie Hölderlin, Artaud, Nietzsche, Klossowski). Bei Bataille z.B. konstituieren sich – sehr vereinfacht gesagt – Kulturen über grundlegende Verbote wie z.B. das Inzestverbot und das von einer jeweiligen Kultur Ausgeschlossene als Sphäre der Heterogenität steht für eine Überschreitung (*transgression*) dieser Verbote und Ordnungen, Annahmen, die auch für Foucault wichtig waren.³² Wie

29 | Vgl. z.B. Michel Foucault, »Vorrede zur Überschreitung« (1963), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 320-342; Michel Foucault; »Das Denken des Außen«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 670-697; Michel Foucault; »Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 1, 1954-1969*, Frankfurt a.M. 2001, S. 539-550.

30 | Petra Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard*, München 1994, S. 31, S. 39.

31 | Jacques Derrida, »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie« (1967), in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, S. 380-421, hier S. 406.

32 | Jedenfalls ergäben sich von den Texten der 1960er-Jahre auch wieder Parallelen zur jüngsten Aufnahme des batailleschen Begriffs der Heterogenität

Petra Gehring herausgearbeitet hat, verliert sich jedoch bei Foucault zunehmend die Vorstellung, dass das Außen ein Bereich ist, zu dem es zu gelangen gälte, auch die Assoziationen verlieren sich, dass es um Grenzerfahrungen eines Einzelnen geht, sondern wird in Auseinandersetzung mit der modernen Literatur mehr als ein innerer Exzess der Ordnung und als Produkt eines bestimmten literarischen Schreibens lesbar. Die moderne Literatur wird zum Paradigma, etwas zur Sprache zu bringen, das für einen radikalen Nichtsinn steht.³³

Ende der 1960er- und Anfang der 1970er-Jahre gibt es nun grundlegende Veränderungen in der Theorie Foucaults und eine Selbstkritik an diesem bestimmten Denken des Außen, was zu Problematisierungen und Differenzierungen in Bezug auf den Begriff der Exklusion führt.³⁴ Auch der Gedanke, dass von einer bestimmten Kunst wie der modernen Literatur, die für eine Sprache, die jegliche Bedeutungsordnung destabilisiert, steht oder einem emphatischen Außen wie dem Wahnsinn eine Subversion möglich ist, wird nun scharf kritisiert. Der Wahnsinn z.B. steht für kein radikales Außen mehr, wie er später sagt: »Es ist eine Illusion zu glauben, der Wahnsinn – oder die Delinquenz oder das Verbrechen – sprechen zu uns aus einer absoluten Äußerlichkeit [*extériorité absolue*] heraus. Nichts ist unserer Gesellschaft stärker innerlich, nichts ist den Wirkungen ihrer Macht stärker innerlich als das Unglück eines Wahnsinnigen oder die Gewalttätigkeit eines Kriminellen. Mit anderen Worten, man ist immer im Inneren. Der Rand ist ein Mythos. Das Wort von außerhalb [*dehors*] ist ein Traum, den man weiterträumt. Man versetzt die ›Wahnsinnigen‹ in das Draußen der Kreativität oder der Monstrosität. Und doch sind sie im Netz gefangen, formen sich und funktionieren in den Dispositiven der Macht.«³⁵ Foucault kritisiert sich nun für ein Unter-dem-Pflaster-liegt-der-Strand-Denken und einen »Naturalismus«, den er selber in der Geschichte des Wahnsinns betrieben habe, der darin bestehe,

bei Laclau (Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London, New York 2005, S. 139ff.).

33 | Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 25ff.

34 | Das zeigt sich schon in der *Archäologie des Wissens* (1969) – siehe Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen*, a.a.O., S. 41ff.

35 | Michel Foucault, »Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm« (1976), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 99-105, hier S. 102.

dass man »unter der Macht [...] die Dinge selbst in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit wiederauffinden muss: hinter den Mauern des Irrenhauses die Spontaneität des Wahnsinns, durch das Strafsystem hindurch die generöse Umtriebigkeit der Delinquenz und unter dem sexuellen Verbot die Unverdorbenheit des Begehrens«. ³⁶ Ob diese Selbstinterpretation der Geschichte des Wahnsinns gerecht wird, sei mit Fragezeichen versehen. Entscheidend ist, dass Foucault nicht mehr Sinnverhältnisse auf einen Nichtsinn und nichtsignifikante Rede durchstößt und so einen Indifferenzpunkt des Nichtsinns anzielt, sondern Sinnverhältnisse werden nun als Machtverhältnisse dechiffriert.

Das Modell von Grenze und Überschreitung wird jedoch schon vorher historisiert und infrage gestellt: Während Foucault in seinen ersten Bemerkungen zum Gefängnis Anfang der 1970er-Jahre noch sagen konnte: »Mein Thema ist also das Problem der Überschreitung [*transgression*] von Gesetzen und der Unterdrückung ungesetzlichen Verhaltens«, ³⁷ so wird kurze Zeit später diese Orientierung am Gesetz, Verbot und der Unterdrückung/Repression problematisiert. Eine Machttheorie, die an Verbot und Gesetz orientiert ist, nennt er eine juridische Machtkonzeption und historisch gesehen charakterisiert diese Feudalgesellschaften. ³⁸ Diese Verschiebung und Kritik betrifft nun auch den Begriff der Exklusion, wie es z.B. in der Vorlesung *Die Strafgesellschaft* von 1972/73 deutlich wird. Die Vorlesung beginnt mit einer kleinen Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss' Unterscheidung von zwei Weisen des Umgangs mit gefährlichen Individuen, von Anthropophagie und Anthropemie: Während Ersterer Individuen und ihre gefährlichen Kräfte einverleiben, um diese zu neutralisieren und anzueignen (mit dem Kannibalismus als extremster Form), stehen Letztere für ausstoßende, ausspeiende Kulturen (von griechisch *emein*, deutsch erbrechen), d.h. dafür, »jene gefährlichen

36 | Michel Foucault, »Nein zum König Sex« (1977), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 336-353, hier S. 348.

37 | Michel Foucault, »Ein Problem interessiert mich seit langem: das Problem des Strafsystems« (1971), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 2, 1970-1975*, Frankfurt a.M. 2002, S. 250-255, hier S. 251.

38 | Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975-1976*, Frankfurt a.M. 2001, S. 39ff.; Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (1976), Frankfurt a.M. 1977, S. 103ff., 161ff.

Individuen aus dem sozialen Körper auszustoßen und sie zeitweilig oder für immer in eigens für diesen Zweck bestimmten Einrichtungen zu isolieren und von der Berührung mit anderen Menschen auszuschließen«. ³⁹ Anthropemie ist also durch Exklusion gekennzeichnet. Diese reinliche Trennung zweier Strategien ist für Foucault unzureichend, weil die beiden Praktiken zumeist vermischt sind. Zudem weist Foucault die Begriffe der Exklusion (*exclusion*), der Überschreitung (*transgression*) und der Grenze (*limite*), alles Konzepte, die für ihn früher zentral waren, als unzureichend zurück. Der Begriff des Ausschlusses ist ihm nun »zu weit und vor allem zu vieldeutig und zu artifiziell«, er beziehe sich auf den »Status eines aus dem Feld der gesellschaftlichen Repräsentationen ausgeschlossenen Individuums« und er wäre nur das Gesamtergebnis »einer Reihe von Strategien und Taktiken der Macht, die der Begriff des Ausschlusses nicht erreichen kann«. ⁴⁰ Er situiert nun die Begriffe von Ausschluss, Überschreitung, der auf Grenze und Gesetz verweist, auf der Ebene der »Repräsentation« oder der »Geschichte der Mentalitäten [*histoire de mentalités*]«. ⁴¹ Analog wie Deleuze in seinem *Nietzsche*-Buch die Repräsentation der Macht als Verfälschung ihrer Wirkungsweise interpretiert und analog wie Deleuze/Guattari im *Anti-Ödipus* (1972) dem Theater der Repräsentation und dem ödipalisierten Unbewussten ein anödipales und eine »Mikrophysik des Unbewussten« entgegengesetzt haben, stellt Foucault der Ebene der Repräsentation eine »Mikrophysik der Macht« entgegen, von der die Repräsentation abgeleitet ist. ⁴² Während er in der Geschichte des Wahnsinns noch betont hat, dass die Exklusion nicht auf ihre soziale Funktion des Ausschlusses reduziert werden kann, sondern auch die kulturellen Bedeutungen und Repräsentationen mitbeachtet

39 | Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (1955), Frankfurt a.M. 1978, S. 383; Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1972-1973*, Berlin 2015, S. 13ff.

40 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 15f.

41 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 15, S. 17; Michel Foucault, *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974*, Frankfurt a.M. 2005, S. 29. Hier findet sich auch eine Selbstkritik an *Wahnsinn und Gesellschaft*.

42 | Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* (1962), Hamburg 1991, S. 88ff.; Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* (1972), Frankfurt a.M. 1974, S. 33, S. 235.

werden müssen und die Internierung zum Ausdruck einer kulturellen Erfahrung gemacht wurde – ein Ausdrucksmodell, das er neben dem Begriff der Erfahrung in der *Archäologie des Wissens* (1969) kritisierte –, ist nun der Ausschluss Ergebnis von Machttechniken.⁴³ Dahinter steht auch der von Foucault aufgemachte Gegensatz von Sinn- und Machtanalysen, von Sinn und Kraft und somit »die Ablehnung von Analysen, die sich auf das symbolische Feld oder auf den Bereich signifikanter Strukturen beziehen«, denen »der Rückgriff auf Analysen, die in Begriffen der Genealogie von Kräfteverhältnissen, strategischen Entwicklungen und Taktiken geleistet werden«, entgegengesetzt wird.⁴⁴ So geht es Foucault, wie Jürgen Link hinweist, darum, »geistestypologische und kulturtypologische Totalisierungen am Leitfaden der Semantik zu verabschieden«, was zu einer einseitigen Abgrenzung von Semantik, Signifikantenlogiken und des Begriffs der Ideologie führe.⁴⁵ Durch Foucaults Selbstkritik wird zudem verwischt, dass die Analyse des Imaginären, der Bilder, der Vorstellungen in

43 | Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 92, S. 97; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris 1995, S. 92, S. 116 (diese Stellen gehört zum Kapitel »Le monde correctionnaire«, das in der deutschen Ausgabe nicht übersetzt wurde); Foucault, *Die Macht der Psychiatrie* (1973-1974), S. 29. Foucault hatte schon in der *Archäologie des Wissens* (1969) den Mentalitätenbegriff problematisiert, der eine zu große Einheitlichkeit suggerierte (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt a.M. 1973, S. 34). Die einfache Abgrenzung zum Mentalitätenbegriff und zur Mentalitätengeschichte verwischt aber die komplexen Bezüge und die Nähe, die Foucault zu dieser und der Annales-Schule hat (siehe z.B. Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln, Weimar, Wien 1998, S. 67ff., 227ff.; Peter Schöttler, »Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der ›dritten Ebene‹«, in: Alf Lüdke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a.M., New York 1989, S. 85-136).

44 | Michel Foucault, »Gespräch mit Michel Foucault« (1977), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 186-213, hier S. 192.

45 | Jürgen Link, »Warum Foucault aufhörte, Symbole zu analysieren: Mutmaßungen über ›Ideologie‹ und ›Interdiskurs‹«, in: Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach, Michael Makropoulos (Hg.), *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*, Tübingen 1985, S. 105-114, hier S. 85.

der Geschichte des Wahnsinns viele Differenzen in Bezug auf die soziale Exklusion sichtbar machte.

Im Verlauf der 1970er-Jahre wird nun wichtig, dass Exklusion für ihn eine negative Machttechnik ist, und die Macht nur negativ zu denken bedeutet nun eine eingeschränkte Theorie, die den historischen Gegebenheiten nicht gerecht wird. Foucault kritisiert sich nun dahin, dass er selbst an so einer negativen Machtkonzeption orientiert gewesen sei und für die Geschichte des Wahnsinns wäre das auch ausreichend gewesen, weil bis ins 18. Jahrhundert der Wahnsinn tatsächlich vor allem nur ausgeschlossen wurde. Lange Zeit habe er selbst nur die Frage gestellt, was in einer Gesellschaft ausgeschlossen werde, am Gefängnis sei ihm klargeworden, dass es auch eine positive Funktion hat. Und daher gehe es nun darum, eine positive oder produktive Machtkonzeption zu entwickeln, die nicht einseitig am Unterdrücken oder Ausschließen orientiert sei.⁴⁶ Frühere Thesen Foucaults, dass auch Ausschließungen und negative Prozeduren produktiv sind wie in der *Ordnung des Diskurses* (1971), wo der Begriff Exklusion noch eine zentrale Rolle hatte, übergeht er damit, da nun Produktivität einseitig mit dem Positiven verbunden wird.⁴⁷ Zudem ging es auch in der Geschichte des Wahnsinns – und daher darf man sich von Foucaults Selbstinterpretation nicht verwirren lassen –, darum, dass die Exklusion nicht nur eine negative Funktion hat, sondern auch eine positive und die Produktivität, d.h. die Produktion von bestimmten Subjektivitäten, wird natürlich ebenfalls thematisiert (der *homo psychologicus* und

46 | Michel Foucault, »Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über« (1977), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 298-309, hier S. 299; Michel Foucault, »Michel Foucault über Attica« (1974), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 2, 1970-1975*, Frankfurt a.M. 2002, S. 654-667, hier S. 656. Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 250.

47 | Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (1972), Frankfurt a.M. 1991, S. 25. Vgl. Foucault, »Die Machtverhältnisse gehen in das Innere des Körpers über«, a.a.O., S. 300, wo er davon spricht, dass er gerne die negative Machtkonzeption von *Die Ordnung des Diskurses* über Bord werfen möchte. Dass auch das Gesetz oder das Verbot produktiv sind, wie es dann z.B. Judith Butler in Bezug auf die Psychoanalyse herausarbeitet, verwischt sich dabei ebenso, auch wenn Butler mehr in eine juristische Machtkonzeption rübergleitet (Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M. 2001).

der Wahnsinnige, wie er z.B. im Asyl produziert wird).⁴⁸ Die Geschichte des Wahnsinns ist genauso eine Genealogie der modernen Seele und einer strafenden Vernunft wie *Überwachen und Strafen*.

In Bezug auf das Thema Ein- und Ausschluss schlägt nun Foucault in *Die Anormalen* (1974-1975) und *Überwachen und Strafen* (1975) ein anderes Modell neben dem der Lepra vor, und zwar das Modell der Pest, und meint: »Im Hinblick auf die Kontrolle der Individuen hat der Okzident nur zwei große Modelle gekannt, zum einen den Ausschluss [*exclusion*] des Leprakranken, zum anderen den Einschluss [*inclusion*] des Pestkranken. Dass man an die Stelle des Ausschlusses des Leprakranken den Einschluss des Pestkranken gesetzt hat, scheint mir ein bedeutsames Phänomen des 18. Jahrhunderts zu sein.«⁴⁹ Es handelt sich um »zwei Methoden, Macht über die Menschen auszuüben, ihre Beziehungen zu kontrollieren und ihre gefährlichen Vermischungen [*mélanges*] zu entflechten«.⁵⁰ Während das Modell der Lepra, wie erwähnt, für eine rigide Zweiteilung stand, für eine Verbannung und Aussetzung, die so Foucault bis Ende des 17. Jahrhunderts vorherrschend war, wird nun langsam das Modell der Pest hegemonial. Beim Modell der Pest, das für die Disziplinartechniken zentral wird, wird die zweiteilende Grenzziehung durch vielfältige Trennungen und Parzellierungen abgelöst. Beim Kampf gegen die Pest werden die Leute eingeschlossen, Gesunde und Kranke, jedem wird sein Platz zugeteilt, die Stadt wird gerastert und dokumentiert, d.h. es wird Wissen generiert und überwacht. »Der Raum erstarrt zu einem Raum von undurchlässigen Zellen. Jeder ist an seinen Platz gebunden. Wer sich rührt, riskiert sein Leben: Ansteckung oder Bestrafung.«⁵¹ Das Pestmodell steht für diesen überwachten Raum der Quarantäne, der nicht mehr verbannt und verjagt, sondern einschließt. Insofern ist für Foucault eine produktive Macht am Werk, die auch wissenserzeugend verfährt, alles, um die Gefahr der

48 | Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 68-98, S. 482ff.; Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, a.a.O., S. 96 («Car l'internement n'a pas joué seulement un rôle négatif d'exclusion; mais aussi un rôle positif d'organisation» [»Denn die Internierung hat nicht nur eine negative Rolle der Exklusion gespielt, sondern auch eine positive Rolle der Organisation«, Übers. G.U.]).

49 | Foucault, *Die Anormalen*, a.a.O., S. 65 (Übersetzung geändert, da im zweiten Satz versehentlich im Deutschen das Gegenteil steht).

50 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 255.

51 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 251.

Ansteckung zu bannen bzw. »Gesundheit, Leben, Langlebigkeit und Kraft der Individuen zu maximieren«.⁵² Foucault verweist dabei auch auf die Literatur, die aus der Pest ein »Fest« machte, wo es um das »Aufheben der Gesetze und Verbote; das Rasen der Zeit; die respektlose Vermischung der Körper; das Fallen der Masken und der Einsturz der festgelegten und anerkannten Identitäten, unter denen eine ganz andere Wahrheit der Individuen zum Vorschein kommt«, geht.⁵³ Gegen diesen Traum gab es jedoch den politischen Traum der Überwachung und der Disziplinen, die gegen die Angst vor den Ansteckungen reagierte, wobei sich diese nicht nur auf die Pest, sondern auch auf Aufstände, Verbrechen etc. bezog. Diese Unordnung, dieses Fliehen, diese Ansteckung, diesen vielfältigen Austausch innerhalb einer Masse bzw. einer »gefährlichen Menge [*multitudes confuses*]«, soll mittels der Disziplin gebändigt werden, diese ist »festsetzend, bringt Bewegung zum Stillstand«, verwandelt die Menge [*multitude*] in eine »geordnete Vielheit [*multiplicité ordonné*]«, individualisiert und ökonomisiert den Körper des Einzelnen und ist eine »Antidesertions-, Antivagabondage- und Antiagglomerationstaktik«.⁵⁴ Jeder Masseffekt, jede Ansteckung und jede Deterritorialisierung soll vermieden werden. Die Angst richtet sich hier nicht auf den Wahnsinn, sondern vor allem auf die Illegalitäten des Volkes, auf den Angriff der Arbeiter auf das bürgerliche Eigentum, deren »Kriminalität« gilt es nun Einhalt zu gebieten, zuerst in ihren Verstößen, dann aber auch in Bezug auf den Arbeiterkörper, der an den kapitalistischen Produktionsprozess gebunden werden soll, denn »alles, was den Körper des Arbeiters der Arbeitskraft betrifft, alles, was sie ihrer Nutzung durch den Kapitalismus entziehen kann«, ist nun moralisch verwerflich und böse – jede Ökonomie der Verschwendung (Feste, Faulheit, Lotterie, Nichtsparen, Trunksucht, sexuelle Befriedigung außerhalb der Familie ...) soll abgeschafft werden und die Lebenszeit muss ökonomisiert, vollständig nutzbar werden und Arbeitszeit und Zeit des Sparens werden, wie Foucault auch an der Einführung

52 | Foucault, Die Anormalen, a.a.O., S. 67.

53 | Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 254.

54 | Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 183, S. 190, S. 258, S. 281; vgl. Foucault, Die Macht der Psychiatrie, a.a.O., S. 116.

der Sparbücher zeigt.⁵⁵ Im Unterschied zu *Überwachen und Strafen* (1975) wird in *Die Strafgesellschaft* (1972-1973) dabei – neben der zentralen Rolle der Ökonomisierung der Zeit – stärker die Moralisierung des Lebens der Arbeiter betont und analog wie in der Geschichte des Wahnsinns die zentrale Rolle der Quäker in der Verwandlung der Welt in eine »Buß- und Besserungsanstalt« (*penitentiary*) analysiert.⁵⁶

Die Ökonomisierung und Disziplinierung der Körper geschieht nun mittels Übungen, Dressuren, Überwachung und Normalisierung in Fabrik, Schule, Militär, Gefängnis etc. Ein anderes Zeichenregime bzw. Besetzung (*investissement*) des Körpers ist hier am Werk: Nicht mehr geht es um das Mal/die Brandmarkung (*marque*) der Körper wie in der Folter oder Marter in Souveränitätsgesellschaften, sondern am Körper werden durch die Disziplinierung Spuren (*traces*) in Form von Gewohnheiten (*habitude*) hinterlassen, die zwar die Kräfte des Körpers steigern, aber nur im Dienst der Unterwerfung – die Körper werden von dem, was sie können, abgespalten.⁵⁷ Die Macht »vollzieht sich nicht mehr über die feierliche, sichtbare, rituelle Form der Souveränität, sondern über die Gewohnheit«, die »die Form der Norm«, der Normalisierung hat.⁵⁸ Damit zeigt sich für Foucault auch ein entscheidender Bedeutungswandel in der »Geschichte der Gewohnheiten«: Während im 18. Jahrhundert der Begriff der Gewohnheit wie z.B. bei David Hume oder der politischen Theorie einen kritischen Charakter hat, da damit die Künstlichkeit von Pflichten, Autoritäten, metaphysischen Notwendigkeiten nachgewiesen wird, wird er im 19. Jahrhundert zu einem Begriff, der Herrschaftsordnungen stützt. Die Gewohnheit wird präskriptiv verwendet, man muss sich ihr unterwerfen und dies betrifft vor allem die Besitzlosen. Denn während

55 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 239ff., S. 266ff., S. 290f., S. 315; Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 193.

56 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 145, S. 147, S. 159. Vgl. Bernard E. Harcourt, »Situierung der Vorlesungen«, in: Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft* (1972-1973), Frankfurt a.M. 2015, S. 396ff.

57 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 169f., S. 177. Den spinozistisch-nietzscheanischen Background dieser Konzeption beleuchtet Friedrich Balke, »Der Körper des Philosophen im Zeitalter der Biopolitik«, in: Mirjam Schaub, Stefanie Werner (Hg.), *Körper-Kräfte. Diskurse der Macht über den Körper*, Bielefeld 2004, S. 131-158.

58 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 325.

die Besitzenden sich über den Vertrag aneinander binden und damit ihr Eigentum garantieren, werden die Besitzlosen mittels Gewohnheit an den kapitalistischen Produktionsapparat gebunden.⁵⁹ Der körperliche Zwang, der hier herrscht im Antrainieren von Gewohnheiten – die einverlebten Machtverhältnisse –, zeigt auch einen weiteren Grund, warum Foucault den Begriff der Überschreitung (*transgression*) nicht mehr geeignet hält: »Gegen den Zwang zu kämpfen, ist nicht dasselbe wie sich über ein Verbot hinwegzusetzen, dieses kann jenes nicht ersetzen. Die Überschreitung zu praktizieren bedeutet, für einen Moment, an einem Ort, für eine Person das Gesetz gegenstandslos und ohnmächtig zu machen; in die Dissidenz einzutreten bedeutet diese Verbindung, diesen Zwang zu bekämpfen.«⁶⁰ Überschreitung ist nun nicht nur auf der Ebene der Repräsentation als abgeleiteter Ebene situiert, sondern sie wird als historisch unzureichend, da sie dem Machttypus der Souveränität entspricht und im Zeitalter der Normalisierung, wie er später sagen wird, »eine nostalgische Rückwendung in der Geschichte« ist.⁶¹

Die Einsperrung hat nun nicht mehr den Zweck wie im 18. Jahrhundert, die gegenüber der Familie, sozialen Gruppe oder lokaler Gemeinschaften ins Abseits Gedrängten und Marginalisierten aus dem Verkehr zu ziehen. Im 19. Jahrhundert hatte die Einsperrung (in Fabrik, Schule, Gefängnis, Anstalt etc.) eine andere Funktion: »Die Einschließung [*réclusion*] des 18. Jahrhunderts, die den Einzelnen aus der sozialen Umgebung ausschließt, lässt sich also der Einschließung des 19. Jahrhunderts entgegensetzen, die den Einzelnen an die Apparate zur Erzeugung, Bildung, Umerziehung oder Besserung der Produzenten binden will. Es handelt sich um eine Einbindung [*inclusion*] durch Ausschluss [*exclusion*].«⁶² Die

59 | Foucault, Die Strafgesellschaft, a.a.O., S. 322ff.

60 | Foucault, Die Strafgesellschaft, a.a.O., S. 161. Zur Gewohnheit: Foucault, Die Strafgesellschaft, a.a.O., S. 322ff. Vgl. Gamm, Der Wahnsinn in der Vernunft, a.a.O., S. 169, der anhand von Hegel und Foucault zeigt, wie im Begriff der Gewohnheit »eine ganze Maschinerie von Gewalt wirkt«.

61 | Foucault, Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 179, S. 176.

62 | Michel Foucault, »Die Wahrheit und die juristischen Formen« (1974), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 2, 1970-1975*, Frankfurt a.M. 2002, S. 669-792, hier S. 758; Foucault, Die Strafgesellschaft, a.a.O., S. 286f.

Disziplinarmacht inkludiert daher alle, und niemand ist mehr gänzlich außen. Es gibt keine »vage Hölle« eines Außen – die Disziplinarmacht geht mit allem »haushälterisch um, auch mit seinem Sträfling. Und es will auch nicht den verlieren, den es disqualifiziert hat.«⁶³ Wer auf der einen Seite ausgeschlossen wird, landet nur in einem anderen Innen. Die Exklusion im Sinne der Verbannung ist nicht mehr vorgesehen, sondern es bilden sich »Sonderterritorien« (Link) – oder wie es Luhmann formuliert: »Abweichendes Verhalten ist nicht mehr Grund für Exklusion, sondern für Sonderbehandlung zum Zwecke der Inklusion.«⁶⁴

Geschichtlich gesehen, auch wenn das Modell der Pest zunehmend dominanter wird, überlagern sich für Foucault jedoch die beiden Modelle, denn das Eigentümliche des 19. Jahrhunderts besteht darin, auf den Raum der Ausschließung die Disziplin anzuwenden. Man »verpestet« die Aussätzigen, indem man auf die Ausgeschlossenen die Taktik der individualisierenden Disziplinen anwendet«, andererseits verewigt die »hartnäckige Grenzziehung zwischen dem Normalen und dem Anormalen [...] die zerteilende Stigmatisierung und die Aussetzung des Aussätzigen«, womit das Lepra-Modell wieder zum Tragen kommt – das psychiatrische Asyl, die Strafanstalt etc. funktionieren daher im 19. Jahrhundert als Institutionen der Zerteilung und der Parzellierung zugleich.⁶⁵ Insofern ist

63 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 388.

64 | Niklas Luhmann, »Jenseits von Barbarei«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 4*, Frankfurt a.M. 1999, S. 138-150, hier S. 144; Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, 3., ergänzte, überarbeitete und neu gestaltete Auflage, Göttingen 2006 (erste Aufl. 1997), S. 57.

65 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 256. Vgl. dazu Robert Castel, *Die psychiatrische Ordnung. Das goldene Zeitalter des Irrenwesens* (1976), Frankfurt a.M. 1979, S. 106ff. In Foucault, *Die Anormalen*, a.a.O., S. 65ff., hat es im Unterschied zu *Überwachen und Strafen* (1975) eher den Anschein, dass das Modell der Lepra historisch abgelöst wurde vom Modell der Pest. Urs Stäheli sieht gerade in der Überlappung von Lepra und Pest, von Zerteilung und Parzellierung die Möglichkeit, »die binaristische Inklusions-/Exklusions-Form« von Luhmann (man ist entweder drinnen oder draußen) zusammenzudenken mit Foucaults normalitätstheoretischen Analysen, da Luhmanns digitales Modell durch ein analoges ergänzt wird und es dadurch möglich wird, eine differenziertere Analyse von Inklusion und Exklusion zu liefern (Urs Stäheli, »Semantik und/oder Diskurs:

es Einschluss, der auch ein Ausschluss ist – »inkludierende Exklusion« wurde das genannt im Gegensatz zur Totalexklusion der Lepra oder der Exklusion als Verbannung.⁶⁶

In Bezug auf Foucaults Kritik am Exklusionsbegriff zu der Zeit könnte man verschiedene Ebenen unterscheiden: Die Kritik bezieht sich vor allem auf die Exklusion im Sinne einer Verbannung oder Aussetzung bzw. ist auch seiner Unterbestimmung der negativen Machttechniken geschuldet. Foucault hat ja trotz seiner Kritik in den 1970er-Jahren den Begriff der Exklusion nicht verabschiedet und auch nicht sein Denken von begrenzten und exklusiven Ordnungen. Er hat auch ohne Probleme den Begriff der Exklusion später verwendet.⁶⁷ Zudem ist in Bezug auf das Lepra-Modell zu sagen, was oben schon teilweise erwähnt wurde: Das Lepra-Modell wird zur Zeit von *Überwachen und Strafen* durch die Abblendung der früher thematisierten verschiedenen geschichtlichen Zweiteilungen vereindeutigt. Und die Unterscheidung normal-anormal ist nicht einfach mit dem Lepramodell zusammengehörig, sondern die moderne Form der Zweiteilung.

Entscheidend für das Thema Exklusion ist daher die Differenz normal-anormal bzw. wird nach Foucault überhaupt diese Differenz zur

›Updating‹ Luhmann mit Foucault«, in: *kultuRRRevolution*, 47, 2004, S. 14-19, hier S. 16).

66 | Cornelia Bohn, *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz 2006, S. 16; Markus Schroer, »Die im Dunklen sieht man doch. Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen«, in: Heinz Bude, Andreas Willisch (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die Überflüssigen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, S. 178-194, hier S. 186. Robert Castel schlägt vor, das Modell der »vollständigen Ausgrenzung aus der Gemeinschaft« für die Vertreibung z.B. der Juden oder andere Verbannungen bis hin zur Tötung und dem Genozid als äußerster Form der Ausschlusspolitik zu verwenden und das Modell der Lepra und der Pest von Foucault zum Ensemble von Ausschlusspraktiken« zu rechnen, die »im Aufbau geschlossener Räume, die von der Gemeinschaft abgetrennt sind, sich jedoch innerhalb der Gemeinschaft befinden« (Castel, »Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs«, a.a.O., S. 81), bestehen.

67 | Vgl. bspw. Michel Foucault, »Die politische Technologie der Individuen« (1984), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 4, 1980-1988*, Frankfurt a.M. 2005, S. 999-1015, hier S. 1000; vgl. Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung*, Berlin 1999, S. 282, S.369.

zentralen Leitdifferenz seit 200 Jahren. In der Normalisierung entdeckt er daher einen zentralen Faktor der Produktion moderner Subjekte. Foucault meint mit Normalität keine ahistorische Alltäglichkeit, die Normen der Normalisierung sind auch keine juristische Normen. Wenn man einen weiteren Begriff der Norm bevorzugt, könnte man sagen, den juristischen Normen, die Foucault vor allem als Verbote denkt, werden normalisierende Normen gegenübergestellt. Jedenfalls: »Das Verhältnis von Gesetz und Übertretung verschiebt sich zur Relation zwischen Norm und Abweichung, und der schlagende Charakter des Gesetzes wird von der normativen, normierenden und normalisierenden Funktion der ›Norm‹ unterlaufen.«⁶⁸ Foucault erwähnt in *Überwachen und Strafen* Gesundheits- und Arbeitsnormen (zusammen mit einer standardisierten Erziehung und Normalschulen).⁶⁹ Normalisierung heißt nun, die Einzelnen in einem homogenen Vergleichsfeld zu situieren und auf eine Norm, eine Regel zu beziehen, die ein Mindestmaß, ein Durchschnitt oder ein Optimum ist, und sie in Bezug auf diesen Wert zu differenzieren, in Konkurrenz zu setzen wie z.B. in der Schule mit dem Notensystem. Es gibt daher Ränge, Stufen, Punktelisten, Noten, Normalisierung ist homogenisierend und individualisiert zugleich, und als äußerste Grenze gibt es die Anormalität.⁷⁰ Die Beispiele, die Foucault bringt, sind vor allem solche des Militärs, der Schule, der Fabrik. So tritt an die Stelle von Standeszugehörigkeiten »ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken.«⁷¹

Obwohl in *Überwachen und Strafen* auch das Thema Durchschnitt und Normalitätsgrade erwähnt wird, ist die Normalisierung hier noch stärker eine Normung und Normierung, eine präskriptive Norm ist zentral und vor allem auf den nutzbaren Körper bezogen.⁷² Eine politische Anatomie des Körpers ist am Werk, die der Dressur dient, und dabei vor allem der Dressur des Arbeiterkörpers. Aber Foucault ist bei dieser

68 | Joseph Vogl, *Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik*, Zürich 2010, S. 79.

69 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 237.

70 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 236.

71 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 237.

72 | Link liest die Normalisierung in *Überwachen und Strafen* als industrielle Normung – Link, Versuch über den Normalismus, a.a.O., S. 117ff.

Form der Normalisierung und Norm nicht stehen geblieben. Denn »wenn man nicht auf die Armee, auf die Werkstätten, die Grundschulen sieht, sondern auf die Bußtechniken der Gewissensbehandlung [...], so sieht man eine Besetzung [*investissement*] des Körpers heraufziehen, die keine Investition [*investissement*] in einen nützlichen Körper ist und keine, die etwa auf der Ebene seiner Fähigkeiten sich abspielte, sondern eine, die auf der Ebene des Begehrens [*désir*] und des Anstands liegt«. ⁷³ Die Thematisierung des Begehrens und der Sexualität und damit auch anderer Körper führt dabei zu einer Verschiebung, wie man es in der unmittelbar nach Fertigstellung von *Überwachen und Strafen* gehaltenen Vorlesung *Die Anormalen* (1974-1975) zeigen könnte, die die Normalisierung stärker im Kontext eines medizinischen Denkens behandelt. Foucault zeigt in dieser Vorlesung, wie Wahnsinn, Verbrechen und Monstrosität im Zuge einer Pathologisierung im 19. Jahrhundert eine enge Verbindung eingegangen sind – der Wahnsinn wurde als Krankheit und Gefahr bestimmt und der Verbrecher mit einer monströsen und krankhaften Natur ausgestattet – und die Psychiatrie als Gestalt einer »öffentlichen Hygiene« entstand, die die Gesellschaft vor »gefährlichen Individuen« als den Anormalen schützen sollte. Durch die Somatisierung der Psychiatrie und der Thematisierung des Kindes und seiner Sexualität entsteht ein »Körper dahinter«, der hinter der Anormalität entdeckt wird, und dieser Hinterkörper ist der Körper der Familie, der Vorfahren, der Vererbung. Alle Symptome oder Unregelmäßigkeiten des Verhaltens können nun zu Zeichen einer Evolution und Entwicklung gemacht und diese ätiologisch auf eine Ursache zurückbezogen werden, die Degeneration und Entartung. Mit diesem Körper der Vererbung wird die Psychiatrie im 19. Jahrhundert zur »Wissenschaft vom biologischen Schutz der Gattung« – der Gesellschaftskörper wird zu einer biologischen Realität, offen für medizinische und bevölkerungspolitische Eingriffe. ⁷⁴ Die Lesbarkeit der Welt erstreckt sich nun auf jedes Detail und im Zeichen des Verdachts und der »Spurensicherung« wird

73 | Foucault, *Die Anormalen*, a.a.O., S. 258.

74 | Foucault, *Die Anormalen*, a.a.O., S. 174-177, S. 416 ff; vgl. Castel, *Die psychiatrische Ordnung*, a.a.O., S. 290. Die Orientierung am Biologischen ist für Jürgen Link ein zentraler Gesichtspunkt des von ihm so bezeichneten Protonormalismus (Link, *Versuch über den Normalismus*, a.a.O., S. 231).

der Körper und sein Verhalten, so Joseph Vogl, in Spuren zerlegt, die Indizien für eine verborgene Wahrheit werden, um den Einzelnen auf eine »Individualität« festzulegen und zum »Fall« zu machen.⁷⁵ Der Anormale ist kein politischer Gegner, sondern eine biologische Gefahr für den Gesellschaftskörper. Mit dieser Thematisierung des Gesellschaftskörpers in der Psychiatrie kommen andere Normen und eine andere Form der Normalisierungen in den Blick, die das Normverständnis der Disziplinarmacht überschreitet.

Im Kontext des von Foucault neben der Souveränitätsmacht und Disziplinarmacht analysierten dritten Machttypus – der Biomacht bzw. der Sicherheit – wird nun eine Regulierung des Bevölkerungskörpers beschrieben, die das Leben steigert, verbessert, optimiert (mittels Hygiene, Geburtenkontrolle, Gesundheitspolitik etc.), wobei die Normen einen flexibleren Charakter annehmen.⁷⁶ Und hier führt Foucault in der Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (1977-1978) ein entsprechendes drittes Modell neben Lepra und Pest ein, das Modell der Pocken, das nun den Sicherheitsdispositiven der Regulierung der Bevölkerung entspricht und nicht mehr mit dem Modell einer Exklusion als Verbannung (Lepra) oder des Einschlusses oder Quarantäne (Pest) arbeitet. Im Modell der Pocken wird die Gesamtheit der Bevölkerung ohne Bruch zwischen Kranken und Nichtkranken erfasst – es wird niemand einfachhin ein- oder ausgeschlossen. Mittels Statistik werden Wahrscheinlichkeiten (Risiko- und Gefährlichkeitsverteilungen) festgestellt und kontrolliert, Kostenkalküle erstellt, die nun die Impfpraxis anleiten. Gefährlichkeit und Risiko werden zu leitenden Begriffen, die sich im 19. Jahrhundert z.B. auf die »Entartung«

75 | Joseph Vogl, *Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik*, a.a.O., S. 75; Michael Wetzel, »Ginzburg, Derrida und Foucault als Leser Freuds«, in: *Fragmente*, 17/18, 1985, S. 179-203.

76 | Vgl. zum Folgenden Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008, S. 241ff. – für eine detaillierte Nachzeichnung und Interpretation dieser Verschiebung im Normverständnis Foucaults S. 186ff.; Alex Demirović: »Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault«, in: Patricia Purtschert, Katrin Meyer, Yves Winter (Hg.), *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, Bielefeld, 2008, S. 229-250.

beziehen.⁷⁷ Sicherheitsmechanismen antworten dabei auf die »Realität«, indem ein Normalfeld konstruiert wird, das sich von dem der Disziplinen unterscheidet. Die »disziplinarische Normalisierung [*normalisation disciplinaire*]« richtet sich an einer vorgegebenen Norm aus, die darüber entscheidet, was normal und was anormal ist – daher handelt es sich »eher um eine Normation [*normation*] [...] als um eine Normalisierung.«⁷⁸ Normalisierung möchte Foucault nun eher nur für die Sicherheitstechnologie verwenden. Hier dreht sich das Verhältnis zwischen Norm und Normalem um. Die im Sinne von bestimmten statistisch gefundenen/konstruierten Kurven, d.h. »empirisch« gewonnenen Normalitätsraten, wie z.B. eine durchschnittliche Geburts- und Morbiditätsrate, und ein als »optimal angesehener Mittelwert« werden leitend und definieren »die Grenzen des Akzeptablen« bzw. zielen »auf die Sicherheit des ganzen vor seinen inneren Gefahren.«⁷⁹ Normalisierung bedeutet nun die Anpassung an dieses statistische Normale und Durchschnittliche, und es geht darum, das Anormale zurechtzustutzen, um es auf die normale Kurve herunterzubiegen bzw. die ungünstigsten Normalitätskurven auf die günstigsten zurückzuführen. Hier ist im Gegensatz zum präskriptiven Charakter der Disziplinarnorm jedoch nicht einfach eine Deskription oder bloße Anpassung an die »Realität« am Werk. Denn, wie Link hinweist, arbeitet jede Konstruktion von Normalfeldern mit Homogenisierung, Verdattung, Ausschlüssen etc. und ist ein Eingriff in die soziale Realität bzw. setzt eine Dynamik in Gang.⁸⁰

Die Macht im Sinne der Sicherheitsmechanismen arbeitet also nicht primär ausgrenzend oder verbietend, sie ist auch nicht disziplinär alles ordnend, sondern sie lässt die Dinge in einem gewissen begrenzten Rahmen geschehen und reizt sie an, was sich im Liberalismus vor allem

77 | Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt a.M. 2004, S. 95f.; Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt a.M. 2004, S. 102.

78 | Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, a.a.O., S. 89, S. 90.

79 | Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, a.a.O., S. 20; vgl. Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, a.a.O., S. 90ff.; Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, a.a.O., S. 294.

80 | Link, *Versuch über den Normalismus*, a.a.O., S. 360f.

auf eine primär ökonomische Freiheit, d.h. die Zirkulation von Bewegung, Leuten und Dingen, bezieht, dem eine gewaltige Ausweitung von Kontrollverfahren entspricht⁸¹, weil die »Freiheit des Marktes« ins Werk gesetzt werden soll, jedoch die Freiheiten auch im Zaum gehalten werden müssen. Die oben genannten Grenzen des Akzeptablen verweisen daher darauf, dass auch auf Kurven eine Grenze gezogen werden muss, die Grenze zur Anormalität. Und im 19. Jahrhundert beziehen sich diese Grenzen auf die Gefahren für den Gesellschaftskörper wie z.B. die Wahnsinnigen oder Kriminellen, die als gefährlich gelten und Objekte disziplinärer Einschließungen oder rassistischer Maßnahmen oder vernichtet werden, bzw. kristallisieren sich um neuralgische Figuren, die nicht in den liberalen Vertragsrahmen des bürgerlichen Subjekts passen.⁸² Damit kommen wieder semantische und affektive Momente ins Spiel kommen (wie z.B. die Angst vor der Entartung, der Anormalität), ohne die auch Kurven, so Link, keine subjektkonstituierende Kraft hätten. Hier berührt Foucault »das fundamentale Paradox der Normalitätsgrenze«, da die Orientierung am Durchschnitt keine qualitative Grenze von sich aus bestimmt, aber Grenzen gezogen werden müssen.⁸³ Damit stellt sich jedoch auch die Frage nach der Souveränitätsmacht erneut – denn wer entscheidet über die Grenze? – und auch, ob Foucault nicht »die Fortdauer des souveränen Regierens innerhalb des Feldes moderner

81 | Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, a.a.O., S. 102.

82 | Castel nennt z.B. die Figuren des Verbrechers, des Kindes, des Bettlers, des Proletariers und des Wahnsinnigen in Bezug auf das 19. Jahrhundert (Castel, *Die psychiatrische Ordnung*, a.a.O., S. 42ff., S.86). Für das Thema der Exklusion kann man darauf hinweisen, dass das Modell der Pocken auch bedeutet, Fremdkörper nicht einfach auszurotten, sondern das Fremde und Bedrohliche in abgeschwächter Weise in den Körper zu nehmen, um sich immun zu machen, sowohl auf der Ebene des individuellen wie des kollektiven Körpers, es ist eine »Einverleibung, durch eine inkorporierende Neutralisierung der Bedrohung, so dass die der ›Zirkulation inhärenten Gefahren aufgehoben werden« (Isabell Lorey, *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich 2011, S. 267), was man wieder mit der Anthropophagie von Levi-Strauss verbinden könnte. Biopolitische Regulierung am Leitfaden der Pocken kann daher gerade dieser flexiblere Schutz der Bevölkerung durch partielle Integration der »Fremdkörper« sein.

83 | Link, *Versuch über den Normalismus*, a.a.O., S. 123.

Normalisierungsprozesse ignoriert«. ⁸⁴ Foucault selbst z.B. behandelt am Beispiel des Rassismus das Paradox der Normalitätsgrenze als historische »Interferenz« zwischen Souveränitätsmacht und Biomacht, da im Kontinuum des Lebens eine Grenze zwischen dem, was leben soll, und dem, was getötet werden soll, gezogen wird – und hier auch der Staat/Staatsrassismus eine zentrale Rolle hatte in der Definition des »lebenswerten« Lebens. ⁸⁵

Mit der Theorie der Normalisierung und der Biomacht zeigt Foucault, dass moderne Macht nicht mehr vorwiegend über Gesetz und Souveränität verläuft, sondern über Norm und Normalisierung: Es geht hier nicht mehr um die Rechtsperson, sondern um lebende Individuen und Bevölkerungen bzw. um »Biosicherheit« (Gros). ⁸⁶ Moderne Vergesellschaftung und Politik läuft daher nicht primär über die Fiktionen eines Gesellschaftsvertrags, sondern vollzieht sich auch als politische Ökonomie, als Bevölkerungspolitik etc. – d.h. als Disziplinierung und Regulierung des Bevölkerungskörpers. Mit dem Wandel der Machttypen macht Foucault daher, so Balke, auf eine »Revolution in der symbolischen Ordnung der großen Politik« in Europa aufmerksam, da Macht und Politik nicht mehr im Souverän verortet sind, sondern koextensiv mit dem Gesellschaftskörper werden. ⁸⁷

Zur Zeit von *Der Strafgesellschaft* und der Analyse der Disziplinarmacht hat Foucault gemeint, dass die Welt zu einer »großen Anstalt [asile]« geworden ist: Die Welt entwickle sich auf ein »Klinikmodell hin,

84 | Friedrich Balke, »Restating Sovereignty«, in: Cornelia Epping-Jäger, Torsten Hahn, Erhard Schüttpelz (Hg.), *Freund, Feind & Verrat. Das politische Feld der Medien*, Köln 2004, S. 13-37, hier S. 23.

85 | Foucault, *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 177ff.; Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, a.a.O., S. 300ff. In gegenwärtigen neoliberalen Gesellschaften ist dagegen die Biopolitik nicht mehr vorwiegend Sache des Staates, »sondern auch souveräner Subjekte, die als mündige Patienten, aktive Marktindividuen oder verantwortliche Eltern medizinische und biotechnische Optionen nachfragen (sollen)« (Thomas Lemke, *Biopolitik und Gouvernementalität*, Wiesbaden 2007, S. 102).

86 | Frédéric Gros, *Die Politisierung der Sicherheit* (2012), Berlin 2015, S. 185ff.

87 | Friedrich Balke, »Zwischen Polizei und Politik. Eine Genealogie des ästhetischen Regimes«, in: Thomas, Bedorf, Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. 2010, S. 207-234, hier S. 220f.

und die Regierung übernimmt eine therapeutische Funktion«, wo die Regierenden die Psychologen und Psychiater und das Volk die Patienten sind, Bemerkungen, die auf die zentrale Rolle der Verhaltensführungen im Raum der Psychiatrie und auf die Analyse der Biomacht vorausweist, die zu einer »Medizinisierung« des Daseins und »offenen Medizinalstaaten« führe.⁸⁸ Im Kontext seiner eigenen Untersuchungen zur Psychiatrie wurde oben gesagt, dass sich hier ein flexibleres und nicht disziplinäres Normverständnis ankündigte, welches dann im Kontext der Biomacht und der Gouvernamentalität Thema wurde. Ein für Foucault wichtiger Autor war dabei Robert Castel und vor allem dessen Bücher *Le psychoanalyse* (1973, dt. *Psychoanalyse und gesellschaftliche Macht*) und *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de aliénisme* (1976, dt. *Die psychiatrische Ordnung. Das goldene Zeitalter des Irrenwesens*).⁸⁹ In Letzterem z.B. ging es auch darum, den Liberalismus und den Staat daraufhin zu befragen, welcher Typus der politischen Macht und der Verwaltung (*gestion*) den Strategien der Psychiater entsprach, eine Fragestellung, die bei Foucault in seinen Gouvernamentalitäts-Vorlesungen – ohne Bezug auf das psychiatrische Feld – mit der Analyse der politischen Rationalität, d.h. der »gouvernementalen Verwaltung [*gestion gouvernementale*]« bzw. des Regierens, eine Entsprechung hatte.⁹⁰ In *Psychoanalyse und gesellschaftliche Macht* (1973) hat Castel neben der Analyse des Asyls auch weichere Machttechniken als die Disziplinen und die »große Aufschließung« analysiert, also das Unwichtigerwerden der Einschließungsmilieus in Bezug auf die Psychiatrie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das entsprechende Kapitel wurde im Deutschen als die »große Öffnung der Institution« (*le grand désenfermement*) übersetzt, womit jedoch, so Link, der Bezug zu Foucaults »großer Einschließung« (*le grand enfermement*) aus der Geschichte des Wahnsinns verloren geht.⁹¹ Das Asyl bzw. die Anstalt als »eine wahrhaftige in der Geschichte verkörperte platonische Idee« einer

88 | Foucault, »Die Welt ist eine große Anstalt«, a.a.O., S. 539; Michel Foucault, »Krise der Medizin oder Krise der Antimedizin?« (1976), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 54-76, hier S. 58, S. 71.

89 | Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 35.

90 | Castel, *Die psychiatrische Ordnung*, a.a.O., S. 202; Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, a.a.O., S. 161.

91 | Link, *Versuch über den Normalismus*, a.a.O., S. 141.

»totalen Kontrolle« öffnet sich und macht Platz »geschmeidigeren und wirksameren psychologisch funktionierenden Kontroll- und Normalisierungsinstanzen«, die sich ausbreiten.⁹² Dabei hat Castel auf ein flexibleres Normalitätsverständnis hingewiesen, da sich die Anormalität in ein Feld verschiedener gradueller Behinderungen und Störungen verwandelt, Analysen, die auch für Links Theorie des flexiblen Normalismus wichtig wurden.⁹³ Umgekehrt wird die Normalität zu einem therapiebedürftigen Feld, sodass der Einzelne permanent an sich arbeiten, sich selbst mittels psychologischer Techniken managen muss (»die Therapie für Normale«) und das Alltagsleben psychiatrisiert wird – Regieren durch Psychologie (*gouverner par la psychologie*) hat es Castel genannt. Die »postdisziplinäre

92 | Castel, *Psychoanalyse und gesellschaftliche Macht*, Kronberg 1976, S. 151, S. 187.

93 | Link, der den Normalismus als eine Kompensation zur Progressdynamik des Kapitalismus begreift, unterscheidet zwischen einem Protonormalismus und einem flexiblen Normalismus. Der Protonormalismus, der stark das 19. Jahrhundert dominiert, arbeitet mit starren Grenzen zwischen normal und anormal und mit einem engen Normalitätsspektrum, die harten Grenzen materialisieren sich auch in Mauern und Sonderterritorien wie dem Asyl. Im flexiblen Normalismus, der vor allem nach 1945 dominanter wird, ist dagegen der Bereich der Anormalität immer mehr hinausgeschoben: Die Grenze zwischen normal und anormal wird flüssiger, das Anormale wird immer mehr integriert im Sinne von graduellen Abweichungen (Link, Versuch über den Normalismus, a.a.O., S. 51ff.). Links Analyse des Normalismus ist im Vergleich zu Castel »nüchterner« bzw. differenzierter, denn Castel tendiere dazu – bei aller Grandiosität der Beschreibung –, das flexible Normalitätsverständnis als bloße weitere Dressur bzw. Protonormalismus mit einer totalitären Logik zu interpretieren (Link, Versuch über den Normalismus, a.a.O., S. 141, S. 403). Auch wenn jeder Normalismus ein »Prokrustesbett« ist und Link selbst auf transnormalistische Alternativen hinausdenkt, so hat der flexible Normalismus auch »Vorteile« gebracht wie z.B. die Inklusion von anormal betrachteten Minderheiten und den Pluralismus gestärkt (Jürgen Link, »Radikal umdenken: wie?«, in: *kultuRRRevolution*, 43, 2001, S. 7-16, hier S. 14; Jürgen Link, *Normale Krisen? Normalismus und die Krise der Gegenwart*, Konstanz 2013, S. 242f.)

Ordnung« verlagert sich dabei von der Verwaltung von einzelnen gefährlichen Individuen zur Verwaltung von Risikogruppen.⁹⁴

Die auf die Durchdringung aller Lebensverhältnisse zielende Sicherheitsmacht steht daher nicht für eine totalitäre Anstalt und eine totalitäre Logik oder eine disziplinäre Überwachung, sondern eher, so Vogl, für eine »lebende Anstalt« im Sinne Kafkas, die dieses flexible Management inkarniert und als große Inklusionsmaschine mit flexiblen Grenzen immer mehr integriert.⁹⁵ Dies darf jedoch nicht einfachhin als eine historische Abfolge – von der Souveränität zur Disziplin und zur Sicherheit – interpretiert werden, auch wenn Foucaults Beschreibung das selbst ab und zu nahelegen, denn, wie er hinweist, gibt es nicht einfach ein Zeitalter der Souveränität, der Disziplin oder der Sicherheit, sondern historische Interferenzen von Machttypen mit jeweiliger Dominanz.⁹⁶ Und gerade in den letzten Jahrzehnten ist die lebende Anstalt mit alten und neuen disziplinären Einschließungen/Inklusionen und Exklusionen und Verwerfungen, mit rigiden Grenzziehungen und neuen Mauern oder der Einrichtung von rechtsfreien Räumen gekoppelt.⁹⁷

94 | Castel, Die psychiatrische Ordnung, a.a.O., S. 18, S. 22ff., S. 308ff.; Robert Castel *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychoanalyse*, Paris 2011 (erste Aufl. 1981), S. 10ff., S. 163ff.; François Castel, Robert Castel, Anne Lovell, *Psychiatisierung des Alltags* (1979), Frankfurt a.M., 1982, S. 299ff.; Castel, *Psychoanalyse und gesellschaftliche Macht*, a.a.O., S. 187; Robert Castel, »Von der Gefährlichkeit zum Risiko«, in: Max Wambach (Hg.): *Der Mensch als Risiko*, Frankfurt a.M. 1983, S. 51-74. Vgl. Michel Foucault, »Das unbegrenzte Irrenhaus« (1977), in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band 3, 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 357-361 (eine Rezension von Castels *Die psychiatrische Ordnung*).

95 | Joseph Vogl, »Lebende Anstalt«, in: Friedrich Balke, Joseph Vogl, Benno Wagner (Hg.), *Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*, Zürich, Berlin 2008, S. 21-34, hier S. 31ff.

96 | Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, a.a.O., S. 22ff.

97 | Zur Gegenwart mit ihren neuen Kopplungen von Souveränität, Disziplin und Sicherheit vgl. z.B. Judith Butler, »Unbegrenzte Haft«, in: dies., *Gefährdetes Leben*, Frankfurt a.M. 2005, S. 69-120 (zu den rechtsfreien Räumen in Bezug auf die Guantanamo-Häftlinge); Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York 2010 (zu den neuen Mauern und der Souveränität im Zeitalter der Globalisierung); Katrin Meyer, Patricia Purtschert, »Migrationsmanagement und die Sicherheit der

In Bezug auf die neoliberale Finanzialisierung der Ökonomie und der Ausweitung des Schuld(en)-Begriffs scheint sie dabei auch wieder Züge einer »Buß- und Besserungsanstalt« anzunehmen.⁹⁸,

Dieser Text entstand im Rahmen des vom Österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung/Austrian Science Fund (FWF) geförderten Forschungsprojekts »Topographien des Körpers« (P25977-G22).

Bevölkerung«, in: Patricia Purtschert, Katrin Meyer, Yves Winter (Hg.), *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*, Bielefeld, 2008, S. 149-172 (zur Migrationspolitik mit ihrem Mix von flexiblem Management, Repression und Einschließung).

98 | Vgl. Maurizio Lazzarato, *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*, Berlin 2012, Joseph Vogl, *Der Souveränitätseffekt*, Zürich, Berlin 2015.

»Il y a de la plèbe«

Das Infame zwischen Disziplinen und Biopolitik

Maria Muhle

Figurationen des »Minderen« gibt es in Michel Foucaults Werken und Denken in unterschiedlicher Gestalt u.a. als Plebs, als infame Existenzen, als gefährliche Klassen und sie umfassen »alle diese Leben, denen es beschieden war, unterhalb jedes Diskurses zu vergehen und zu verschwinden«.¹ Sie stehen dabei zu den unterschiedlichen Machtformen der Souveränität, der Disziplinen, der biopolitischen Gouvernamentalität in einem paradoxen Bezug, der sich insofern als ein mimetischer beschreiben lässt, als er auf die innere Verschaltung oder Verquickung von *Machtformationen* und Figuren des *Politischen* bei Foucault hinweist. Damit, so könnte man sagen, stellt dieser mimetische Bezug der Figurationen des Minderen zum jeweiligen Machtregime die Kehrseite der zentralen These von *Überwachen und Strafen* dar, nach der »[d]er Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung [ist], die viel tiefer ist als er«.² Denn die merkwürdige Positivität oder Produktivität der Macht, die Foucault seit *Überwachen und Strafen* als deren grundlegendes Merkmal herausarbeitet, entfaltet sich vor dem Hintergrund der paradoxen Dynamik von Macht und Gegenmacht, die Foucault anhand der Figuren des Minderen in den Blick nimmt.

1 | Michel Foucault, »Das Leben der infamen Menschen«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits III: 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 309-332, hier S. 315.

2 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1994, S. 42.

1.

Bekanntermaßen zielen Foucaults Untersuchungen seit der Veröffentlichung von *Überwachen und Strafen* im Jahr 1975 darauf ab, eine *Analytik* der Macht vorzustellen, also eine analytische Perspektive auf die Macht zu erarbeiten, um so deren interne Verschiebungen in den Blick nehmen zu können und besonders die Produktivität der post-souveränen Machtformen zu denken. Was Foucault dabei nicht tut, zumindest nicht in *Überwachen und Strafen* oder den anderen »großen Büchern«, ist, ein Modell des Politischen zu entwerfen, das sich dieser Macht entgegenstellen würde. Foucaults These von der Omnipräsenz und Unhintergebarkeit der Machtrelationen und der scheinbare Ausschluss der Politik aus seinem Denken wird oft als ein Dilemma der Foucault'schen Machtanalyse gelesen, das eine Revision seiner Machtanalytik durch die in der Einleitung zum *Gebrauch der Lüste* angekündigte dritte »theoretische Verschiebung« nötig machen würde.³

Für Gilles Deleuze, der sich in seinem Buch zu Foucault mit dieser Annahme einer vermeintlichen Sackgasse im Foucault'schen Denken der Macht auseinandersetzt, lässt sich diese jedoch keinesfalls auf ein Defizit in Foucaults Denken der Macht zurückführen. Vielmehr habe Foucault die Sackgasse entdeckt, »in die uns die Macht selbst führt, in unserem Leben wie in unserem Denken, uns, die wir in unseren winzigsten Wahrheiten auf sie stoßen«.⁴ Ein Ausweg hieraus sieht Deleuze in einer »neuen« Achse, einer Subjekt-Achse, die sich von der Macht- und Wissens-Achse zwar unterscheidet, sie jedoch weder revidiert noch verneint. Denn die so genannten »drei Achsen« – Wissen, Macht und Subjekt – sind laut Deleuze seit den Anfängen in Foucaults Denken präsent und lösen sich nicht gegenseitig ab (die Macht durch das Auftreten des Subjekts beispielsweise). Besonders eindeutig wird dies wiederum bei einer Relektüre von *Überwachen und Strafen* und Foucaults Rede von den *instruments d'assujettissement*, also den Subjektivierungs- und Unterwerfungsinstrumenten, bzw. jenen Dispositiven, die Unterwerfung qua Subjektivierung produzieren.

3 | Vgl. Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a.M. 1986, S. 12.

4 | Gilles Deleuze, *Foucault* 1986, Frankfurt a.M. 1992, S. 133f.

In diesem Sinne verstärkt das Auftreten des Subjektivierungskomplexes die innere Verstrickung der drei »Achsen«. Denn weder die Rede von der Subjektivierung noch jene von den Gegen-Diskursen besetzt einen Ort jenseits der Macht, sie existieren immer nur in interner Verflechtung mit ihr und aus ihr heraus. Demnach kann es bei Foucault auch keinen Ort der Politik *jenseits* der Macht geben: Es gibt »Gegen-Diskurse«, »Gegen-Bewegungen«, eine »Gegen-Macht« oder »Gegen-Verhalten« (*contre-conduites*), deren Möglichkeit Foucault u.a. in seiner Arbeit mit der *Groupe d'Information sur les Prisons* sowie in seinen Untersuchungen zur Plebs, zum Infamen und den *lettres de cachet* im weitesten Sinne artikuliert. Der werksinterne Ort einer solchen »Politik« der *contre-conduites* ist derjenige der so genannten »kleinen Schriften«, die wiederum Deleuze als die andere Hälfte von Foucaults Denken beschreibt, die jene »Aktualisierungslinien« zieht, die Foucault in den Hauptwerken »aus Sorge um die Strenge, aus dem Willen heraus, *nicht alles zu vermischen*, aus Vertrauen in den Leser« *nicht* formuliert hat.

In einer dieser »kleinen Schriften«, dem berühmt gewordenen Interview »Mächte und Strategien«, das Jacques Rancière 1977 – also zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Überwachen und Strafen* – für die gerade gegründete Zeitschrift *Révoltes Logiques* geführt hat, bringt Foucault die spezifische Verquickung von Macht und Politik auf den Punkt, wenn er schreibt: »Der Widerstand gegen die Macht braucht nicht von anderswoher zu kommen, um wirklich zu sein, aber er sitzt auch nicht in der Falle, weil er der Weggefährte der Macht ist.«⁵ Dieser Feststellung, dass es kein »Außen der Macht« gibt, dass diese Tatsache aber den Widerstand gegen die Macht nicht per se neutralisiert und Macht und Gegen-Macht somit nur in ihrer intrinsischen Verschachtelung denkbar sind, geht eine eher tentative Bestimmung einer jener Figuren voraus, die laut Foucault ein solches Potential zum Widerstand im Sinne einer Gegen-Macht bergen, der Figur der Plebs. So schreibt Foucault: »Die Plebs existiert zweifellos nicht, aber es gibt ›etwas‹ Plebejisches [*il y a de la plèbe*] in den Körpern und den Seelen, es gibt es in den Individuen, im Proletariat, im Bürgertum, aber mit verschiedenen Erweiterungen, Formen, Energien und Ursprünglichkeiten. Dieser Teil der Plebs bildet weniger eine Außenseite

5 | Michel Foucault, »Mächte und Strategien« (1977), Gespräch mit Jacques Rancière, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits III: 1976-1979*, Frankfurt a.M. 2003, S. 538-550, hier S. 547.

im Verhältnis zu den Machtbeziehungen, sondern vielmehr ihre Grenze, ihre Kehrseite, ihr Nachhall; er reagiert auf jeden Vorstoß der Macht mit einer ausweichenden Bewegung; dadurch wird jede neue Bewegung des Machtgefüges motiviert.«⁶

Das Plebejische ist somit keine soziologische Entität, sondern vielmehr ein Anteil, ein Etwas in den disziplinären, regulierten und den Machtbeziehungen vollkommen unterworfenen Individuen, Gruppen oder Klassen, das den Machtbeziehungen »entgeht«: »Etwas, das nicht der mehr oder weniger formbare oder widerspenstige Rohstoff, sondern die zentrifugale Bewegung, eine gegenläufige, befreite Energie ist.«⁷ Für diese gegenläufige Energie kann es keinen genuinen Ort oder Träger geben, sie erscheint vielmehr in unterschiedlichsten Registern: eben als Teil der Bevölkerung, sozialer Gruppen oder im einzelnen Individuum – und zwar jeweils als ein exzessives Moment, das weder auf der individuellen Ebene noch innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe verbleibt, sondern wesentlich das Ganze der politischen Ordnung betrifft. Die Plebs »entsteht«, wie Alain Brossat schreibt, »in unregelmäßigen und veränderbaren Flüssen und produziert abhängig von den äußeren Bedingungen unterschiedliche Wirkungen der Unterbrechung, der Verschiebung und der Verunsicherung. Und obgleich die Gesichter und Erscheinungen der Plebs unendlich variabel sind, wird sie doch mit bemerkenswerter Konstanz als Abschaum, als das Nicht-Klassifizierbare, das Nicht-Einschreibbare oder das Infame bezeichnet – je nachdem, welcher Logik die herrschende Ordnung gerade folgt.«⁸ Im Gegensatz zu den tradierten Kategorien des Volkes, der Masse, des Proletariats als eingeschriebene, sichtbare und sagbare historische Größen hat die Plebs also »keine Substanz« und folglich ist es unmöglich, ihr die Rolle eines historischen Subjekts zuzuschreiben.

Diese unklare Verfasstheit teilt die Plebs mit jenen anderen Figuren des Minderen, die Foucault unter dem Schlagwort der Infamen behandelt, deren »Stimmen« in die Stille des privaten, extra-politischen und

6 | Ebd., S. 542. Am Ende des Textes vermerkt Foucault: »Was ich hier gesagt habe, ist nicht das, ›was ich denke‹. Aber ich frage mich oft, ob man es nicht denken sollte.« (Ebd., S. 550.)

7 | Ebd., S. 542.

8 | Alain Brossat, »Plebs, Politik und Ereignis«, in: ders., *Plebs Invicta*, Berlin 2012, S. 43.

extra-juridischen Raums verbannt sind und die so für die konstituierte Politik weder sichtbar noch sagbar sind. Auch sie produzieren eine Art »Gegen-Diskurs«, der ausschließlich aus der Macht heraus stattfinden kann, wie Foucault es in seinem paradigmatischen Text *Das Leben der infamen Menschen* ebenfalls von 1977 zeigen wird. Denn auch hier ist es die Macht selbst, die die Infamie zu dem paradoxen Ort eines an die Art und Form der Diskurse gebundenen Widerstands macht. Und sie tut dies, gleichsam ohne es zu wollen, indem sie ihm – mit den *lettres de cachet* – selbst ein Machtinstrument an die Hand gibt.

2.

In den 1973 in Rio gehaltenen Vorlesungen »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, die auch als Vorstudien zu *Überwachen und Strafen* verstanden werden können und in denen zentrale Passagen, wie die Beschreibung der panoptischen Mechanismen, bereits vorgestellt werden, versteht Foucault diese Praxis der *lettres de cachet* gar als Horizont einer Genealogie des Gefängnisses. In der 4. Vorlesung, die sich explizit mit der disziplinären Praktik der »Prüfung« befasst, untersucht Foucault den damit korrelierenden Machttyp als eine Form von Normalisierungsmacht *avant la lettre*: Die Disziplinargesellschaft verdrängt die strafreformerischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts durch die faktische Verbreitung einer paradoxen Form von Strafe, die der in die Zukunft gerichteten juristischen Form der Prüfung Rechnung trägt: das Gefängnis, das nicht auf die Wiederherstellung des Gesetzes zielt, sondern vielmehr auf die Prävention, d.h. auf die Regulierung und Normierung der individuellen Verhaltensweisen: »Statt auf den Schutz der Gesellschaft konzentriert sich das Strafsystem des 19. Jahrhunderts immer stärker auf die Kontrolle und die psychologische oder moralische Veränderung der Einstellungen und Verhaltensweisen.«⁹

Das Strafsystem zielt nicht mehr auf die Verurteilung oder Rechtsprechung über vergangene Verbrechen ab und benötigt so kein Wissen über das, was wirklich geschehen ist. Vielmehr zielt es auf die Kontrolle des *möglichen* Handelns der Individuen ab, das anhand ihrer Prüfung und

9 | Michel Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a.M. 2002, S. 83.

Überprüfung ermittelt werden soll: Der zentrale Begriff des Strafsystems ist damit die *Gefährlichkeit* der Individuen, der Einzelne muss auf der Ebene seines potentiellen Verhaltens geprüft werden, um im Voraus Anomalitäten zu erkennen, gefährliche Verhaltensweisen auszuschalten, Verstöße gegen das Gesetz zu verhindern, *bevor* sie geschehen können. Um eine solche Kontrolle über die Menschen in ihrer Potentialität oder wie Foucault schreibt »eine Kontrolle des Verhaltens im Augenblick seines Entstehens«¹⁰ zu ermöglichen, müssen sich die Strafinstitutionen auf alle Bereiche des sozialen Lebens verteilen: Die Kontrolle des möglichen Verhaltens kann nicht allein von der Justiz geleistet werden, sondern benötigt ein ganzes Netz disziplinarischer und damit extra-juridischer Einrichtungen, wie der Polizei, aber auch psychologischer, psychiatrischer, pädagogischer, kriminologischer und medizinischer Institutionen. Das Leben des Einzelnen wird in seiner ganzen Ausdehnung überwacht, kontrolliert, erzogen, untersucht – wir betreten das »Zeitalter der sozialen Orthopädie«.¹¹

Diese Form der kontrollierenden Macht bezeichnet Foucault hier bereits als Panoptismus und leitet sie genealogisch aus verschiedenen historischen Prozessen wie der Verbreitung privater Vereine zum Schutz der Sittlichkeit in England und der Einführung der *lettres de cachet* in Frankreich her. Diese »sonderbaren« *lettres de cachet*, so erklärt Foucault, gehören wesentlich zu eben jener Para-Justiz, die in Frankreich die Polizei darstellte, die ihre eigenen Beamten hat, ihre eigenen Gebäude – die Bastille oder Bicêtre – und eben ihre eigenen »institutionellen Aspekte« mit den *lettres de cachet*. Diese bildeten »eines der wichtigsten Machtinstrumente der absoluten Monarchie«, insofern sie, als Befehle des Königs, und eben nicht als Gesetze oder Erlasse, einen Zwang über jedes beliebige Individuum ausübten bzw. dieses nach dem Ermessen des Königs bestrafen konnte: »Allgemein gelten sie«, so erklärt Foucault weiter, »als ein schreckliches Instrument königlicher Willkür, das einen Menschen wie einen Blitz traf und ihn sein Leben lang hinter Gitter bringen konnte«.¹² Zugleich insistiert er darauf, dass eben diese *lettres de cachet* »eine Möglichkeit boten, sich dem Recht zu entziehen«,¹³ insofern sie aufgrund

10 | Ebd.

11 | Ebd., S. 85.

12 | Ebd., S. 94.

13 | Ebd., S. 95.

von Bittschriften ergingen, die betrogene Ehemänner, enttäuschte Väter, zerstrittene Familien oder gespaltene Gemeinschaften an den König richteten, um dessen Macht dazu zu nutzen, ihren eigenen Willen durchzusetzen. Derart waren die *lettres de cachet* »eine Art Gegenmacht, die von unten kam und einzelnen Personen, Gruppen, Gemeinden oder Familien die Möglichkeit bot, Macht über andere auszuüben. Es waren Instrumente einer gleichsam spontanen Kontrolle von unten«, die dazu diente »die alltägliche Sittlichkeit des sozialen Lebens zu regulieren, eine eigene polizeiliche Kontrolle auszuüben und ihre eigene Ordnung aufrechtzuerhalten«. ¹⁴ Und so schlussfolgert Foucault, dass diese »parajustizförmige Praxis der *lettres de cachet*« den »Ursprung« des Gefängnisses darstellt, insofern sie als para-juridische Praxis para-juridische Strafen verhängen konnte, wie es eben die Gefängnisstrafe war, die im Strafsystem des 17. und 18. Jahrhunderts *keine* legale Strafe war.

Derart bezeichnet Foucault zwar einerseits die infame und außer-juridische Praxis der *lettres de cachet* hier als eine Gegenmacht, zeigt aber andererseits, dass diese in keiner Weise auf eine verallgemeinerbare Widerständigkeit gegen die Macht hinausläuft: Denn die durch die *lettres de cachet* vermittelte Gegenmacht ist selbst wiederum eine regulierende und kontrollierende Macht, die sich zwar erfolgreich gegen das Machtmonopol des Souveräns durchsetzt, dadurch aber noch lange keine »politischen« Effekte im emphatischen Sinne zeitigt – und genau in diesem Sinne muss Foucaults Rede von den Gegenverhalten und -mächten verstanden werden, als Strategien also, die sich nicht einfach aus der Macht befreien, sondern deren Widerständigkeit sich auch immer wieder in deren inneren Widersprüchlichkeiten verfangen.

3.

In dem bereits zitierten Text *Das Leben der Infamen Menschen*, in dem Foucault sich ebenfalls dieser paradoxen Machtpraktik widmet, knüpft er mit der Rede von den »blitzhaften Existenzen« mehr oder weniger direkt an die Erläuterungen der Vorlesungen an, beschreibt diese Existenzen dann jedoch eher pathetisch als »Lebensgedichte«. ¹⁵ Foucaults

14 | Ebd.

15 | Siehe Foucault, »Das Leben der infamen Menschen«, S. 313.

Argumentation geht dann hier auch in eine andere Richtung, wenn er die Archivfunktion der Macht hervorhebt, die die Worte gespeichert hat, die an jene »flüchtigen Lebenslauf [...] erinnern«. ¹⁶

Interessanter erscheint jedoch der konkrete Modus, in dem sich dieser Zusammenstoß mit der Macht ereignet, denn, so Foucault, es ist die Macht selbst, die das Modell liefert, an das die Sprecher bzw. Schreiber der Infamie sich anähneln müssen, um die Aufmerksamkeit eben jener Macht zu erheischen: In den archivierten Bittschriften ergreifen jene das geschriebene Wort, die »natürlicherweise« *nicht* schreibfähig sind, insofern die Banalität ihres Lebens der *Beschreibung* nicht »würdig ist«, noch ihnen selbst das Schreiben *zugänglich* ist. Sie sind paradigmatische Figurationen eines Minderen, die weder in die Beschreibung anderer noch in ihrer Selbst-Beschreibung in die Geschichtsschreibung eingingen, gäbe es nicht jene zufällige Begegnung mit der Macht. Denn nur dank dieser Begegnung schreiben sie bzw. werden ge- oder *beschrieben* und verhalten sich dabei zu dem Schreib-Dispositiv, in dem sie entstehen, exzessiv, indem sie es durch Imitation oder Anähnlichung, die zu skurrilen und paradoxen rhetorischen Effekten führt, unterlaufen: Denn das infame Schreiben schmückt sich mit einer Rhetorik, die unerlässlich ist, um die Aufmerksamkeit der souveränen Macht zu erwecken, es versucht, deren feierlichen Glanz zu imitieren. In diesem Sinne operieren die Bittschriften, Gutachten, Denunziationen in einer Als-ob-Logik: Die banalen Familiengeschichten werden geschrieben, *als ob* sie große Verbrechen wären, um so ein »emphatisches Theater des Alltäglichen« entstehen zu lassen, eine Feierlichkeit und Disparatheit des infamen Schreibens. In der Anähnlichung und Imitation der »großen Rhetorik« und ihres dramatisierenden, barocken Stils suchen die unwürdigen – minderen – Leben die Aufmerksamkeit des Monarchen auf sich zu ziehen: »Der politische Diskurs der Banalität konnte nicht anders als feierlich sein.« ¹⁷

Diese Imitation geht notwendigerweise mit einem »Effekt von Unstimmigkeit« einher, der den Texten ihr spezifisches Gepräge gibt: Wenn die infamen Menschen oder die sie vertretenden, halb gebildeten Schreiber sich an den Monarchen wenden, mischen sich Höflichkeitsformeln mit »heftigen Worten, Ausdrücken ungehobelter Art, von denen sie

16 | Ebd., S. 315.

17 | Ebd., S. 326.

sicher annahmen, sie könnten ihren Bittschriften mehr Kraft und Wahrheit geben.«¹⁸

Diese unstimmige infame Rhetorik wird laut Foucault unter post-souveränen – also disziplinären – Machtverhältnissen normalisiert, wenn die disziplinären Kontrollmechanismen das »graue Raster der Verwaltung, des Journalismus, der Wissenschaft«¹⁹ über die Disparatheit dieser Lebensgeschichten legen und seine Glanzlichter abseits, in die Literatur, verbannen. Hängt also die »Politik« dieser infamen Schreibszenen an ihrer disparaten, von der souveränen Macht inspirierten feierlichen Rhetorik und deren dissonanten Effekten, scheint genau hierauf die post-souveräne, disziplinäre Macht zu reagieren, die diese unstimmigen Praktiken der Infamie *qua* normalisierend-disziplinärem Zugriff in das Zwangssystem der disziplinären Macht einschreibt: Es ist also gerade dieses prekäre Verhältnis der Figurationen des Minderen zur Sprache, durch das sie Sprache mehrdeutig und undeutlich, also exzessiv werden lassen, auf das die Schriftmacht der Disziplinen einwirkt, das sie entwendet und umwendet bzw. normalisiert. Folglich lässt sich hier nicht nur die Dynamik von Macht und Gegenmacht illustrieren, sondern zugleich eine jener Machtverschiebungen verorten, die Foucault in seiner Machtanalytik verhandelt.

4.

Wie Foucault in *Überwachen und Strafen* ausführt geht diese Verschiebung mit dem Hervortreten der Individualisierung als einer der grundlegenden Mechanismen der Disziplinarmacht einher, durch die sie sich wesentlich von den Techniken der souveränen Macht sowie, auf noch dezidiertere Weise, von den biopolitischen und gouvernementalen Machtstrategien unterscheidet: Während die Zielscheibe der souveränen Macht das juristische Subjekt ist und die biopolitische Gouvernementalität wesentlich darauf abzielt, mit der Bevölkerung ein Ganzes herzustellen, das in seiner Globalität durchdrungen und regiert wird, richten die Disziplinen ihre Machttechniken auf die Einrichtung und Abrichtung von disziplinären Individuen: So zielt der Mechanismus der Individualisierung

18 | Ebd., S. 328.

19 | Ebd.

grundlegend darauf ab, die Abweichungen zwischen den Individuen zu vermessen, sie auf bestimmte Niveaus festzulegen, ihre spezifischen Eigenschaften herauszuarbeiten und die Unterschiede zwischen ihnen fruchtbar zu machen, indem sie aufeinander abgestimmt werden. Dieser Vorgang stützt sich, so Foucault, auf eine zentrale Technik, die sowohl kontrollierend als auch normalisierend wirkt: diejenige der Prüfung, die zugleich Wissens- und Machtdispositiv ist.

Ziel der Techniken der Prüfung und ihrer dokumentarischen Aufarbeitung ist laut Foucault die Produktion von Fällen, die in der Konsequenz zugleich Gegenstand des Wissens und der Macht sind. Das Individuum zeigt sich hier in seiner genuin disziplinären Charakterisierung: Es ist jenes Individuum, das man beschreibt, vermisst und mit anderen aufgrund seiner eigenen Individualität vergleicht, und es ist auch jenes Individuum, das abgerichtet, klassifiziert, normalisiert oder ausgeschlossen werden muss. Die Individualität, die bisher keiner Beschreibung oder Beachtung wert war, wird durch die disziplinären Techniken insofern privilegiert, als dass sie diese nun bis in das kleinste Detail untersucht, beschreibt und erzählt. Wurde früher nur das Leben der Könige, Adligen und Heiligen beschrieben, erzählen die Disziplinen nun *alles* und machen derart zugleich alles den disziplinären Kontrollen zugänglich: »Diese Aufschreibung [*mise en écriture*] der wirklichen Existenzen hat nichts mehr mit Heroisierung zu tun; sie fungiert als objektivierende Vergegenständlichung [*objectivation*] und subjektivierende Unterwerfung [*assujettissement*].«²⁰

Das Individuum als Fall meint also gleichermaßen das beschreibbare, messbare und vergleichbare und das zu normierende, zu klassifizierende, zu dressierende Individuum. Gerade diese Individualität gerät jedoch erst in den Blick der Macht, wenn die »*seuil de description*«, die Schwelle der Beschreibbarkeit, und damit der Wahrnehmbarkeit abgesenkt wird.²¹ War es in der vormodernen Zeit ein »Privileg, betrachtet zu werden, beobachtet, im Detail erzählt und jeden Tag von einer ununterbrochenen Schreibtätigkeit begleitet zu werden«, so wird diese repräsentative

20 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 247. Vgl. für eine ausführlichere Analyse der Foucault'schen Rede von der Schreibmacht als »Schreibszene« Maria Muhle, »Vom infamen Schreiben zum ästhetischen Realismus«, in: Claas Morgenroth, Martin Stingelin, Matthias Thiele (Hg.): *Die Schreibszene als politische Szene*, München 2011, S. 183-203.

21 | Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 246.

Hierarchie des Schreibens und Beschreibens von der Disziplartechnik der Prüfung unterbrochen und in einer paradoxen Bewegung zum Kontrollmechanismus gewendet: Denn einerseits setzen die Disziplinen »die Schwelle der beschreibbaren Individualität herab«, d.h. sie durchbrechen die Hierarchie des der Schrift Würdigen, machen aber andererseits »aus der Beschreibung ein Mittel der Kontrolle und eine Methode der Beherrschung«. ²² Die Schreibmacht schafft so materielle Anordnungen qua Aufschreibetechniken. Das Absenken der Schwelle der Beschreibbarkeit zeitigt disziplinierende, festschreibende Effekte. Die disziplinäre Macht produziert beschreibend ihren Gegenstand und in der Konsequenz ihre eigene Realität.

Die »Prüfung« als eine zentrale Technik des disziplinären Dispositivs überzieht folglich die Menschen mit einem »Netz des Schreibens und der Schrift« (*réseau d'écriture*) und bindet sie »in eine Dichte aus Dokumenten ein [...], die sie erfassen und fixieren«, ²³ um so die vollkommene Überwachung und Kontrolle eben jener Individuen zu gewährleisten. Aufgabe der so konstituierten »Schriftmacht« ist es, die Individuen *aufzuschreiben*, zu *beschreiben* und sie immer weiter in die Kontroll- und Überwachungsmechanismen einzuschreiben. Die Individualität als Ergebnis der disziplinären Prüfung wird dann in Listen und Formularen »transkribiert«, d.h. in der basalsten aller Schreibtätigkeiten kopiert bzw. *abgeschrieben*, dadurch formalisiert und normierbar gemacht.

Zu dieser Übertragungsleistung der Schrift kommt laut Foucault eine weitere Innovation des »disziplinären Schreibens« ²⁴ hinzu, die sich auf den Vergleich, die Versammlung und Verschränkung der individuellen Züge beläuft, eine *synthetisierende Funktion* der Anordnung, Klassifizierung, der Durchschnittsermittlung und Normenfixierung. Durch ein solches Schreibdispositiv wird ein problemloser Übergang vom allgemeinen Register zur individuellen (Kranken-)Geschichte und andersherum möglich – die individuelle Eigenschaft oder Auszeichnung ist Teil eines großen Aufschreibesystems, innerhalb dessen jede individuelle Veränderung ganz im Sinne statistischer Techniken immer auch Auswirkungen auf die allgemeine Normalitätskurve hat. Dank dieses »Aufschreibearrangs« (*appareil d'écriture*) eröffnet die Prüfung zwei korrelative Möglichkeiten,

22 | Ebd., S. 247.

23 | Ebd., S. 243.

24 | Ebd., S. 244.

die sich in die allgemeine Foucault'sche Analytik der Macht einfügen: Erstens wird das Individuum mitsamt seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu einem vollkommen beschreibbaren, partikularen Gegenstand, zweitens wird es zu einem Teil eines globalen Vergleichssystems, oder, um das Schlagwort der Biopolitik aufzugreifen, es wird als Teil einer Bevölkerung regulierbar.

In diesem Sinne antwortet die Disziplinarmacht auf jene Strategien minderer Mimesis, die den Machtparadigmen eine »Gegenmacht von unten« entgegensetzen, mit einer Mimesis des Minderen, d.h. mit der verallgemeinerten Auf- und Beschreibbarkeit jener minderen, infamen oder plebejischen Leben, die diese zwar in den Kreis des Sagbaren erhebt – also eine spezifische Hierarchie von Sag- und Sichtbarkeit unterläuft –, damit jedoch zugleich eine Neutralisierung und Festschreibung vornimmt.

Es ist also gerade das uneindeutige Verhältnis des Minderen zur Sprache bzw. zur Schrift, auf das die Disziplinarmacht mit der Ausformulierung einer »Schriftmacht« antwortet, deren Aufgabe es ist, diese Mehrdeutigkeit der Schrift einzuschränken und sie als eine Reihe von Signalen zu verstehen, auf die der disziplinäre Körper in ausschließlich einer einzigen Weise reagieren kann. Die disziplinäre Sprache wird ausschließlich als Code, als Eindeutigkeitsproduktionsmaschinerie verstanden, die qua Beschreibung, also qua Einführung in den Bereich des Schriftwürdigen, das disziplinäre Individuum hervorbringt. Darüber hinaus ist dieser Doppelcharakter der Schrift, der zugleich erhebt und unterwirft, der das Individuum sichtbar macht, es jedoch zugleich auf einen Ort und eine Zeit festschreibt, symptomatisch für die paradoxe, sowohl positive als auch negative Verfasstheit der Disziplinarmacht, die sich auf die Strategien biopolitischer Gouvernementalität hin öffnet.

5.

Diese doppelte Verfasstheit der Disziplinarmacht – zugleich unterdrückend und produktiv, also nur unterdrückend qua Produktivität –, die sie mit der Verfasstheit biopolitischer Gouvernementalität teilt, und die die eigentlich zentrale Einsicht von Foucaults Machtanalytik darstellt, lässt sich damit, so die These, nur vor dem Hintergrund eines Gegensatzes verstehen, der in den Vorlesungen von 1973 im Bezug auf die *lettres de cachet* zentral wird, nämlich derjenige zwischen dem Strafrechtssystem

und dem extra-juridischen Status der *lettres de cachet* – oder dem Gegensatz zwischen der *pénalité judiciaire* und einem *pouvoir de la Norme*, wie Foucault es in *Überwachen und Strafen* reformuliert: Und dies liegt tatsächlich nicht so sehr im konkreten Phänomen der *lettres de cachet* im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts begründet, dem Martin Saar in seinem Nachwort zu *Die Wahrheit und die juristischen Formen* zu Recht einen vor allem symptomatischen Wert beimisst, sondern vielmehr in der Entgegensetzung von Staatsrecht und extra-juridischen Praktiken, wie es die *lettres de cachet* waren. Abgesehen davon, dass diese Entgegensetzung der erstaunlichen Tatsache der Entstehung des Gefängnisses Rechnung trägt, das eben gerade in keiner Staatsrechtsreform als Strafe vorgesehen ist/war – das Gefängnis als zunächst extra-juridisches Phänomen etabliert sich im Ausgang von außer-juridischen Praktiken –, ist diese Entgegensetzung fundamental im Hinblick auf die zu anfangs erwähnte Verquickung von Macht und Widerstand im Foucault'schen Denken, die sich besonders anhand der infamen oder plebejischen Figurationen zeigt. Und sie stellt das Bindeglied zwischen Disziplinen und gouvernementaler Biopolitik dar, also zwischen jenen Machtformen, in denen Ausübung der Macht qua positiver Einübung von Individuen und Bevölkerung realisiert wird.

Denn insofern das Mindere, Plebejische, Infame gerade *kein* konstituiertes Volk ist, politisiert es sich auch nicht über die juristischen, konsenspolitischen Wege der Erhebung in einen freiheitlichen Raum der Gemeinschaft und stellt somit *keine* juristisch verifizierbare Antwort auf die Macht bereit. Es zielt nicht auf eine Repräsentation – oder eben Darstellung – des Minderen ab, vielmehr artikuliert dieses sich quasi-mimetisch über Momente der Unterbrechung, die sich der vollkommenen disziplinären Beschreibbarkeit entziehen, indem sie Effekte der Dissonanz oder des Dissenses produzieren, also ihre Anähnlichung an das herrschende Machtparadigma wiederum auf die Spitze treiben – bspw. durch die Häufung oder Appropriierung individualisierender Beschreibungsformen. Philippe Artières hat diese mimetische Dynamik angesichts der *mauvaise littérature*²⁵ der psychiatrischen Gutachten dargelegt, anhand derer Foucault in seinen Vorlesungen über die *Anormalen* das Entstehen der modernen Psychiatrie untersucht: So werden in den

25 | Philippe Artières, »Michel Foucault et l'auto-biographie«, in: *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris 2005, S. 80.

dokumentierten Selbstbeschreibungen und Beschreibungen der anormalen Individuen Sprachfetzen lesbar, die bis dahin nicht wahrnehmbar waren, und es werden Proteste und Bedürfnisse laut, die hier eigentlich keinen Ort haben sollten: Diese *kleinsten* Texte vermitteln so eine Einsicht, die strukturell an jene der *lettres de cachet* anknüpft: Denn die anormalen, pathologischen Stimmen antworten ihren Richtern und Ärzten, indem sie jenes Wort, das ihnen zu therapeutischen Zwecken zugestanden worden war, zugleich im Sinne des therapeutischen Paradigmas und als Protest dagegen verwenden: »Indem sie mit den Regeln und Zwängen spielen, die ihr Schreiben beherrschten, äußern die Schreiber eine Anzahl von Protesten und Forderungen.«²⁶ Derart erscheint auch hier eine Exzessivität der Sprache, und zwar erneut *in* der Anähnlichung an die offizielle oder institutionelle Rede, die nunmehr der wissenschaftliche Diskurs der Psychiatrie ist.

Man könnte also abschließend sagen, dass die »Medien« der Plebs oder der Infamie all jene »kleinste«, mindere oder *mauvaise*, also schlechte Literatur der *lettres de cachet*, Bittschriften und psychiatrischen Gutachten umfassen, insofern sie durch quasi-mimetische Aneignung Unterbrechungen und Entwendungen in den Machtstrukturen ermöglichen. Als »Gegenmacht von unten« instaurieren sie neue Machtstrukturen, die selbst wiederum politische Effekte zeitigen können, aber nicht müssen, die jedoch in keiner Weise als universale politische Emanzipation denkbar wären, die sich in einem Jenseits der Macht verorten würde: Vielmehr handelt es sich um einzelne Brüche und Verschiebungen, die gerade jenes Spiel von Macht und Gegenmacht unterhalten.

Zentral ist dabei die Idee, dass der mimetische Charakter dieser minderen Texten nicht auf die *Darstellung* der infamen Leben zielt, man es also nicht mit einer einfachen Darstellung des Nicht-Darstellungswürdigen oder einer Mimesis des Minderen zu tun hat, die das Nicht-Darstellungswürdige in die Darstellung erheben würde. So schreibt Foucault: »Wirkliche Leben sind in diesen Sätzen ›gespielt‹ worden; ich will damit nicht behaupten, dass sie darin dargestellt werden, sondern dass de facto darin ihre Freiheit, ihr Unglück, häufig ihr Tod, ihr Schicksal jedenfalls, für einen Teil zumindest, entschieden worden sind.«²⁷ Vielmehr handelt es sich bei dieser Anähnlichung um eine Form *minderer Mimesis*,

26 | Ebd. (meine Übersetzung, M. M.)

27 | Foucault, »Das Leben der infamen Menschen«, S. 314.

gerade weil sie nicht in der Darstellung aufgeht, weil sie skurrile Effekte produziert und damit je einen Überschuss: Eine solche *mindere* Mimesis deckt die Sprache in ihrer Exzessivität – oder Homonymie, um mit Rancière zu sprechen – auf. In *Das Leben der infamen Menschen* zeigt Foucault, inwiefern diese Exzessivität der Sprache der Infamen operativ wird, wobei sie nicht rein sprachlicher Natur ist oder sein muss, wie Foucault es anhand der gewalttätigen Geste Pierre Rivières oder den Aufständen und Aufzügen des Plebejischen zeigt. Gerade hierin besteht, so könnte man abschließend sagen, das Radikale von Foucaults Denken, das eben nicht integrierbar ist in ein konsensuelles politisches Modell: Besonders deutlich wird dies in der Beschreibung der doppelten, zugleich unterdrückten und produktiven Verfasstheit von Macht in *Überwachen und Strafen*, also in der Tatsache, dass auch das aufgeklärteste Subjekt immer schon Resultat von Machttechniken ist, die jedoch andererseits die Praktiken und Strategien der Gegenmacht auch nie vollkommen neutralisieren. Und diese Spur kann und muss durch Foucaults folgende Werke bis hin zu den Selbstpraktiken der angeblichen »Wende« zum Subjekt weiter gedacht werden.

Der Macht-Wissen-Komplex

Michel Foucault und das anthropologische Band

Marc Rölli

Eines der gegenwärtig viel diskutierten Themen der Foucault-Rezeption liegt im Verhältnis von Wissen und Macht. Dabei geht es um Fragen der Gewichtung personeller und struktureller Macht oder auch um die Bezüge, die zwischen repressiven und konstitutiven Machtformen bestehen. Sind Diskurse als Ideologien zu begreifen, die in einem emanzipationsorientierten Demokratisierungsprozess ausgeleuchtet und entkräftet werden können? Oder bewegt sich die Machtanalyse genealogisch inmitten einer Immanenz, der kein normatives Ideal als ursprünglich Anderes entgegensteht? Steht kritisches Denken nur der Repression entgegen oder bezieht es sich auch auf strukturelle Macht – und ist es als Widerstandsphänomen selbst eine Form der Macht? Wie auch immer die Antworten ausfallen – Foucault bleibt mit seiner »Regel der Immanenz« ein permanenter Gesprächspartner.¹

Will man die immanenten Strukturen des Macht-Wissen-Komplexes bei Foucault genauer untersuchen, so bietet sich an, zwischen historisch spezifischen Macht- und Diskurstypen Verbindungen herzustellen. Mit den aus Foucaults Sicht nicht rechtsförmig fassbaren modernen Machttypen der Disziplin und Lebensregulierung sind Wissensgebiete verschränkt, deren epistemologische Beschaffenheit in der Archäologie der Humanwissenschaften ausgegraben wurde.² Folgerichtig kann das

1 | Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1* [1976], übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1992, S. 119f. und siehe unten Abschnitt I.

2 | Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* [1966], übers. v. W. Köppen, Frankfurt a.M. 1991, S. 367ff.

Immanenzverhältnis von Macht und Wissen oder die Art und Weise ihrer wechselseitigen Voraussetzung durch die anthropologische *episteme* der die Lebensmacht begleitenden und stützenden Diskurse genauer bestimmt werden. Diese von Foucault nicht sehr deutlich formulierte These der Machtrelevanz von Wissensformen anthropologischen Typs steht im Mittelpunkt meiner Überlegungen. Sie ist an das Konzept der Moderne gebunden, das bei Foucault durch eine tiefe Zweideutigkeit gekennzeichnet ist. Zweideutig deshalb, weil ihre Dynamik (der Modernisierung) paradox ist: Sie liegt in der Permanenz der Hervorbringung des Neuen – oder in einer ständigen Unruhe Stabilität zu produzieren. Das Konzept richtet sich polemisch gegen überzeichnete Modernebegriffe und zugleich erlaubt es eine Neufassung des Macht-Wissen-Komplexes.

Mit dem Abklingen der Postmoderne-Diskussion sind auch die Auffassungen von Modernität in den Bereich der unhinterfragten Basisannahmen und Vorurteile abgesunken. Das heißt allerdings nicht, dass nicht implizite Meinungen vorherrschen, die durchaus problematisch sind. Es gilt als zeitgemäß, in Bewegung und offen für Zukunft zu sein, nicht an etwas festzuhalten, das vergangen ist. Es handelt sich hier beinahe um eine Tautologie: Wenn etwas vergangen wäre, wie könnte man daran festhalten? Dabei hat die geschichtliche Qualität der Moderne (oder ihre Geschichtlichkeit) an Bedeutung verloren. Von generellem Verfall und von generellem Fortschritt ist seit einiger Zeit seltener die Rede – der planlose oder zügellose Fortschritt ist selbst eine Verfallsform geworden. Und die Moderne eine vielleicht in erster Linie ökonomische Größe, die sich an der profitablen Innovation bemisst. Ihr muss nicht ein allgemeiner Fortschritt in der Menschheitsgeschichte zugemutet werden.

Sloterdijk hat in einem seiner frühen Texte von der »kopernikanischen Mobilmachung« gesprochen – und damit einen Terminus für einen im Zeitgeist durchaus verbreiteten Glauben geprägt.³ Modernisierung versteht sich danach als ein Prozess ohne anthropologische und normative Maßstäbe – wie sie zur Geschichte von technischem Fortschritt und politischer Emanzipation eigentlich gehören. Gegen einen naiven Optimismus macht er eine tragisch-pessimistische Weltsicht geltend, die an Heideggers Deutung des Nihilismus erinnert. Zur Eindämmung der destruktiven Konsequenzen kopernikanischer Dezentrierungen, die sich

3 | Vgl. Peter Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt a.M. 1987.

in das Innerste der geschichtlichen Moderne eingeschrieben haben, setzt er auf ptolemäische Abrüstung. Nicht die Vernunft moderiert und reguliert die historischen Verläufe, vielmehr handelt es sich um Selbstvernichtungstendenzen, die als Antrieb moderner Entwicklungen fungieren. Innerhalb dieses Programms gibt es keine Rettung.

Dieses Bild ist in seinem vereinheitlichenden Gestus sehr pauschal. Die Optimierungsstrategien, die Foucault der von ihm so genannten »Normalisierungsmacht« zuschreibt, sind dagegen anderen Typs. Sie sind anders angelegt, auch wenn mit ihnen ein weiteres Mal das Thema der Modernisierung aufgegriffen wird. Foucault beschreibt sie als Macht-Wissen-Komplexe, die in ihrer eigenen diskursiven Repräsentation nicht angemessen gefasst sind, auch wenn sie sich mit Machttechniken verbinden und praktische Wirksamkeit entfalten. In diesem Sinne werden die geschichtsphilosophisch ausgerichteten Modernekonzeptionen nicht als Ideologien – und die naturphilosophisch-kulturkritisch ausgerichteten Deutungen moderner Entwicklungen nicht als schlechthin wirklichkeitsgesättigt wahrgenommen. Vielmehr liegen ihnen epistemische Strukturen zugrunde, die zu einer grundlegenden Fehldeutung der Machtverhältnisse einladen.

Welche Verbindungslinien verlaufen zwischen den modernen Strukturen des Wissens und ihren Machtverhältnissen? Aus meiner Sicht können zwischen der von Foucault anhand des Sexualitätsdispositivs herausgeschälten Machtform und der in der Archäologie der Humanwissenschaften ermittelten Wissensordnung der Moderne Bezüge hergestellt werden. Als Probe aufs Exempel kann auf *Überwachen und Strafen* Bezug genommen werden. Wenn es stimmt, dass die epistemische Struktur, die von Foucault in der *Ordnung der Dinge* als anthropologische deklariert wird, im diskursiven Kontext der Bio-Macht im *Willen zum Wissen* relevant ist, dann sollte es auch möglich sein, ihre prägende Kraft in *Überwachen und Strafen* wiederzufinden. Das Folgende gliedert sich entsprechend in vier Teile. Erstens werde ich auf Foucaults Überlegungen zu »diskursiver Macht« und »Macht-Wissen-Komplexen« im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* eingehen, indem ich sie im Kontext der regelmäßig auf Francis Bacon zurückgeführten Wissen-ist-Macht-These erläutere (I.). Im Anschluss werden einige Überlegungen Foucaults zur modernen Relevanz der anthropologischen Denkweise rekonstruiert (II.). Drittens wird ihr fortdauerndes Gewicht im Zusammenhang des modernen Machtdispositivs am Beispiel von *Überwachen und Strafen*

demonstriert (III.). Zuletzt werden einige Aktualisierungen skizziert, die in der *anthropologischen Normalisierung* im Rahmen des von Foucault analysierten Dispositivs der Sexualität und darüber hinaus in der Gegenwart relevant sind (IV).⁴

I.

Von Francis Bacon ist ein Satz überliefert, der sich im Archiv der philosophischen Äußerungen zum Thema der Macht an prominenter Stelle findet. Er lautet: »Wissen ist Macht«. In der *Dialektik der Aufklärung* erklären Horkheimer und Adorno Bacon zum Vater einer »totalitären« wissenschaftlichen Philosophie, die die Entzauberung der Welt und die Herrschaft über die Natur zum Programm erhebt.⁵ »Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.«⁶ Im Verweis auf eine einschlägige Textstelle in Bacons *Novum Organum* deklarieren sie: »Macht und Erkenntnis sind synonym.«⁷ Dabei hat Bacon dort deutlich nuancierter formuliert – und die semantischen Bezugsfelder der beiden Begriffe nicht miteinander identifiziert. Er schreibt im dritten Aphorismus über die *Interpretation der Natur*: »Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum.«⁸ Wissen und Macht fallen oder treffen zusammen, sofern mit der Unkenntnis der Ursache das Verfehlen der Wirkung einhergeht. Anders formuliert: Wirkungen sind als solche nicht bestimmbar (vorhersehbar, kontrollierbar), wenn ihre Ursache nicht identifiziert wurde. Erläutert wird der Konnex

4 | In Abschnitt II. übernehme ich einige Passagen aus meiner *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2012, S. 499-509.

5 | Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt a.M. 1991, S. 12.

6 | Ebd., S. 10.

7 | Ebd.

8 | Francis Bacon, *Neues Organon, Teilband 1*, lat.-dt., hg. v. W. Krohn, Hamburg 1990, S. 80. Hoffmann übersetzt: »Wissen und menschliches Können ergänzen sich insofern, als ja Unkenntnis der Ursache die Wirkung verfehlen läßt.« Ebd., S. 81.

der Kausalrelationen durch ihre forschungspraktischen Implikationen. Die Erforschung der Verhältnisse von Ursache und Wirkung macht es erforderlich, in die Natur einzugreifen oder sie zu bestimmten Reaktionen zu provozieren. Es ist genau dieser Kontext einer experimentellen Praxis, den Bacon zur Explikation des dritten Aphorismus heranzieht: »Hinsichtlich seiner Werke vermag der Mensch nichts anderes, als daß er die von der Natur gegebenen Körper einander näherbringt oder sie voneinander entfernt: das übrige vollendet die Natur von innen her.«⁹

Die Natur entzieht sich der *dialektischen Antizipation*, die ihr abstrakte Wahrheiten vorschreibt, nicht aber der *experimentellen Interpretation*, die ihr den Raum für eine unvorhergesehene Dynamik eröffnet.¹⁰ Denn sie übertrifft menschlichen Sinn und Verstand an Subtilität um ein Vielfaches, weshalb die traditionell gebräuchlichen spekulativen Begründungen der aristotelischen Logik nicht als Fundamente taugen.¹¹ »Es ist nämlich ein Irrtum zu behaupten, der menschliche Sinn sei das Maß der Dinge.«¹² Tatsächlich wäre es aus Bacons Sicht vergeblich, sich auf eine dem Menschen *einfach* zugängliche Natur – sei es empirisch, sei es durch angeborene Ideen – zu verlassen. Der menschliche Geist gleicht einem »unebenen Spiegel«, der die »Strahlen der Dinge entsprechend seiner eigenen Gestalt« verändert, und so »seine eigene Natur mit der Natur der Dinge vermengt«. ¹³ Empiriker und Dogmatiker sind gleichermaßen unfähig, die in der experimentellen Forschung angelegte Vermittlung von Theorie und Praxis zu berücksichtigen. Mit diesem zu seiner Zeit durchaus neuartigen Ansatz wendet sich Bacon gegen das aristotelische Diktum einer strikten Trennung rein natürlicher und künstlich-artifizieller Dinge.¹⁴ Es wird zu einer methodischen Forderung ersten Ranges erhoben, Veränderungen in der Natur gezielt herbeizuführen. Mit dieser Forderung

9 | Ebd., S. 83. Im lat. Original heißt es: »Ad opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat; reliqua Natura intus transigit.« Ebd., S. 80.

10 | Vgl. ebd., S. 25, S. 77, S. 93.

11 | »Subtilitas naturae subtilitatem sensus et intellectus multis partibus superat; ut pulchrae illae meditationes et speculationes humanae et causationes res male-sanae sint, nisi quod non adsit qui advertat.« Ebd., S. 84.

12 | Ebd., S. 101.

13 | Vgl. ebd., S. 49-51.

14 | Vgl. Wolfgang Krohn, »Einleitung«, in: Bacon, Neues Organon, a.a.O., XVIII.

wird die Epistemologie von einer rein theoretischen zu einer immer auch praktischen Angelegenheit transformiert. (Dieses Thema wird später von Spinoza wie auch von Vico aufgenommen und variiert.)

Das bedeutet für die Machtthematik, dass die Kritik einer *instrumentellen Deformation* der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis zu kurz greift. Sie greift zu kurz ganz gleich, ob die These von der instrumentellen Deformation in einem starken oder schwachen Sinne aufgefasst wird. In einem starken Sinn zielt sie auf eine *interne* Deformation, sofern die begriffliche Verfasstheit der Erkenntnismethoden abstrakt zurichtend und systematisch vereinnahmend ist. In einem schwachen Sinne meint sie lediglich eine *externe* Deformation zweckrationalen Typs, sofern das Wissen pragmatischen Interessen dienstbar gemacht wird. Die These greift aber in beiden Varianten zu kurz, weil das Machtphänomen auf eine *sekundäre* Pragmatik reduziert wird, welcher eine unverstellte Idee des Erkennens zugrunde liegt. Die Forschungspraxis, welche Bacon für die experimentelle Methode der Wissenschaften geltend macht, realisiert dagegen einen *primären*, grundsätzlich unvermeidlichen Praxisbezug des Erkennens. Die epistemisch implizite Praxeologie kann als solche weder auf externe Manipulation (oder Ausrichtung an außerwissenschaftlichen Interessen) noch auf eine interne (herrschaftsförmige) Bestimmtheit des theoretischen Zugriffs zurückgeführt werden. Genau an diesem Punkt reproduziert die Bacon-Kritik der *Dialektik der Aufklärung* die wenig überzeugende Pragmatismus-Kritik Horkheimers.¹⁵ Die Wissen-ist-Macht-These Bacons zeichnet sich durch den primären Praxisbezug des Erkennens, d.h. durch eine immanente Relation von Macht und Wissen aus. Damit rückt sie in eine strukturelle Nähe zur Auffassung Foucaults, auch wenn sie (lediglich) in einem forschungslogischen Kontext steht.

Die Beziehungen zwischen Wissen und Macht werden von Foucault unter dem Stichwort »Immanenz« verhandelt. Im Abschnitt mit dem Titel »Periodisierung« erläutert er im ersten Band zur Geschichte der Sexualität (1976) die »Immanenz-Regel« anhand anthropologischer Diskurse im Sexualitätsdispositiv – oder, wie man auch sagen kann, im Kontext der

15 | Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967, S. 48ff. Seine Kritik entnimmt Horkheimer einer Studie von: Max Scheler, Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1926), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Bern 1960, S. 191-382.

spezifisch modernen Ausprägungen einer produktiven Lebens-Macht. Diese Regel bezieht sich auf die Zuordnungsmodalitäten von Macht- und Wissensformen. Sie sind als immanente bestimmt, und das bedeutet für Foucault: sie sind einander *nicht-äußerlich*, wenngleich sie voneinander *differieren*. Oder anders gesagt: sie beziehen sich durch ihre Differenz aufeinander. Der anthropologische Diskurs mit seiner dreifachen Verkettung von Perversions-, Entartungs- und (eugenischen) Vererbungsthemen fungiert als »fester Knotenpunkt der neuen Technologien des Sexes«, so Foucault, weil er an der Schnittstelle der Disziplinierung des individuellen Körpers und der Regulierung ganzer Bevölkerungen angesiedelt ist.¹⁶ In diesem Diskurs rückt der Sex an die Stelle einer »biologischen Verantwortlichkeit« für das Menschengeschlecht (bzw. für eine Rasse, ein Volk, eine Kultur).¹⁷ Diese biologische Konstitution der menschlichen Natur stellt ein pathologisches Kapital dar, das staatlich (biopolitisch) verwaltet werden muss; denn es existiert die Gefahr, dass Erkrankungen auf künftige Generationen übergehen – und Entartung Perversion und Perversio-Entartung hervorbringt. Wie Foucault gezeigt hat, vollziehen sich die Machtprozesse in der Hervorbringung von Identitäten – z.B. in der diskursiven Einpflanzung von Perversionen – und damit verbunden in den mit der Diskursivierung eingesetzten technischen Verfahren und Institutionen. Wissen und Macht stehen in pragmatischen – oder wie Foucault sagen würde: in »strategischen« Verhältnissen. Er lastet der diskursiven Wahrheitsproduktion an, eine Vorstellung juridischer, repressiver oder kausaler Macht zu generieren, die es gerade verhindert, ihre produktiven Seiten zu thematisieren. An diesem Punkt folgt er Nietzsche – und der Genealogie des Willens zur Wahrheit. Aus anthropologiegeschichtlicher Sicht könnte man davon sprechen, dass Repression voraussetzt, dass etwas unterdrückt wird, das an sich – im Kern oder von Natur aus – nicht unterdrückt ist: ein menschlicher Naturzustand, ein von Mächten ungewungener reiner Charakter, ein harmonisch ganzheitliches gesundes Wesen, das ein Ideal verkörpert oder verloren und daher wiederzufinden hat. Deutlich wird: Bei der Bearbeitung des Komplexes Perversion-Vererbung-Entartung »handelte es sich beileibe nicht um eine wissenschaftlich unzureichende und übermäßig moralisierende Theorie. Ihre

16 | Foucault, Wille zum Wissen, a.a.O., S. 143, S. 167.

17 | Ebd., S. 142.

Streuung war breit und ihre Verwurzelung tief.«¹⁸ Und Foucault verbindet die Transformation der Machtverhältnisse, die sich in ihren politischen Strategien auf das Leben und seine Normalisierung und Steigerung ausrichten, nicht nur mit der »biologischen Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft«, sondern zugleich mit der »Frage des Menschen«.¹⁹

II.

Die im Dispositiv der Sexualität zusammenlaufenden Stränge humanwissenschaftlicher Diskurse (Psychiatrie, Degenerationslehre, Kranio-metrie, Eugenik, Rassen- und Charakterkunde, Vererbungsbiologie, Nationalökonomie und Populationsstatistik, physische und psychische Anthropologie, Sexualpathologie, Völkerkunde) finden ihren Platz in der anthropologischen Epistemologie der Moderne, wie sie Foucault in der *Ordnung der Dinge* auseinandergelegt hat. Aus seiner Sicht prägt das anthropologische Thema des Menschen die gesamte moderne Struktur des (humanwissenschaftlichen) Wissens. Schließlich gab es im klassischen Zeitalter »kein erkenntnistheoretisches Bewußtsein vom Menschen als solchem.«²⁰ »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht.«²¹ Mit dieser ersten These Foucaults verbindet sich eine zweite, die ebenso bekannt und provokant ist. Sie besagt, dass der Mensch verschwinden wird, dass er ein vorübergehendes Wesen ist, dem sein naher Tod bevorsteht.²² Man kann annehmen, dass auch in diesem Fall auf eine bestimmte (und spezifisch moderne) epistemologische Struktur Bezug genommen wird, die in einem zu klärenden Sinne über sich selbst hinausweist. Im Kapitel über »den Menschen und seine Doppel« expliziert

18 | Ebd., S. 143.

19 | Vgl. ebd., S. 170, S. 171.

20 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 373. Vgl. ebd., S. 407.

21 | Ebd., S. 373. »Es [der Mensch; Vf.] ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zweihundert Jahren geschaffen hat. Er ist aber so schnell gealtert, daß man sich leicht vorgestellt hat, daß er während Tausenden von Jahren im Schatten den Moment seiner Beleuchtung erwartet hat, in dem er schließlich bekannt wurde.« Ebd. Vgl. ebd., S. 26.

22 | Vgl. ebd., S. 388-389, S. 412, S. 462.

Foucault das Problem, indem er auf den *philosophischen* Diskurs der Moderne eingeht – und seine anthropologischen Qualitäten herausstreicht.²³ In seiner archäologischen Untersuchung hängt die Analyse der modernen Wissenschaften vom Menschen untrennbar mit einer Epistemologie zusammen, die im philosophischen Diskurs (Kant, Hegel etc.) reflektiert wird – und an diesem Punkt ist die ebenso grundlegende wie zwischen den Wissenschaften charakteristisch vermittelnde Funktion der philosophischen Anthropologie zu lokalisieren.

Der von Foucault konstatierte »Bruch der klassischen Ordnung« ist nicht nur mit dem Auftauchen einer modernen *episteme* verbunden, sondern verweist zudem auf eine »Dispersion der Sprache«, die mit dem »Verschwinden des Diskurses« bzw. mit einem »Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens« zusammenhängt.²⁴ Das heißt, anders gesagt, dass die Umwälzung, die sich in der Geschichte des Wissens um 1800 ereignet, eine Struktur hervorbringt, die auf eigentümliche Weise in sich selbst instabil ist.²⁵ In dieser Instabilität liegt die *conditio sine qua non* sowohl für den dogmatischen Charakter des anthropologischen Schlummers als auch für die Destruktionsbewegung der immanent repetitiv angelegten Modernisierungslogik. Während die klassische Ordnung einen konstitutiven Bezug zum Unendlichen aufweist, das sich im Modell der Repräsentation (des Seins im Diskurs) niederschlägt, kündigt sich »in der tiefen Bewegung einer [...] archäologischen Veränderung [...] auf gebieterrische Weise« die Endlichkeit des Menschen an.²⁶ Diese Transformation selbst ist ein unbegründeter Vorgang.²⁷ Aber aus ihr resultiert, was es

23 | Vgl. ebd., S. 367-412.

24 | Vgl. ebd., S. 371. Vgl. dazu Petra Gehring, »Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum«, in: Marc Rölli (Hg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015, S. 189-211.

25 | »In Wirklichkeit ist diese erste Entdeckung der Endlichkeit nicht stabil. Nichts gestattet, sie in sich selbst festzumachen.« Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 379.

26 | Vgl. ebd., S. 377, S. 379. Vgl. zur »Metaphysik des Unendlichen«: Ebd., S. 382-383.

27 | Vgl. Petra Gehring, *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard*, München 1994, S. 20-41 und Gerhard Unterthurner, *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Wien 2007, S. 121ff.

zuvor nicht gab: biologische Begriffe des Lebens, ökonomische Begriffe der Arbeit und ein philologisches Verständnis der Sprache.

Wenn es in der *Ordnung der Dinge* eine Ausarbeitung des anthropologischen Diskurses gibt, so wird sie in die Binnenstruktur der modernen *episteme*, d.h. in die Analytik der Endlichkeit hineinführen. Erst in diesem epistemologischen Kontext kann die Triftigkeit der von Foucault geübten Anthropologiekritik eingeschätzt werden. »[D]ie Schwelle, von der aus wir unsere Modernität erkennen, [wurde] an dem Tag überschritten, an dem die Endlichkeit in einem unbeendbaren Bezug zu sich selbst [*dans une référence interminable à elle-même*] gedacht worden ist.«²⁸ Der Mensch taucht auf mit einer eigentümlichen »Tiefe« seines Seins, d.h. als ein lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen, das sich in Strukturen wieder findet, die es weder bis auf den Grund durchleuchten noch von sich abschütteln kann.²⁹ »Wenn das Wissen des Menschen endlich ist, dann weil es ohne mögliche Befreiung in den positiven Inhalten der Sprache, der Arbeit und des Lebens gefangen ist.«³⁰ Einerseits wird der Mensch beherrscht von seinen Existenzbedingungen, die ihm vorgängig sind. Andererseits aber sind die genannten positiven Inhalte nicht im Raum des Wissens einfach gegeben, »sie stellen sich der Aufgabe einer möglichen Erkenntnis nur durch und durch mit der Endlichkeit verbunden.«³¹ Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis liegen in der endlichen Existenz des Menschen selbst. In diesem Satz liegt die epistemologische Aporie des modernen Denkens oder die Paradoxie des Sinns. Keineswegs verbindet Foucault mit dieser doppeläufigen Denkfigur des endlichen Erkennens eine streng transzendente Position im Kantischen Sinne. Der Körper [*corps*], das Begehren [*désir*] und die Sprache, d.h. »jede dieser positiven Formen, in denen der Mensch erfahren kann, daß er endlich ist, [sind] ihm nur [vor] dem Hintergrund seiner eigenen Endlichkeit gegeben [*sur fond de sa propre finitude*].«³² Trotz dieser an Heidegger angelehnten

28 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 384 [frz. S. 329].

29 | Vgl. ebd., S. 378. Es ist das »Ereignis des Auftauchens des Menschen«, das sich mit dieser Endlichkeitserfahrung und einer neuartigen Positivität des Wissens verbindet. Vgl. ebd., S. 383.

30 | Vgl. ebd., S. 382.

31 | Vgl. ebd., S. 379.

32 | Vgl. ebd., S. 380 [frz. S. 325].

Formulierungen zielt die Eröffnung der modernen *episteme* auf die kritische Philosophie. Schließlich ist die von Kant in der *ersten Kritik* auf den Begriff gebrachte Beziehung zwischen Denken und Erfahrung (bzw. reinen Verstandesformen und empirischen Gegebenheiten) prototypisch für den gesamten Foucault'schen Aufriss. Dennoch steht aber, kurz gesagt, die Endlichkeit in letzter Instanz für die postulierte Instabilität der epistemischen Struktur, welche sich mit Kant und nach ihm auf verschiedenen Wegen – und stets auf problematische Weise – zu stabilisieren sucht.

In einem ersten Schritt nimmt Foucault auf eine (transzendente) *Analytik* Bezug, welche die ganze Paradoxie der selbstbezüglichen Endlichkeit (des Wissens und der Existenz) transportiert. Das heißt, dass die empirischen Inhalte nur gegeben sind, weil sie durch eine endliche Erkenntnis vermittelt werden. Das Problem an dieser Stelle ist die reduplizierende Vermittlungsform. »Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette [*doublet empirico-transcendantal*], weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.«³³ Foucault bezeichnet diese Form der Verdopplung, »im Menschen das Empirische für das Transzendente [...] gelten [zu] lassen«, auch als »anthropologisches Postulat«.³⁴ Die empirischen Gegebenheiten werden als Gegebenheiten aufgefasst, die eine transzendente Bedeutung haben. Zum Beispiel ist die Sprache nicht nur ein möglicher Gegenstand der empirischen Erforschung, gleichzeitig wird sie zur Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und dies – bei Kant – in einer begrifflich kanalisierten Form.³⁵ Foucaults zweiter Schritt besteht nun darin, die transzendente *Ästhetik* und die transzendente *Dialektik* als zwei Denkweisen herauszustellen, die sich am Leitfaden der Natur bzw. am Leitfaden der Geschichte orientieren, wenn sie die besagte Reduplikation durchführen. In beiden Fällen schreiben die der empirischen Erkenntnis vorgegebenen (natürlichen bzw. historischen) Inhalte dieser gleichzeitig ihre Grundmuster vor. Während man in der Ästhetik entdeckte, »daß die Erkenntnis

33 | Ebd., S. 384 [frz. S. 329].

34 | Vgl. ebd., S. 388.

35 | Im Grunde entzieht sich die transzendente Funktion der Sprache ihrer die Empirie reduplizierenden Form, während das Leben und die Arbeit von Foucault besonders herangezogen werden, den nicht kritisch haltbaren Ebenenwechsel zu exemplifizieren. Vgl. ebd., S. 369, S. 385f.

anatomisch-physiologische Bedingungen hatte«, zeigte sich innerhalb der Dialektik, »daß die Erkenntnis historische [und] gesellschaftliche Bedingungen« voraussetzen muss.³⁶ Foucault bedient sich hier der Kantischen Begriffe Ästhetik und Dialektik, verwendet sie aber strategisch zur Bezeichnung von modernen philosophischen Denkrichtungen, die stets an die Analytik zurückgebunden bleiben.³⁷ Man kann das akzentuieren, indem man die (ästhetische) Natur und die (dialektische) Geschichte des menschlichen Erkennens als Gegenstandsbereiche einer biologisch angelegten Naturphilosophie bzw. einer ökonomisch angelegten Geschichtsphilosophie begreift. Beide Denkrichtungen bleiben analytisch an die Kritik gebunden, überspringen aber deren aporetische Struktur, sofern sie »positivistisch« oder »eschatologisch« den im Prinzip unbeendbaren Selbstbezug der Endlichkeit unterbrechen und eine reine Unmittelbarkeit restaurieren: die Natur an sich bzw. das utopische Ende der Geschichte.³⁸ Die Wahrheit des Diskurses liegt bei ihnen entweder in der Empirie oder in einem vergangenen bzw. zukünftigen Zustand ihrer (gattungslogischen) Realisierung – und »der Mensch erscheint darin als eine gleichzeitig reduzierte und verheißene Wahrheit.«³⁹

Drittens markiert die Phänomenologie Husserls eine weitere Variante, sich philosophisch im Feld der modernen Epistemologie zurechtzufinden. Entgegen den positivistischen und prophetischen Verfehlungen der menschlichen Realität wird sie versuchen, die »vergessene Dimension des Transzendentalen wiederherzustellen«, indem sie zwischen Natur und Geschichte vermittelt.⁴⁰ Die »transzendente Erfahrung« ist eine wesentliche Erfahrung, die aus der Einklammerung der natürlichen

36 | Vgl. ebd., S. 385.

37 | Vgl. ebd., S. 385ff. So kann Foucault einerseits davon sprechen, dass die »dialektischen« und die »ästhetischen« Verfahren »eine bestimmte Kritik voraus[setzen]«, während sie andererseits dahin tendieren, in eine vormoderne oder »präkritische Naivität« zurückzufallen. Vgl. ebd., S. 386, S. 387.

38 | Beide Diskurstypen hängen miteinander zusammen – »Comte und Marx« werden von Foucault als »Zeugen« dieser Tatsache aufgerufen –, sofern jede Analyse, die das Empirische auf der transzendentalen Ebene wieder auftreten lässt, auf die Bereiche der Natur und der Geschichte verwiesen ist. Vgl. ebd., S. 386-387.

39 | Vgl. ebd., S. 387.

40 | Vgl. ebd., S. 387.

Einstellung (historische und naturalistische Meinungen) resultiert.⁴¹ Foucault spricht von der »Analyse des Erlebten« [*analyse du vécu*], die in die transzendente Subjektivität Grundformen der körperlichen und der historischen Erfahrung aufnimmt und dabei »ein Diskurs gemischter Natur« bleibt. »In der Tat ist das Erlebte gleichzeitig der Raum, in dem alle empirischen Inhalte der Erfahrung gegeben werden; es ist auch die ursprüngliche Form, die jene Inhalte im allgemeinen möglich macht und ihre erste Verwurzelung bezeichnet.«⁴² Hiermit unterliegt die Phänomenologie – in diversen Spielarten – dem anthropologischen Modell der empirisch-transzendentalen Dublette.⁴³

Wiederum hinsichtlich der transzendentalen *Analytik* legt Foucault die paradoxe Gestalt eines Wissens frei, das sich auf ein Sein bezieht, das es überformt, verendlicht und von innen determiniert – d.h. auf ein Sein, das, paradox formuliert, als etwas gedacht werden muss, das nicht gedacht werden kann. Hier gibt es zunächst zwei völlig unterschiedliche philosophische Techniken, mit dieser Herausforderung umzugehen. Die eine verharrt im anthropologischen Schema, indem sie einen im Subjekt liegenden Grund angibt, der die Erkenntnis trägt – und die empirischen Inhalte, die zwar die endliche Existenz des Menschen von allen Seiten überragen, nicht aber das *unendliche Wesen* der Vernunft, das seine Bestimmung ausmacht. Foucault kann deutlich machen, dass mit dem Übergang von der Klassik zur Moderne keineswegs die Metaphysik durch die Anthropologie abgelöst wird: Tatsächlich wird die Metaphysik (z.B. auf der Grundlage des Lebens oder der Geschichte) lediglich rehabilitiert, indem sie neue Formen annimmt und (bei Kant und Husserl)

41 | Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* [1929], *Husserliana* Bd. 1, hg. v. S. Strasser 1929, Den Haag 1950, S. 65f., S. 124ff., S. 177ff. In diesem Zusammenhang diskutiert Foucault eine ebenso deskriptive wie abstrakte Sprache der Phänomenologie, die auf eine »irreduzible Räumlichkeit« (der leiblich vermittelten Erfahrung) und auf (historisch vermittelte) »sedimentierte Bedeutungen« im Impliziten einer reinen Erfahrung abzielt. Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 387-388.

42 | Ebd., S. 387.

43 | Vgl. zur Kennzeichnung der adressierten phänomenologischen Positionen (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger) sowie überhaupt zur Relevanz der Foucaultschen Phänomenologiekritik: Unterthurner, *Foucaults Archäologie*, a.a.O., S. 264-281.

das cartesianische Cogito als eine transzendente Instanz begreift.⁴⁴ Das ändert aber nichts daran, dass das genannte unendliche Wesen eine spekulative Annahme darstellt, die innerhalb der modernen *episteme* nicht stabil verankert werden kann. »Das Cogito führt nicht zu einer Seinsbestätigung, sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt: Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?«⁴⁵ Tatsächlich wird der Mensch von einem Schatten begleitet, d.h. von einem Anderen oder von einem ungedachten Sein, das stets im Rekurs auf das Selbstbewusstsein und die Selbsterkenntnis zu begründen und anzueignen ist: Das Sein *an sich* muss *für sich* werden, der unbewusste Wille muss im reinen Licht der Idee ausgeschaltet werden, die Entfremdung muss aufgehoben und das Implizite muss ausgeführt werden.⁴⁶ Dieser Imperativ, der das Denken von innen drangsaliert, ist eine zutiefst moderne Institution, die sich mit aller Macht dagegen wehrt, in der endlichen Existenz des Menschen eine fundamentale Unzulänglichkeit zu akzeptieren, die die Rettung des menschlichen Wesens (aus den irdischen Formen des Nichtwissens und des Nicht(zufrieden)seins) ein für alle Mal zu einem unmöglichen Vorhaben erklären würde.

Eine andere Strategie, die Endlichkeit philosophisch zu deuten, liegt darin, das anthropologische Postulat aufzugeben und die Bodenlosigkeit der Empirizität hinzunehmen. Es ist dies die von Foucault favorisierte Sicht der Dinge, die gegen das eingeübte Festhalten an einer identitätslogischen Horizontbegrenzung ausgespielt wird. An vielen Textstellen

44 | Vgl. Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 390-393, S. 383. Vgl. zu einem (weiterhin nicht überzeugenden) Versuch in diese Richtung, *Anthropologie statt Metaphysik* zu betreiben: Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, S. 13-54.

45 | Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 391-392.

46 | Die Formulierungen zielen auf Hegel, Schopenhauer, Marx, Husserl und Freud. »Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien (*désaliéner*), indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu [explizieren], der den Erfahrungen ihren Hintergrund der unmittelbaren [...] Evidenz gibt, den Schleier des Unbewußten zu lüften.« Ebd., S. 394 [frz. S. 338] [Übers. mod.; Vf.]

spricht Foucault davon, dass der Mensch nicht »zeitgenössisch« – oder genauer: *kontemporär* – mit seinem Sein ist.⁴⁷ Er ist ungleichzeitig mit sich selbst, weil er auf die »Vorherigkeit« des Seins bezogen ist, die ihn immer schon affiziert und bestimmt hat – und die eine Wiederholungsstruktur aufweist, die eine kompakte Aneignung der empirischen Inhalte verhindert. In diesem Sinne gibt es Zeit, die aus dem »Riß ohne Chronologie und Geschichte« hervortritt, wie es Sein gibt, d. i. »das Ursprüngliche im Menschen, [...] was in seiner Erfahrung Inhalte und Formen einführt, die älter als er sind und die er nicht beherrscht.«⁴⁸ Diese Zeit, »von der aus die Zeit der Erfahrung gegeben werden kann«, markiert eine statische Zäsur, d. i. die Kluft, die zwischen dem Sein und dem Denken besteht. Diese Trennung ist nicht zu vermitteln, selbst dann nicht, wenn sie – »jener Ursprung ohne Ursprung« – gedacht wird, weil das Denken ihr nicht entgehen kann.⁴⁹ Die Zeit als ewige Wiederkunft des Gleichen zu denken wird zur Aufgabe einer Philosophie, die von der modernen Entdeckung des vorgängigen Seins auf die Auflösung des Menschen schließt.

»Und dadurch, in dieser unendlichen Aufgabe, den Ursprung möglichst nahe und möglichst fern von sich zu denken, entdeckt das Denken, daß der Mensch nicht mit dem zeitgenössisch [*contemporain*] ist, was ihn existieren läßt – oder mit dem, von wo ausgehend er ist; sondern, daß er in einer Kraft gefangen ist, die ihn zerstreut [*mais qu'il est pris à l'intérieur d'un pouvoir qui le disperse*] [...]. Weil der Mensch nicht zeitgenössisch mit seinem Sein ist, geben die Dinge sich mit einer ihnen eigenen Zeit. Und man findet hier das anfängliche Thema der Endlichkeit wieder.«⁵⁰

Das Thema der Endlichkeit taucht hier wieder auf, nicht nur weil das Sein des Menschen durch ihm äußerliche, positive Inhalte bestimmt wird, sondern v.a. deshalb, weil das endliche Sein als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung fungiert. Entweder wird diese transzendente Bedingung – mittels anthropologischer Kategorien, Existentialien etc. – der Erfahrung a priori zugrunde gelegt oder aber sie wird als reine Eröffnung einer Erfahrung gedacht, und zwar so, dass das in

47 | Vgl. ebd., S. 404 [frz. S. 346].

48 | Vgl. ebd., S. 399, S. 401.

49 | Vgl. ebd., S. 400.

50 | Ebd., S. 403 [frz. S. 345], S. 404.

ihr liegende Verhältnis von Sein und Denken nicht begründungslogisch vermittelt werden kann, weil es einen anderen, (geschichts- und identitätsphilosophisch) unbeugsamen Sinn von Zeit voraussetzt.

Man kann also von zwei Varianten sprechen, in einem modernen Sinne die Endlichkeit zu konzipieren, nämlich einmal den Menschen als ihre Grundlage aufzufassen, ein anderes Mal aber das »Sein der Sprache« zu akzentuieren, das den Menschen auflöst oder zerstreut.⁵¹ Wie gesagt, liegt diese Zweideutigkeit in der epistemologischen Struktur als solcher, die Inhalte der Erfahrung als ihre eigenen Bedingungen bzw. ihre (empirische) Gegebenheit mit ihrer (transzendentalen) Ermöglichung zusammen zu denken. Die zirkuläre Beschaffenheit der Reduplizierung arrangiert ein zwischen den empirischen Gegebenheiten und den transzendentalen Grundlagen harmonisch austariertes Entsprechungsverhältnis – indem sie das Empirische nach transzendentalen Maßstäben, und die transzendentalen Maßstäbe nach dem Bild des Empirischen modelliert. Es zeichnet die »anthropologische Reflexion« aus, die empirischen Synthesen abzusichern, indem sie aus der biologischen, ökonomischen oder diskursiven Existenz des Menschen ein transzendentales Raster entnimmt und geltend macht.⁵² Foucault behauptet, dass die Anthropologie, welche diese »Vermengung« der empirischen und der transzendentalen Ebene generiert, im modernen Denken eine »konstitutive Rolle« gespielt bzw. eine »grundlegende Position« eingenommen hat.⁵³ In dieser Wendung,

51 | Vgl. ebd., S. 408, S. 411. »Ist es unsere künftige Aufgabe, uns zu einer Denkweise vorzuwagen, die bisher in unserer Kultur unbekannt ist und die gestatten würde, gleichzeitig [...] das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zu reflektieren? [...] Aber es ist auch möglich, daß das Recht, gleichzeitig das Sein der Sprache und das Sein des Menschen zu denken, für immer ausgeschlossen bleibt. Es kann sein, daß darin eine unauslöschliche Kluft [*une ineffaçable béance*] [...] besteht, so daß man jede Anthropologie, in der die Frage nach dem Sein der Sprache gestellt würde [...] zu den Hirngespinsten zählen müßte.« Ebd., S. 408 [frz. 350]. Foucault spricht auch von einer »Inkompatibilität«, die zwischen dem (anthropologischen) Sein des Menschen und dem (quasi strukturalistischen) Sein der Sprache besteht. Vgl. ebd.

52 | Vgl. ebd., S. 410-411.

53 | »Die Anthropologie als Analytik des Menschen hat mit Sicherheit eine konstitutive Rolle im modernen Denken gespielt [...]« Ebd., S. 410. Von einer »Vermengung« oder »confusion« der Ebenen spricht Foucault – und verweist auf die

so Foucault, findet die Philosophie einen neuen Schlaf, »nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie«. ⁵⁴

Aufwachen aus dem dogmatisch-anthropologischen Schlummer ist eine Forderung ersten Ranges. Die Konsequenzen sind radikal: »Um das Denken aus einem solchen Schlaf [*sommeil*] zu wecken, der so tief ist, daß es ihn paradoxerweise als Wachen [*vigilance*] empfindet [...], gibt es kein anderes Mittel, als das anthropologische ›Viereck‹ [*quadrilatère anthropologique*] bis in seine Grundlagen zu zerstören.« »Alle Anstrengungen, neu zu denken«, richten sich auf die »Entwurzelung [*déracinement*] der Anthropologie« – wobei es notwendig ist, das »anthropologische Feld« zu durchqueren und sich ihm dann zu »entreißen«. ⁵⁵ Von der Anthropologie bleibt danach nichts übrig. Zwar bildete sie die grundlegende Disposition, »die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat«, aber gegenwärtig ist sie dabei, »sich unter unseren Augen aufzulösen« – eben weil wir damit beginnen, sie zu erkennen und sie zu denunzieren: »sur un mode critique«. ⁵⁶

Kantische Demonstration einer rigiden Trennung. Vgl. ebd., 410 [frz. S. 352]. Das ist nicht einfach so zu lesen, als würde sich Foucault an die altehrwürdige Tradition der klassischen Logik anschließen und einen Beweisfehler (*metabasis eis allo genos*) rügen. Die transzendente Logik Kants oder auch Husserls unterliegt vielmehr selbst dieser sprunghaften Assimilation empirischer Regelmäßigkeiten auf transzendentelem Gebiet – sofern sie die bewusstseinsphilosophischen Grundlagen der Subjekt-Objekt-Relation beibehält. Foucault ist nicht daran interessiert, einen Bereich zeitlos gültiger Wahrheiten von der Empirie abzutrennen. Imponiert hat ihm aber der Kantische Umgang mit der (pragmatischen) Anthropologie, die als empirische Wissenschaft konstituiert wird und keine rechtmäßigen Ansprüche auf transzendentalphilosophische Relevanz zu erheben befugt ist. Vgl. dazu Michel Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie* [1961], übers. v. U. Frietsch, Berlin 2010 und Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?*, Berlin, Wien 2004, S. 59-63.

54 | Foucault, *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 411.

55 | Vgl. ebd., S. 411-412 [frz. S. 353].

56 | Ebd., S. 412 [frz. S. 353].

III.

Spielt das anthropologische Denken im Diskurs der Humanwissenschaften seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine derart zentrale Rolle, wie macht es sich dann in *Überwachen und Strafen* geltend? Wie könnte seine Verbindung zur Machtproblematik aussehen? Bereits im einleitenden Kapitel macht Foucault mit einem Zitat aus Gabriel Bonnot de Mablys *De la législation* (1789) auf eine epochale Veränderung der Strafjustiz aufmerksam: »Die Strafe soll, wenn ich so sagen darf, eher die Seele treffen als den Körper.«⁵⁷ Dass mit dem Ausdruck »Seele« auf neuartige anthropologische Diskurse Bezug genommen wird, erläutert Foucault mit einem ganzen Katalog von Begriffen und Themenfeldern, die ohne Schwierigkeiten den neu entstehenden Wissensfeldern der Humanwissenschaften zugeordnet werden können. »Als Vergehen oder Verbrechen beurteilt man immer noch Rechtsgegenstände, die vom Gesetzbuch definiert sind, aber gleichzeitig urteilt man über Leidenschaften, Instinkte, Anomalien, Schwächen, Unangepasstheiten, Milieu- oder Erbschäden; man bestraft Aggressionen, aber durch sie hindurch Aggressivitäten; Vergewaltigungen, aber zugleich Perversionen [...]«⁵⁸

Der Straftäter wird zu einem Menschen gemacht, der eine psycho-physische Tiefenschicht oder einen Charakter besitzt – und damit neuartige Entwicklungspotentiale und Bestimmungsfaktoren. In diesem Sinne ist es für die moderne Strafjustiz bezeichnend, dass sie auf die seelische Qualität des Individuums zielt, auf seinen Willen und seine verbrecherischen Anlagen. Sie kann sich dabei auf wissenschaftliche Erkenntnisse der Psychiatrie und später der Kriminalanthropologie berufen, um die Bestrafung nicht nur individueller Handlungen, sondern auch der individuellen Seele zu rechtfertigen. Fraglich ist nicht allein der Sachverhalt des Vergehens selbst, die personale Verantwortung oder die Gesetzeslage. Vielmehr richtet sich das Interesse auf den kausalen Tathergang, d.h. auf ursprüngliche Beweggründe, die auf »Instinkt, Unbewußtes, Milieu, Erbanlage« zurückgeführt werden.⁵⁹ Keineswegs begnügt man sich mit einer Sanktion des Vergehens, sondern fragt nach den mit einer Sanktion

57 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [1975], übers. v. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1994, S. 26.

58 | Ebd., S. 27.

59 | Vgl. ebd., S. 29.

verbundenen sittlichen Entwicklungschancen des Individuums. Mit Hilfe psychiatrischer Gutachten und der Einführung mildernder Umstände formuliert jedes Urteil »Normalitätsabschätzungen und technische Vorschriften im Hinblick auf eine mögliche Normalisierung«, die hinsichtlich medizinischer Therapieformen oder spezieller Sicherheitsmaßnahmen über die bloße Bestrafung hinausgehen und Heilung oder Anpassung ermöglichen sollen.⁶⁰ »Es formiert sich ein Wissen, das Techniken und wissenschaftliche Diskurse einschließt und sich mit der Praxis der Strafgewalt verflucht.«⁶¹ Die Ausdehnung des Gegenstandsbereichs der Strafjustiz, die mit den Begriffen »Seele« oder »ganzer Mensch« angesprochen ist, hängt von ihrer (nicht fest juristisch eingegrenzten) wissenschaftlichen Legitimierbarkeit ab.

Überwachen und Strafen thematisiert »eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt«, die sich als »Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes« versteht.⁶² Gegen Durkheim insistiert Foucault darauf, die Strafverfahren nicht lediglich als Indikatoren zugrunde liegender sozialer Strukturen, sondern als Techniken zu analysieren, die mit gesellschaftlichen Prozessen wechselseitig interagieren. Die Geschichte der modernen Seele kann nicht unabhängig vom »Fortschritt des Humanismus« und der »Entwicklung der Humanwissenschaften« geschrieben werden.⁶³ Foucault formuliert die analytische Untersuchungsmaxime, dass die Geschichte des Strafrechts und die Geschichte der Humanwissenschaften nicht isoliert voneinander zu behandeln sind, sondern miteinander verbunden, sofern sie »in einen einzigen ›epistemologisch-juristischen‹ Formierungsprozeß hineingehören.«⁶⁴ In der Perspektive einer Genealogie der Macht, die von der »politischen Technologie des Körpers« ihren Ausgang nimmt, verschränken sich wissenschaftliche Erkenntnisse und ihre Verwendung in einer Gerichtspraxis –, weshalb der so gewählte methodische Ansatz »als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen

60 | Vgl. ebd., S. 31.

61 | Ebd., S. 33.

62 | Ebd., S. 33.

63 | Ebd.

64 | Ebd., S. 34.

gesetzt« ist.⁶⁵ Damit nimmt Foucault explizit auf den anthropologischen Diskurs und seine moderne epistemologische Relevanz Bezug.

Die Seele fungiert als aktueller Bezugspunkt von Strafmethoden, die an eine neuartige moderne politische Ökonomie des Körpers gebunden sind. Sie wird überall dort hervorgebracht, wo die Macht über den Körper ausgeübt wird, wo überwacht, dressiert, bestraft, kontrolliert oder einfach gearbeitet wird. In ihr werden »die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens« miteinander vermittelt; »sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt.«⁶⁶ Nicht allein ermöglicht das psychologische, medizinische oder ökonomische Wissen eine Neuausrichtung der Strafpraxis; auch umgekehrt gilt, dass mittels einer neuartigen politischen Technologie des Körpers neue Wissensgebiete entstehen oder motiviert werden. »So könnte verständlich werden, [...] wie eine spezifische Unterwerfungsmethode zur Geburt des Menschen als Wissensgegenstand für einen ›wissenschaftlichen‹ Diskurs führen konnte.«⁶⁷

Zugleich macht Foucault deutlich, dass mit der Seele als diskursiv und strategisch entwickelter Instanz ein typisch moderner Reproduktionsmechanismus etabliert wird, der sich im Streben nach Realisierung einer (prinzipiell nicht realisierbaren) Idee kontinuierlich erhält. Als diskursives Konstrukt dient die Seele dazu, den sog. »Emanzipationsprozess der Menschheit« aufrecht zu erhalten – und gleichzeitig die individuelle Einbindung in den Produktionsapparat zu gewährleisten, die den menschlichen Körper unterwirft und produktiv macht. Sie ist als Zielscheibe einer bestimmten politischen Technologie weder Illusion noch Ideologie, sondern ein Produkt des von Foucault analysierten Macht-Wissen-Komplexes.⁶⁸ Es wäre daher völlig verfehlt, wollte man annehmen, dass der »wirkliche Mensch« an die Stelle der theologischen Seelensubstanz getreten

65 | Ebd.

66 | Ebd., S. 42.

67 | Ebd., S. 34-35.

68 | Die Seele repräsentiert den anthropologischen Ort einer Subjektivität, die einer Vielzahl von Diskursen eine spezifische epistemische Struktur verleiht: »Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewußtsein, Gewissen usw.; man hat darauf wissenschaftliche Techniken und Diskurse erbaut; man hat darauf die moralischen Ansprüche des Humanismus gegründet.« Vgl. ebd., S. 42.

sei. Das ist nur die übliche, mit den Machtverhältnissen koordinierte anthropologische Sichtweise. Dagegen unterstreicht Foucault, dass die Seele und das mit ihr verbundene Freiheitsversprechen nur dazu dienen, den Körper gefangen zu nehmen. »Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.«⁶⁹

Zu Beginn des Bestrafungskapitels kommt Foucault ein weiteres Mal auf die neuartige Relevanz der »menschlichen Natur« für die Reformbewegungen der Strafjustiz zu sprechen.⁷⁰ Dies erfolgt vor dem Hintergrund der geschilderten Eskalationsgefahren und Probleme öffentlicher Hinrichtungen.⁷¹ Der Mob wurde zunehmend aufsässig – und nutzte die Gelegenheit für eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz und den Behörden, den Reichen und Mächtigen. Foucault macht an diesem Punkt klar, dass die neu entdeckte Humanität – der Mensch als »große moralische Rechtfertigung« – eine strategische Funktion im Wandel der Macht oder in der Überwindung von Monarchie, Revolte und Ineffizienz ausübt.⁷² Vielleicht »spielten die Gefühle der Menschlichkeit für die Verurteilten bei der Abschaffung der Marterliturgie« eine weniger große Rolle als »auf seiten der Macht eine politische Angst vor der Wirkung dieser zweideutigen Rituale.«⁷³ Sicher bezieht sich der moderne Begriff des Strafens auf den Menschen, der als »Maß der Macht« oder als »legitime Grenze der Strafgewalt« aufgefasst wird.⁷⁴ »Im 19. Jahrhundert sollte dieser im Verbrecher entdeckte ›Mensch‹ zur Zielscheibe einer bessernden und ändernden Straf-Intervention, zum Bereich sonderbarer ›Straf-Praktiken und ›Kriminal‹-Wissenschaften werden.«⁷⁵ Aber die Milderung des Strafsystems (mitsamt ihrer pädagogischen Qualität) verbindet sich mit

69 | Ebd., S. 42.

70 | Vgl. ebd., S. 94.

71 | »Tyrannei und Revolte« erscheinen als entgegengesetzte Momente einer »zweifachen Gefahr«, der es im Rahmen der Strafjustiz zu begegnen gelte. Schließlich durchkreuzten sich in den peinlichen Strafen der souveränen Macht »die Maßlosigkeit der bewaffneten Justiz und die Wut des bedrohten Volkes«. Ebd., S. 93-94.

72 | Ebd., S. 94.

73 | Ebd., S. 85.

74 | Vgl. ebd., S. 94.

75 | Ebd.

neuen, gleichsam verfeinerten Machtprozeduren: Eigentumsdelikte lösen Gewaltverbrechen ab, der Polizeiapparat vergrößert sich zunehmend und es werden striktere Überwachungsmethoden der Bevölkerung und detailliertere Strafpraktiken entwickelt.⁷⁶ Und genau darauf kommt es Foucault an: im Namen einer humanitären Strafreform bildet sich eine Justiz heraus, die den Gesellschaftskörper lückenloser zu durchkämmen vermag.⁷⁷ Tatsächlich stellen die kritischen Reformer zwischen der »Denaturiertheit« der Strafgewalt (Privilegien etc.) und der Ineffizienz der ungeordneten Justiz einen Zusammenhang her: Sie sei »lückenhaft aufgrund der inneren Kompetenzkonflikte«.⁷⁸ Foucault resümiert: »In der Kritik der Reformer geht es weniger um Schwäche oder Grausamkeit als um eine fehlerhafte Ökonomie der Macht.«⁷⁹ Ihre Kritik zielt im Kern auf die dysfunktionale Macht monarchischen Typs. Entsprechend dreht sich die anvisierte neue Gerichtsbarkeit in erster Linie um eine politische Ökonomie der Strafgewalt – im Sinne einer gezielten Effizienzsteigerung: »geregelter, wirksamer, beständiger und präziser«.⁸⁰ Erreicht wird sie durch eine Befreiung von den »Privilegien der Souveränität« und die damit verbundene Umverteilung der Macht.⁸¹ Die Strafreform nimmt ihren Ausgang dort, wo sich der Kampf gegen die Übermacht des Souveräns mit dem Kampf gegen den Diebstahl verbindet – und neue Techniken einer detaillierten Kontrolle notwendig macht. »Nun wird verständlich, warum die Kritik an den Martern in der Strafrechtsreform so bedeutsam war: in der Marter waren die schrankenlose Macht des Souveräns und die ständig drohende Gesetzwidrigkeit des Volkes sichtbar vereinigt. Beidem sollen nun durch

76 | »Eine sorgfältigere und genauere Justizpraxis beginnt nun, auch eine »kleine« Delinquenz zu erfassen, die sie früher leichter durchschlüpfen ließ.« Ebd., S. 97. Foucault schildert einen Wandel der Gesetzwidrigkeit des Volkes in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die weniger auf die Rechte und mehr auf die Güter abzielt. Sie muss dezidiert bestraft werden, da sie für das neue »Handels- und Industrieigentum völlig unerträglich« ist. Ebd., S. 108.

77 | Gegen praxistheoretische Einwände z.B. de Certeaus könnte hier geltend gemacht werden, dass an diesem Punkt auch die Mikropraktiken der revoltierenden, armen Bevölkerung verschwinden.

78 | Ebd., S. 100-101.

79 | Ebd., S. 101.

80 | Vgl. ebd., S. 103.

81 | Vgl. ebd., S. 103-104.

die Menschlichkeit der Strafen Schranken gesetzt werden: der ›Mensch‹, der in der Strafe geachtet werden soll, ist die rechtliche und moralische Form dieser zweifachen Einschränkung.«⁸² Das neue Strafsystem dient »zur differenzierten Behandlung der Gesetzeswidrigkeiten«, nicht zu deren globaler Unterdrückung.⁸³ Mit ihm konsolidiert sich eine neue Machttechnologie der Strafgewalt.

Im Begriff des Kriminellen spiegelt sich dieser Konstitutionsprozess einer modernen Strafgesellschaft. »Die Bestrafung ist [...] eine verallgemeinerte Funktion, die mit dem Gesellschaftskörper [...] koextensiv ist.«⁸⁴ Der Kriminelle wird als ein »Feind der Gesellschaft« definiert, die er als Ganze angreift, auch wenn er selbst ein Teil von ihr ist.⁸⁵ In dieser Gesellschaftsfeindlichkeit liegt ein Ansatzpunkt der »anthropologischen Individualisierung«.⁸⁶ »So können mit Blick auf das Phänomen der Kriminalität Diskurse und Institutionen entstehen wie die, die sich im Namen der Psychopathologie normabweichenden Verhaltens herausbilden.«⁸⁷ Abgelöst von der Rache des Souveräns rückt die Verteidigung der Gesellschaft in den Mittelpunkt des Interesses. Von daher auch die Prägnanz der Formel von der »Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung«. Die epistemische Relevanz der »menschlichen Natur« liegt darin, zwischen dem Gesellschaftsvertrag einerseits und der (blutdürstigen, monströsen) Natur des Missetäters andererseits eine Verbindung herzustellen: im »Diskurs des Herzens« oder in der allgemeinen »Empfindsamkeit des verständigen Menschen«, der sich dem Gesetz unterwirft, das er selbst hervorgebracht hat.⁸⁸ Allerdings besitzt die hier in Anspruch genommene Humanität nach Foucault auch eine strategische Seite: im ökonomischen Kalkül der mit der Strafe verbundenen gesellschaftlichen Konsequenzen. »Muß das Gesetz den ›Naturwidrigen‹ menschlich behandeln (während einst die Justiz den ›Gesetzeswidrigen‹ unmenschlich behandelte), so

82 | Ebd., S. 112-113.

83 | Vgl. ebd., S. 113. Foucault kann sich hier auf G. Le Trosne, *Vues sur la justice criminelle*, 1777, berufen.

84 | Ebd., S. 114.

85 | Ebd. Hierzu ausführlich Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1972-1973*, übers. v. A. Hemminger, Berlin 2015, S. 54ff.

86 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 128.

87 | Foucault, *Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 58.

88 | Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 115, S. 116.

liegt der Grund dafür nicht in einer tief verborgenen Menschlichkeit des Übeltäters, sondern in der notwendigen Regulierung der Gewaltwirkungen.«⁸⁹ Bestimmt sich das Verbrechen im Kern durch eine Störung der allgemeinen Ordnung, so richtet sich die Strafe daran aus, die Tatfolgen zu kontrollieren – durch gezielte Maßnahmen zur Vorbeugung chaotischer Zustände. Die Bestrafung ist »eine Kunst der gezielten Wirkungen« und Prävention ihr konstitutives Prinzip.⁹⁰ »Menschlichkeit« ist der ehrerbietige Name für diese Ökonomie mit ihren sorgfältigen Kalkülen.«⁹¹

Foucault benennt eine Reihe von Regeln, die die neue »Technopolitik der Bestrafung« auszeichnen.⁹² Sie dokumentieren eine Umkehrung der Zeitstruktur, die sich im Übergang vom Manifestationsritual souveräner Macht zur Verhinderungsstrategie der Disziplin vollzieht. An die Stelle der Todesstrafe tritt die Idee lebenslanger Sklaverei. Die Polizei eilt der Justiz an die Seite, mit Hilfe von Überwachungsorganen wird die Hoffnung auf Straflosigkeit minimiert; das Inquisitionsmodell wird durch das wissenschaftlich legitimierte Modell der empirischen Nachforschung ersetzt. »So wird jedes Vergehen ans Tageslicht kommen und mit vollkommener Gewißheit bestraft werden.«⁹³ Abschließend erläutert Foucault die Regel der optimalen Spezifizierung. Bei ihr handelt es sich darum, alle Rechtsbrüche genau zu definieren und in einem Strafgesetzbuch aufzuzeichnen. Hier liegt der Entstehungsgrund der Individualisierung des modernen Strafrechts: »Mit der Notwendigkeit einer parallelen Klassifizierung von Verbrechen und Strafen entsteht gleichzeitig die Notwendigkeit einer Individualisierung der Strafen, die dem besonderen Charakter eines jeden Verbrechens gerecht wird.«⁹⁴ Seine »innere Natur«, die »innere Qualität seines Willens« sind Gegenstände der auf den Täter selbst bezogenen Regulierung der Strafen.⁹⁵ Im anthropologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts etabliert sich die Rede von den Charaktereigenschaften,

89 | Ebd., S. 116-117.

90 | Vgl. ebd., S. 119. »Die Strafe ist nicht nach dem Verbrechen, sondern nach seiner möglichen Wiederholung zu bemessen.« Ebd., S. 118.

91 | Ebd., S. 117.

92 | Vgl. ebd., S. 117, S. 120ff.

93 | Ebd., S. 123.

94 | Ebd., S. 126.

95 | Ebd. Foucault verweist ausdrücklich darauf, dass mit der Thematisierung der inneren Natur des Täters der Ort in der Strafpraxis bezeichnet ist, »an dem später

die eine physiognomische Relation zwischen der Physis (Schädelform, Hirn, Erbgut, Rassetypus) und der Psyche (moralische Qualitäten, Kulturstufe, Pathologien) des Menschen im Allgemeinen und des Kriminellen im besonderen geltend machen. Im Begriff des Rückfalls sieht Foucault erste konkrete Ansätze der »anthropologischen Individualisierung«, sofern sich in ihm nicht der Urheber einer Tat, sondern sein »zuinnerst verbrecherischer Charakter offenbart.«⁹⁶ Hinter der Humanisierung und Milderung der Strafen findet man daher den »politischen Plan« einer kalkulierten Ökonomie der Strafreform wieder, der sich nicht in erster Linie auf den Körper, sondern auf die Seele bezieht – auf die Seele »als Korrelat einer Machttechnik.«⁹⁷ Mit ihm verbindet sich die Organisation präventiver Maßnahmen und eine Objektivierung des Täters als Feind der Gesellschaft, »der ein wildes Stück Natur in sich trägt« – ein »Wahnsinniger«, »Kranker« und bald auch ein »Anormaler««. In beiden Fällen konstatiert Foucault einen Macht-Wissen-Komplex, eine Ergänzung der »Machtbeziehung [...] durch eine Erkenntnisbeziehung«, was dazu führt, dass weder die Macht negativ als Verbot noch die Wissenschaft als außerhalb der Macht befindliche Einrichtung zu begreifen ist.⁹⁸ »Die Prozesse der Vergegenständlichung entwickeln sich in den Taktiken und Verfahren der Macht selbst.«⁹⁹

IV.

Mit dem nicht zuletzt diskursiv abgestützten Wandel im Strafvollzug verbindet sich die Ablösung vom Modell der Souveränität – und damit gleichzeitig die Ablösung von einem negativen Machtverständnis. Foucault erläutert die neuartig moderne Situation der Strafgesellschaft mithilfe eines Modells der produktiven Macht, »Leben zu machen«, die sich in der institutionell situierten Anreizung zum Diskurs und zur Identitätsbildung manifestiert. Zwischen dem *Willen zum Wissen* und *Überwachen*

die kasuistische Jurisprudenz durch das psychologische Wissen abgelöst werden sollte.« Ebd., S. 127.

96 | Vgl. ebd., S. 128.

97 | Vgl. ebd., S. 129.

98 | Ebd., S. 130.

99 | Ebd.

und Strafen existieren sehr enge Bezüge, da sowohl für die Ausprägung des Sexualitätsdispositivs als auch für die veränderte Strafpraxis die anthropologisch grundierten Wissenschaften der Pädagogik und Psychologie (seit dem Ende des 18. Jahrhunderts) von besonderem Gewicht sind. War dort die Rede von neuartig perversen, degenerierten oder entarteten, rasenanthropologisch minderwertigen Identitäten, so spielte hier die neuartige Identität des Kriminellen, seine biologisch-kulturelle Charakterbeschaffenheit die zentrale Rolle.

Die einigermassen diffus und komplex verstreuten Machtmechanismen, die an die Stelle der klassischen Hierarchien treten, prozessieren nicht wild proliferativ. Nach Foucault bilden sie Dispositive, die sich durch Machtkonzentrationen (mit hegemonialen Effekten) auszeichnen. Die moderne Gesellschaft sucht die »Wirkungen und Ausweitungen [...] wieder in den Formen des Rechts zu codieren.«¹⁰⁰ Im Hinblick auf die *Ordnung der Dinge* könnte man sagen, dass es der anthropologische Diskurs ist, der eine entsprechend reduzierte und kanalisierte Form des Macht Denkens repräsentiert. Nicht nur gibt es charakteristische Identitäten (Rasse, Geschlecht, krank-gesund, alt-jung, Dispositionen und Mentalitäten), die innerhalb dieses Diskurses als mittlere Identitäten zwischen dem allgemeinen und dem individuell-besonderen Menschen zu stehen kommen. Es werden in ihm auch Hierarchien erneuert, indem unterschiedliche Idealvorstellungen des Menschseins (gesund, erwachsen, weiß, männlich, heterosexuell, christlich, fortschrittlich, leistungsstark) tradiert werden.

Aktuell lässt sich im Kontext der Lebenswissenschaften eine Revitalisierung anthropologischer Denkgewohnheiten beobachten. Eine von Foucault im Zusammenhang seiner Rassismus-Thesen entwickelte kritische Analyse bezieht sich darauf, die *charakteristische Fragmentierung* des Kontinuums »Leben« herauszuarbeiten, welche in der anthropologischen Antwort auf die Problemstellungen der angewandten Ethik steckt. Ab wann ist der Mensch kein Mensch mehr, an welcher Stelle wird er zur Gefahr für sich selbst? Und mit dieser Frage verbindet sich die Aufgabe, anthropologische Zusammenhänge sichtbar zu machen, die die Wirklichkeitsmacht des Lebens, seine gegenwärtige Ökonomisierung, mitstrukturieren. Vielleicht kann man sagen, dass die von Foucault herausgestellten Momente der »Lebensmacht«, die permanente Optimierung

100 | Foucault, *Der Wille zum Wissen*, a.a.O., S. 132.

und Normalisierung des Lebens, in eine anthropologische Relation gebracht werden können. Anders gesagt: die Normalisierung übernimmt (und verschiebt) das in der *Ordnung der Dinge* herausgearbeitete Verfahren der (anthropologischen) Stabilisierung der instabilen epistemischen Situation der Moderne.¹⁰¹ Es wäre normal, *besser* als andere sein zu wollen – und es wäre normal, schöner oder auch gesünder zu *werden*, auch reicher, berühmter und überhaupt leistungsstärker. Es ist dann normal, in einer Zukunft zu leben, die immer besser zu werden *verspricht*. Vor allem aber ist es normal, normal zu sein; ebenso wie es menschlich ist, ein Mensch zu sein. In diesem Sinne sind die Angebote eines besseren Lebens solche, die man normalerweise nicht ausschlägt oder auch nicht ausschlagen kann, darf oder soll.

Begreift man diesen dynamischen Normalismus als ein »Diskurs- und Dispositiv-Netz«, dessen Funktion darin besteht, den Fortschritt zu regulieren (etwa im Sinn der »dynamischen Stabilisierung« von H. Rosa) – so lässt sich im Kontext der von Foucault so genannten »Biomacht« zeigen, welche tragende Rolle das anthropologische Wissen in ihrer *Machttechnologie* spielt.¹⁰² Im Gebrauch sozialstatistischer Verfahren können *Normalitätsgrade und Normalitätsgrenzen* inhaltlich bestimmt werden, indem anthropologische Differenzierungen namhaft gemacht werden – z.B. bei der Definition von »Risikogruppen«. Das heißt, dass die binäre Logik (normal/a(b)normal) auf charakteristische Identitäten menschlichen Lebens (Mann oder Frau, erwachsen oder Kind, gesund oder krank) angewandt wird, selbst wenn die Grenzen als solche flexibel gehandhabt werden. Die vererbungsbiologisch und degenerationstheoretisch fundierte populationsstatistische Perspektive der Eugenik signalisiert beispielsweise nicht allein Abweichungen von einem Durchschnitts- bzw. Sollwert, sondern gleichzeitig das »Risiko von Denormalisierungen« und die mögliche »homöostatische Adjustierung« – wobei die Normalnorm (etwa das »Erbgut«

101 | Die Normalisierungsnormen sind nicht unbedingt mit den Ergebnissen von Reduplikationsmechanismen identisch. Mit Kant gesprochen steht den empirischen Charakterbestimmungen immer ein reiner Charakter (Person, Gattung, moralische Natur des Menschen) als Ideal gegenüber, auch wenn dieses Ideal mit einem entsprechend privilegierten empirischen Charakter zusammengedacht wird: z.B. der weiße, männliche, erwachsene, gesunde, christlich erzogene Europäer.

102 | Vgl. Jürgen Link, *Versuch über den Normalismus* [1997], Opladen 1999, S. 341-343.

eines Menschen) an einem biologisch oder anders definierten Charaktertypus (früher z.B. ein Rassetypus) festgemacht werden kann.¹⁰³ Hier kann auf die normativen Implikationen normalistischer Normen aufmerksam gemacht werden, die diesen nicht von Rechts wegen, aber in vielen Fällen faktisch zukommen.

Gemessen an etablierten, diskursiv und machtförmig konstituierten Individualisierungen, ist heute die Normalisierungsunfähigkeit *das* Merkmal eines Bevölkerungsanteils, der der anthropologischen Diskriminierungslogik zum Opfer fällt. Abnormal ist, wer an bestimmten Grundfähigkeiten oder Grundeigenschaften des Menschseins nicht partizipiert. Das lässt sich altersspezifisch, geschlechterspezifisch, leistungsspezifisch, kulturspezifisch oder körper- und krankheitsspezifisch (auch Klasse, Rasse, sexuelle Ausrichtung spielen noch eine enorme Rolle) konkretisieren – im Raster der anthropologischen Charakteristik. Auch wird der Ausschluss internalisiert: Ein verfehmter Teil steckt in uns, der unfähig ist, sich zu normalisieren, das heißt schöner, gesünder und erfolgreicher zu werden. Anhand eines Entwicklungsmodells wird die Annäherung an ein Idealbild des ganzen Menschen messbar, das sich an einer Verbesserung des Gattungsebens – z.B. auf dem Weg einer intensiveren informations- und kommunikationstechnologischen Vernetzung aller mit allen – orientiert. Es liegt in der Logik dieses Gedankens, das Individuum als eine biologische Ressource für die Lebensverlängerung eines anderen aufzufassen. Utopisch grell rückt die kontinuierliche Verbesserung der Erbanlagen ins Licht bzw. die Gewebezüchtung mittels körpereigener Stammzellenlinien: So entsteht *ein Leben*, das sich mit Hilfe von Versicherungs- und Prognosetechniken von den Risiken, Defekten und Krankheitsanlagen zu lösen beginnt, die ein endliches Wesen stigmatisieren. Hieraus erklärt sich, dass auch der »transhumanistische« Traum vom perfekten, technisch aufgerüsteten Menschen einer anthropologischen Logik folgt, die auf den ganzen, ideal verklärten Menschen abzielt.

Menschenformen

Unterschiedliche Menschenunterscheidungen

(Foucault, Weininger)

Walter Seitter

Für Foucault bildeten Menschenunterscheidungen mit entsprechenden Sonderbehandlungen, die ungefähr im 17. Jahrhundert einsetzten, jahrzehntelang ein Hauptthema. Ich möchte seine Thesen mit einer ganz anderen, nämlich mit der Unterscheidungstheorie konfrontieren, die im Jahre 1903 mit einem rasch berühmt gewordenen Buch in die Welt gesetzt worden ist: *Geschlecht und Charakter* von Otto Weininger.

Foucault hat seine Untersuchungen 1954 mit *Maladie mentale et personnalité* eingeleitet, 1961 in *Wahnsinn und Gesellschaft* den ersten Schub einer pauschalen Ausscheidung analysiert und in den folgenden Jahren differenzierendere Unterscheidungsaktionen dargestellt. Die Menschen, die vom absolutistischen Staat als Gelegenheit ergriffen wurden, seine spezifischen Machtformen zu erproben, bildeten nicht unbedingt bereits bestehende Gruppierungen etwa ständischer oder konfessioneller Art. Es waren vielmehr individuelle Merkmale oder Schicksale, allerdings massenhaft vorkommende, die solche Menschen »auszeichneten«: unerwünschte Verhaltensweisen, hartnäckige Unfähigkeiten; irgendwie unerträgliche, oder wie man heute sagen würde: »unmögliche« Fälle.

In den Siebzigerjahren hat Foucault die Objekte der neuzeitlichen Menschausscheidungen mit zwei eher abstrakten Eigenschaftswörtern zusammengefasst: »Infame«, »Anormale«. Die erste Bezeichnung stammt aus der Sphäre des Rechts und verweist auf Ehrverlust oder Verfemung; die zweite entstammt dem Bereich der Medizin, vertieft jedoch das mit Krankheit Gemeinte in den Charakter oder in die Konstitution der Person.

Mit den »infamen Menschen« meint Foucault die kleinen Existenzen, die von der eigenen Familie oder der näheren Umgebung der Polizei gemeldet worden sind, mit den flehentlichen Bitten, die unerträglichen Personen mögen aus dem Verkehr gezogen werden, um fortan für immer ungesagt und ungesehen zu bleiben. Die Königlichen Siegelbriefe waren dazu da, die betroffenen Individuen in sogenannten Hospizen oder Spitälern festzusetzen.¹ In manchen dieser Bittschreiben taucht der Ausdruck »Infamie« in seiner dramatischen Bedeutung auf: Als die Schande und Schmach, die von jenen Personen über ihre Umgebung gebracht worden sei. Infamie als konträrer Gegenpol zur »Fama«. Das Wort weist also einen Weg in eine andere Sphäre und diesem Weg ist Foucault nachgegangen.

Die Glorie habe ihren angestammten Sitz in den politischen Systemen, die Foucault mit dem Begriff der »Souveränität« charakterisiert. Die Zeremonien wie auch die Legenden und die Geschichtsschreibung sind dazu da, den Ruhm zu verbreiten und weiterzutragen, der die Kontinuität der Herrschaft bis auf Rom oder Troja zurückführt und für alle Zukunft sicherstellen soll. In der von Georges Dumézil erforschten Trifunktionalität sind der Krieg wie auch die Fruchtbarkeit (Ökonomie) der Souveränität untergeordnet, die sich selber überordnet, indem sie ihren Ruf unentwegt aufbaut und ausbaut.²

Im westeuropäischen Spätmittelalter habe die zeremoniell und literarisch gepflegte Kontinuität der Herrschaften stärkere Risse bekommen. Epidemien, soziale Unruhen, Kirchenkrise wurden in apokalyptischen Verkündigungen ausgerufen, welche den alten Gegensatz zwischen Rom und Jerusalem wiederbelebten: »römische« Autoritäten wie ungerechte Fürsten wurden mit »Babylon« gleichgesetzt. Die Bibel wurde zu einer Waffe des Elends und des Aufstands – und zwar nicht nur für die einfachen Leute (wie früher für die Sklaven).³

1 | Siehe Michel Foucault: *Das Leben der infamen Menschen*, Berlin 2001. Eine umfangreiche Dokumentation über die Praxis der Siegelbriefe findet sich in: A. Farge, M. Foucault (Hg.): *Familiäre Konflikte: Die »Lettres de cache« aus den Archiven der Bastille im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1989.

2 | Siehe *Tumult Schriften zur Verkehrswissenschaft 18, 1993: Georges Dumézil – Historiker, Seher*.

3 | Siehe Michel Foucault: *»Il faut défendre la société«*. Cours au Collège de France [1976], Paris 1997, S. 62f. Den Kampf zwischen »Rom« und »Judäa« hat

In England und Frankreich wurden revolutionäre bzw. antimonarchische Bewegungen von Publizisten unterstützt, die eine »Gegen-Geschichte« artikulierten und propagierten.⁴ Auf der Seite der Puritaner, der »Leveller« betätigten sich John Lilburne und Edward Coke.⁵ In Frankreich waren es die Monarchiekritiker François Hotman, Joachim d'Estaing, Henri de Boulainvilliers, später dann revolutionäre Schriftsteller wie der Abbé Sieyes oder Filippo Michele Buonarroti.⁶ Sie schrieben die Geschichte ihrer Länder total um, sie zerbrachen die große Kontinuität, die angeblich seit Rom Europa bestimmt hatte. Von der antiken Expansion Roms, über die vielfachen Völkerwanderungen bis zur Normannischen Eroberung sahen sie mannigfache Überwältigungen einander folgen, in denen Herrscher zu Beherrschten wurden und umgekehrt und immer wieder – bis hin zum Ist-Zustand ihrer Gegenwart, der wiederum nach einer Umkehrung der Machtverhältnisse ruft.

Die jeweils herrschenden wie auch die jeweils unterworfenen Bevölkerungsgruppen wurden in jenen Schriften als jeweils eigene »Nationen« oder auch »Rassen« bezeichnet. Daher spricht Foucault von »Glorie und Infamie« der Rassen – womit die beiden polaren Begriffe wieder zusammengefunden haben und die Infamie auf die Ebene der großen Politik gehoben ist, mit der sie ja durch die Fama verbunden ist.⁷

Aber hat die Verfemung und Ausschaltung störender oder unbrauchbarer kleiner Leute durch Siegelbriefe des französischen Königs und entsprechende Polizeimaßnahmen irgend etwas mit den kriegerischen Gesellschafts-Spaltungen zu tun, die von monarchomachischen Publizisten nacherzählt beziehungsweise herbeigeredet worden sind?

Zumindest der negative Zusammenhang ist Tatsache geworden, indem die Praxis der Königlichen Siegelbriefe mit der Revolution ein Ende gefunden hat. Kann man so weit gehen, zu sagen, dass mit der

Nietzsche in seiner Genealogie-Schrift auf der Seite von »Rom« wieder aufgenommen; siehe Friedrich Nietzsche: »Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift«, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 5, München 1980, S. 285ff.

4 | Siehe Foucault, *Il faut défendre*, a.a.O., S. 61.

5 | Siehe ebd., S. 43.

6 | Siehe ebd., S. 43, S. 104ff., S. 112ff.

7 | Siehe ebd., S. 73.

Revolution – endlich – die bürgerlichen Schichten an die Macht gekommen sind, welche die Leidtragenden der Siegelbriefe gewesen waren? Einerseits ja – andererseits waren es ja die Leute selber gewesen, die sich damit unliebsame Kinder, Ehegatten, Nachbarn vom Hals geschafft hatten. Die Spaltung der Gesellschaft war ja situativ durch die Familien, durch die Nachbarschaften, durch die Städte durchgegangen: Mikropolitische Gesellschaftskrieg – beinahe wie der sogenannte »Krieg aller gegen alle«, der von Hobbes theoretisch konstruierte »Naturzustand«, der allerdings laut Foucault doch nicht als Krieg gedacht ist, sondern als ein Zustand gegenseitiger und allgegenwärtiger Bedrohung, Angst und Vorsichtsmaßnahmen. Hobbes selber nennt als Beispiel das »Verhältnis« zwischen Eigentümern und Dieben, wobei sich diese ja gerade nicht kriegerisch deklarieren.⁸ Würde man die Eigentümer mit dem berühmten Satz von Proudhon – »Eigentum ist Diebstahl« – markieren, dann wäre das Verhältnis nicht mehr ganz so asymmetrisch.

Mir ist nicht bekannt, ob die Siegelbriefe tatsächlich rein situativ funktionierten – als Reaktionen auf familiäre oder nachbarschaftliche Unerträglichkeiten, oder ob es auf der Ebene der polizeilichen Entscheidungsträger Kategorien gab, Suchbegriffe, mit denen man die Entscheidungen irgendwie begründete – formelle Begründungen wie in Gerichtsverfahren, wo Straftatbestände vorliegen müssen, gab es eher nicht. Die Polizeiverfahren verliefen eher unbürokratisch – also mit wenig Schriftaufwand von offizieller Seite.⁹

An dieser Stelle mache ich ein geographisches Ausweichmanöver. Denn die Frage, wie ein Staat, der ein ordentlicher Staat zu werden sich bemüht, mit unbrauchbaren oder störenden Bevölkerungsteilen umgeht, stellte sich im 17. Jahrhundert ja nicht nur in Frankreich. Wie in England ging man auch in den deutschen Ländern seit dem 16. Jahrhundert gegen Landstreicher und Bettler vor und richtete Arbeits-, Zucht- und Armenhäuser ein, um solche Leute von der Straße wegzubringen, vielleicht sogar um sie zu »bessern«. 1693 gründete Kaiser Leopold in Wien das Große Armenhaus, in dem ungefähr 1500 Individuen Platz fanden, auch

8 | Siehe ebd., S. 77ff.

9 | Foucault spricht allerdings den obskuren Schriftstücken, welche jene Fälle festhielten, zurecht dramatische Wucht zu; siehe Foucault, *Leben der infamen Menschen*, a.a.O., S. 13ff. Durch ihre Aufdeckung hat er ihnen eine sekundäre und relativ prominente Wirksamkeit verliehen.

mit Zwangseinweisungen. Es war nicht die einzige Einrichtung dieser Art in der Stadt; ihr Name verschweigt allerdings die Gemischttheit ihrer Bevölkerung.¹⁰

Wenige Jahrzehnte vor dem genannten Datum war der merkantilistische Ökonom Johann Joachim Becher in Wien als Berater des Kaisers tätig gewesen. Er gründete da ein Werkhaus, das sich durch hohe technologische Ambitionen auszeichnete; insofern berührt es nicht direkt die hier thematisierte Menschenbehandlung.¹¹

Im Jahre 1669 hatte Becher in einem umfangreichen Werk seine Lehre zum »Aufnehmen« eines Landes, also zum Aufbau der Wirtschaft, vorgelegt und darin spielt auch die Pädagogik eine tragende Rolle, denn nur sie kann – wenn überhaupt – dem Hauptmangel abhelfen, der die gedeihliche Wirtschaftsentwicklung eines Landes verhindert. Und diesen Mangel definiert Becher ganz drastisch um nicht zu sagen essenzialistisch so, dass viele Menschen zwar dem Anschein nach und erst recht ihrem Anspruch nach Menschen sind – doch in Wirklichkeit fehle es weit. So vor allem bei den Kindern und daher die Wichtigkeit der »Auffziehung der Jugend: dass sie Kinder zu Menschen mache und auß dem Stand der Bestialität bringe«. ¹² Und als zweite Problemgruppe gelten ihm die Frauen: »dass schier dz Weiber-Volck den meisten Lastern unterworfen ist und von den unvernünftigen Tieren gar wenig differiren. Dieweil ihnen Weißheit und Verstand fehlet, der sie erst zu Menschen machen ... soll.« ¹³ Es bedürfe der »Anthropogogia«, damit »die Leute zu Menschen werden«, heißt es bei ihm an einer anderen Stelle.¹⁴

10 | Siehe Gerhard Fischer (Hg.), *Die Blumen des Bösen. Eine Geschichte der Armut in Wien, Prag, Budapest und Triest in den Jahren 1693 bis 1873*, Wien 1994, S. 98ff.

11 | Siehe Hans-Joachim Spengler, »Johann Joachim Becher und seine Idee mit dem Werkhaus in Wien«, in: *J.J. Becher und die Gegenwart. Hans-Joachim Spengler zum 70. Geburtstag*, Speyer 2014, S. 63ff.

12 | Johann Joachim Becher, *Moral Discurs. Von den eigentlichen Ursachen des Glücks und Unglücks...*, Frankfurt a.M. 1669, S. 22.

13 | Ebd., S. 36.

14 | Siehe Walter Seitter: *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*. Mit einem Vorwort des Autors zur Neuausgabe 2012 und einem Essay von Friedrich Balke: *Tychonta, Zustöße. Walter Seitters surrealistische Entgründung der Politik und ihrer Wissenschaft*, Weilerswist 2012, S. 124.

Dass diese harten Aussagen ernst gemeint sind und sich von der Kultur des Mittelalters oder der Renaissance entfernen, erhellt daraus, dass Becher seine schärfsten Angriffe den Adelligen vorbehält, wenn sie ihren Kindern nur Reiten und Jagen beibringen, so dass diese »nichts von einem Menschen haben als die menschliche Gestalt das ist sie seynd adeliche Bestien«. ¹⁵

Mit dem Satz »Ein Kind ist kein Mensch« hatte Blaise Pascal die Aussagen Bechers indirekt in die Episteme des klassischen Zeitalters hineingerückt. ¹⁶ Bei Becher haben sie zwei zusätzliche Nuancen: die Forderung, den ausgesagten Sachverhalt durch Erziehung zu überwinden; sowie die Schlussfolgerung, wenn er mangels entsprechender Erziehung nicht aufgehoben werde, sei das Ergebnis ein Monster: eine Menschengestalt ohne Menschenwesen und im Falle der Adeligkeit womöglich eine »Bestie« mit Macht. ¹⁷

Frauen und Adelige werden von ihm unter den Verdacht der »Bestialität« gestellt, weil sie vielfach bei einer schwierigen Aufgabe versagen: aus Kindern, die keine Menschen sind, Menschen zu machen – welches Versagen gerade sogenannte »Bestien« vermehrt. Insofern konstituieren sie innerhalb der Bevölkerung eine niedrigere Unterart, die entweder bloß als nutzlos abgetan werden könnte (aber was heißt »abgetan«?) oder ein Hindernis für den Aufbau des Staates darstellt und folglich als gefährlich und feindlich angesehen werden muss.

Politisch ist Becher sicherlich anders zu verorten als die aristokratischen Monarchomachen seiner Zeit. Dennoch lassen seine Erklärungen an die späteren Folgewirkungen der Monarchomachen denken: nämlich »dass sich in der Gesellschaft ein binärer Bruch auftut: nicht der

15 | Becher, *Moral Discurs*, a.a.O., S. 36f.

16 | Blaise Pascal, *Discours sur les passions de l'amour* [1653], Paris 2012.

17 | Auf einer weiteren wirtschaftspolitischen Linie betätigte sich Becher auch als Goldmacher und wollte mit einem »Immerwährenden Sandbergwerk« aus Donausand Gold gewinnen. Mit wenig Erfolg, weil er nicht zur Kenntnis nahm, dies könne nur insofern gelingen, als sich im Sand bereits Gold befindet. Er unterlag hier derselben Transsubstanziations-Illusion wie beim »Menschenmachen«; siehe Claus Priesner, Karin Figala: *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München 1998, S. 75ff.

Zusammenprall zweier äußerer Rassen, sondern die Verdoppelung einer einzigen Rasse in eine Über- und in eine Unterrasse«. ¹⁸

Wohlgemerkt, den Begriff »Rasse« gibt es bei Becher nicht. Aber seine Unterscheidung zwischen Leuten, die Menschen sind, und solchen, die keine sind, trifft sich mit den extremsten Tendenzen der modernen Rassismen.

Die Rede von Kindern, Frauen, »Bestien« führt bereits in den Bereich der Naturgeschichte, moderner gesagt, auf die Ebene von festen Dispositionen, deren unerwünschte, möglicherweise unerträgliche Varianten mit dem modernen Begriff »anormal« etikettiert werden. Foucault hat sich diesem Begriff auf mehreren Wegen angenähert.

Einmal auf einer eher religionsgeschichtlichen oder aber kirchengeschichtlichen Spur, die vom 17. Jahrhundert mit der Besessenheit durch Dämonen zu religiösen Verzückungen in französischen Klöstern des 18. Jahrhunderts und dann im 19. Jahrhundert zu den Kindern mit Marienerscheinungen führt, die noch heute zum geistlichen Guthaben der katholischen Kirche gehören. ¹⁹ Alle diese Phänomene hatten bestimmte – aber sehr unterschiedliche – erotische Nuancen; Medizin und Kirche stritten sich um die Beurteilungskompetenz.

Eine andere Spur zum Begriff des Anormalen führt durch das Feld der Strafjustiz. Foucault hat schon in *Überwachen und Strafen* ausgeführt, dass mit den Reformen, die am Ende des 18. Jahrhunderts in Gang kamen, der Bestrafung sich ein neues Objekt untergeschoben hat: sie hatte nicht mehr der Straftat eine ähnlich aggressive Tat entgegensetzen sondern den Täter in den Blick und in die Behandlung zu übernehmen. Der Täter wird als ein ganz individueller Delinquent identifiziert, der weniger durch seine Tat als vielmehr durch sein gesamtes Leben definiert wird. ²⁰ Und wenn die Haftstrafe den Delinquenten nicht so sehr bestrafen als vielmehr »heilen« soll, so muss sie ihn doch allein durch ihr prozedurales Dispositiv auf seine individuelle Disposition festlegen. ²¹

18 | Foucault, *Leben der infamen Menschen*, a.a.O., S. 52.

19 | Siehe Michel Foucault: *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris 1999, S. 189ff.

20 | Siehe Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1976, S. 322.

21 | Ebd., S. 356.

Ein spezielles Mittel zur Transmutation des Täters zum Delinquenten waren seit dem frühen 19. Jahrhundert die bei Irrenärzten in Auftrag gegebenen gerichtsmedizinischen Gutachten, welche über die Zurechnungsfähigkeit der Angeklagten zu befinden hatten. Doch die Zielrichtung dieser offiziellen Personenbeschreibungen verschob sich zur Feststellung eines »Zustandes«, der nicht nur die Tat im Augenblick ihres Stattfindens zu einer zurechenbaren oder unzurechenbaren qualifiziert, sondern den Täter als Persönlichkeit dauerhaft qualifiziert oder disqualifiziert. Die Gutachten sprachen von »Instinktdelirium« oder »unwiderstehlichem Instinkt«. ²² Vor allem aber gingen sie biographisch vor und stiegen in die Kindheit des Angeklagten zurück, die vom Zeitpunkt der Tat weit entfernt war. Foucault spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sogar die Disziplin der Gutachter sich faktisch veränderte: aus »Irrenärzten« wurden über »Nervenärzte« endlich »Psychiater« und damit »Psychologen«. ²³

Der Angelpunkt der Psychiatisierung des Angeklagten war dessen Kindheit – nicht mehr eine bestimmte Krankheit, etwa Geisteskrankheit, sondern die Kindheit als ein genereller Schwächezustand, von dem aus die Psychiatrie zu einer normativen Wissenschaft von den normalen und den anormalen Dispositionen werden konnte. Das Kind nicht mehr als glatter Nicht-Mensch, sondern nur noch als die »Erwachsenen-Falle«. ²⁴

Der gegenwärtige Zustand des Angeklagten wurde mit seiner vermuteten Kindheit analogisiert und von seiner konkreten Tat aus weniger medizinisch als vielmehr moralisch-politisch beurteilt: Dem Täter wird die Disposition zu dieser Tat als ein »Zustand« bescheinigt, der als »anormal« bezeichnet wird, weil ja die Tat gegen die Regeln des Zusammenlebens verstoßen hat. Auf diese Weise steigt der Psychiater unversehens in die Rolle des Richters auf, obwohl er ja nur sein medizinisches Fachwissen einbringen sollte. Im späten 19. Jahrhundert hat sich die Gutachter-tätigkeit auch der Vererbungs- bzw. Degenerationstheorie bedient und so

22 | Siehe Foucault, *Les anormaux*, a.a.O., S. 15ff., S. 145.

23 | Siehe ebd., S. 148f.; siehe auch S. 15f., S. 142, S. 242f.

24 | Siehe ebd., S. 284ff. Seit dem späten 18. Jahrhundert galt das Kind auf der Ebene der Sexualverhalten als verdächtig: das »masturbierende Kind« als weit verbreitete »kleine Anomalie« im Unterschied zur spektakulären Anomalie des Monsters. Siehe ebd., S. 51ff., S. 217ff., S. 309ff.

nicht nur ihre Wissenschaftlichkeit gesteigert sondern ihre Urteilssprüche verschärft, weil auf zukünftige Generationen ausgeweitet.²⁵

Aufgrund solcher den Gutachtern zugewachsenen Kompetenz erklärt Foucault, dass die Psychiatrie des späten 19. Jahrhunderts in Absetzung vom traditionellen oder »ethnischen Rassismus« einen »neuen Rassismus, einen Neo-Rassismus« entwickelt habe: einen »internen Rassismus«, der sich gegen die Individuen der eigenen Gesellschaft richtet, die ihren »Zustand« oder ihr Stigma weitervererben könnten, und vor denen eben diese Gesellschaft geschützt werden müsse.²⁶

MILIEUWECHSEL (IN KLAMMERN FRAGEZEICHEN)

Der 1880 in Wien geborene Otto Weininger promovierte im Jahr 1902 mit einer philosophischen Dissertation, die 1903 in erweiterter Form unter dem Titel *Geschlecht und Charakter* als Buch erschien.²⁷ Kurz darauf beging er Selbstmord in Beethovens »Sterbehaus«. Das Buch fand große Resonanz – weniger bei Philosophen, mehr bei Literaten.

Es nimmt sich als Thema das Verhältnis der Geschlechter vor und gliedert sich in einen ersten »biologisch-psychologischen« und in einen »psychologisch-philosophischen« Teil. Damit folgt Weininger einer damals dominierenden Verteilung der Disziplinen, in der die Naturwissenschaften als Basis galten, die Psychologie eine Art Leitwissenschaft war und die Philosophie eine eventuell dazukommende Ergänzung.²⁸

25 | Siehe ebd., S. 291ff.

26 | Siehe ebd., S. 299ff.

27 | Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, München 1980.

28 | Bis ins späte 19. Jahrhundert hielt man in Österreich die Philosophie eher für überflüssig, daher wurde der Positivismus als »Minimal-Philosophie« wichtig für den Anfang der Philosophie in diesem Land. Zum erkenntnistheoretischen Profil von Weininger siehe Per Leo, *Der Wille zum Wesen. Weltanschauungskultur, charakterologisches Denken und Judenfeindschaft in Deutschland 1890-1940*, Berlin 2013, S. 307ff.

Weininger selber hat im Jahr 1902 zur Philosophie gefunden, in einer Art von »Bekehrung«.²⁹

Im ersten Teil »Die sexuelle Mannigfaltigkeit« entwickelt Weininger unter Heranziehung älterer und neuerer naturwissenschaftlicher Thesen die Auffassung, dass in jedem Individuum beide sexuelle Pole, der männliche und der weibliche, anzutreffen sind. Diese These der »Bisexualität alles Lebenden« bezieht sich wohlgerne auf die sexuelle Identität und nicht wie im heutigen Sprachgebrauch auf die sexuelle Orientierung. Demzufolge kommen Mann und Weib in Reinform gar nicht vor – sondern »unzählige Abstufungen zwischen Mann und Weib, »sexuelle Zwischenformen«.³⁰ »Mann und Weib sind wie zwei Substanzen, die in verschiedenem Mischungsverhältnis [...] auf die lebenden Individuen verteilt sind.«³¹ Ehrlich gesagt, habe ich mir nicht das Wissen verschafft, um beurteilen zu können, wie die heutige Wissenschaft dazu steht. Ich glaube aber sagen zu können, dass diese These ganz und gar dem heutigen liberalen und politisch korrekten Zeitgeist entspricht: in jedem Individuum finden sich sowohl männliche wie weibliche »Anteile«.³²

Die verschiedenen Mischungsverhältnisse zwischen M und W (so Weiningers Formelsprache) ergeben die jeweilige »sexuelle Charakteristik« des Individuums, die den gesamten Organismus, sogar jede Zelle prägt – aber nicht völlig gleichmäßig und außerdem schwankt sie auch zeitlich.³³ Der Körper ist total und mikroskopisch »durchsexualisiert«. Dass er beide Geschlechtscharaktere enthält, steigert einerseits die sexuelle Imprägnierung – verwirrt aber grundsätzlich die sexuelle Eindeutigkeit. Möglicherweise ist sogar die soziale, auch juristische Zurechnung des Individuums zu einem der beiden Geschlechter nicht ganz so gewiss, wie sie zu sein behauptet.³⁴ Die Reihung der Geschlechtsmerkmale von

29 | Siehe Jacques Le Rider, *Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*, Wien, München 1985, S. 197. Der Zwanzigjährige hatte sich noch zu einem »Sozialpositivismus« bekannt; siehe ebd., S. 29.

30 | Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 8f.

31 | Ebd., S. 10.

32 | Weininger erwähnt auch antike Bezeichnungen für diese Bisexualität: Hermaphrodit, Androgyn, Arsenothelys. Siehe ebd., S. 13.

33 | Siehe ebd., S. 16ff., S. 64ff.

34 | Siehe ebd., S. 28f.

den primordialen über die primären bis zu den quartären geht bis zu unterschiedlichen kulturellen Verhaltensweisen, sexuellen Präferenzen und psychischen Dispositionen.³⁵

Die deutlichsten Hinweise auf die individuelle sexuelle Charakteristik sieht Weininger in der körperlichen Ausprägung sogenannter typischer männlicher oder weiblicher Merkmale: kantige Formen, geringer Haarwuchs einerseits, anmutige Weichheit und reiches Kopfhair andererseits;³⁶ und komplementär dazu in der sexuellen Anziehung, welche dem Gesetz einer quantitativen Ergänzung folge: Ein sehr männlicher Mann verlangt nach einer sehr weiblichen Frau (und umgekehrt); das Gesetz zielt auf eine »Ergänzung« mit dem Ergebnis: ganz M + ganz W.³⁷ Die Summenbildung kann sich aus unterschiedlichen Teilmengen zusammensetzen.

Mit der Korrespondenz zwischen physischen, psychischen und geistigen Eigenschaften eröffnet sich die Möglichkeit der »Charakterologie«, welche auf eine »individualisierende Beschreibung aller Menschen« hinauswill.³⁸ Weininger verbindet damit die Forderung nach verstärkter Individualisierung der Erziehung, die die Kinder nicht allzu rasch in Knaben und Mädchen trennen sollte.³⁹ Als theoretischen Grundsatz seiner Charakterologie hebt Weininger – gegen Hume und Mach – die Unterscheidung »zwischen simultaner und succedaner Kausalität« hervor und die Wichtigkeit der ersteren für die Erklärung von Unterschieden »im Ruhenden«. ⁴⁰ Die »strukturelle« Verknüpfung von somatischen, psychischen und intellektuellen Merkmalen geht natürlich sehr weit.

35 | Siehe ebd., S. 18f., S. 31ff.

36 | Siehe ebd., S. 82ff.

37 | Siehe ebd., S. 34ff.

38 | Ebd., S. 63ff.

39 | Siehe ebd., S. 29.; S. 69ff.

40 | Siehe ebd., S. 74. Das »regelmäßige Zusammensein einzelner Züge in einem Komplex« müsse man nicht »durch die metaphysische Annahme einer Substanz« erklären; anstatt »nach dem Warum« zu forschen, könne man beispielshalber fragen: »Wodurch unterscheiden sich Katzen- und Hundeliebhaber *noch*?« Ebd., S. 75. Hier spricht der Positivist, der das Spektrum der Kausalitäten erweitern möchte.

Dies verdeutlicht sich mit der Einbeziehung der politischen Problemstellungen »Frauenfrage« und »Emanzipation«, die Weininger auf zwei Linien verteilt: die feministische Bewegung seiner Zeit tut er im wesentlichen als bloße »Agitation« und »Unsinn« ab, weil die meisten Frauen dank ihrer Konstitution, das heißt dank ihrem hohen W-Anteil zu geistigen Leistungen weder fähig noch wirklich danach begierig sind.⁴¹ Tatsächlich sieht er darin aber doch mehr: nämlich ein Anzeichen dafür, dass mit den Frauen überwiegend geistlose Wesen die Kultur der Gegenwart bestimmen.

Woher aber weiß Weininger von den Qualitäten der Frauen? Weil es historische Beispiele realer Emanzipation von Frauen gibt: »große Leistungen von Frauen«, »mit einem gewissen Recht berühmte und geistig irgendwie hervorragende Frauen«, eine »Liste weiblicher Berühmtheiten«, die von Sappho bis zur Zeitgenossin Helena Petrowna Blavatsky reicht.⁴² Diese Liste zeige, dass nur ein bestimmter Frauentyp, nämlich der stark männlich geprägte sich tatsächlich zu geistigen Leistungen aufschwingen könne. Weiningers Schlussfolgerung zu den emanzipierten Frauen: »Nur der Mann in ihnen ist es, der sich emanzipieren will.«⁴³

Weininger skizziert eine kulturhistorische Statistik der Frauen, die auf verschiedenen Gebieten der Kunst und des Geisteslebens tätig geworden sind und beruft sich dabei auch auf ein von Darwin anvisiertes vergleichendes »Verzeichnis der bedeutendsten Männer und Frauen auf dem Gebiete der Dichtkunst, Malerei, Bildhauerei, Musik, Geschichte, Naturwissenschaft und Philosophie.«⁴⁴ Und er kommt zum Ergebnis, »dass keine einzige unter allen Frauen der Geistesgeschichte auch nur mit männlichen Genien fünften und sechsten Ranges [...] wie Rückert [...], van Dyck [...], Schleiermacher [...] in concreto wahrhaft verglichen werden kann.«⁴⁵

Mit dieser kulturhistorischen Methode (?) liefert sich Weininger bereits den entscheidenden Befund, man könnte sagen die Symptomdiagnose für seine Charakterologie, das Symptom der einen Seite ist die »Geniefähigkeit« der Frauen, fast aller Frauen sowie der weibischen Männer,

41 | Siehe ebd., S. 87.

42 | Ebd., S. 80ff.

43 | Ebd., S. 84.

44 | Ebd., S. 88.

45 | Ebd., S. 85.

für die Weininger dann einen Volksnamen nennen wird. Die Frauen, die ihre Leistungsfähigkeit ihrem »Feingehalte« an Männlichkeit verdanken, sind von den protagonistischen Genies wie etwa Michelangelo, Beethoven, Wagner geradezu unendlich weit entfernt.⁴⁶

Weiningers Symptomfeststellung bei den Frauen zielt zunächst nicht auf irgendeine grobe Defizienz, auf etwas Anormales oder Krankhaftes sondern nur auf weit verbreitete Unberühmtheit – »Infamie« im wörtlichsten und durchaus harmlosen Sinn. Ruhmlosigkeit, die durch einige Fälle von geringer Berühmtheit nicht wirklich kompensiert wird. Sie entnimmt ihr Kriterium der Hochkulturbegeisterung um Richard Wagner herum, die Weininger in Wien sowohl von seinem Vater wie auch von Houston Stewart Chamberlain übernehmen konnte.

Der Geniekult, der hier das voll akzeptierte Milieu für »Ruhm« bildet, wurde dann etwa zwei Jahrzehnte später von einem anderen jungen Wiener Philosophen, Edgar Zilsel, historisch und kritisch untersucht.⁴⁷ Zilsel unterscheidet einen älteren auf die Antike zurückgehenden Begriff von »Genius«, der mit »Seele« gleichgesetzt wird, und einen neueren, der von der Renaissance-Kunst herkommt und einen elitären Persönlichkeits-Begriff suggeriert und damit die »Geniereligion« begründet.

Am Anfang des zweiten Teils seines Buches erörtert Weininger die Frage, ob die atomistische Psychologie von Hume, Mach, Avenarius, welche die Seele in viele Empfindungen zerteilt, die wahre ist. Oder ob es ein »einheitliches und einfaches Sein im Menschen«, eine Psyche gibt.⁴⁸ Er plädiert grundsätzlich für die zweite Möglichkeit, da er nun eine Wendung weg vom Positivismus und hin zu einer gewissen Metaphysik, zu einer platonischen und kantischen, wie er sagt, einschlägt. Die philosophische Psychologie, die eine Psyche anerkenne, gelte allerdings nur für M. Für W bleibt die atomistische Psychologie gültig.

46 | Ebd., S. 88. Die Rede vom »Feingehalt« entnimmt Weininger dem Schmuck- und Münzwesen und ich beziehe sie zurück auf Johann Joachim Bechers Versuch, aus Sand Gold zu machen. Bei Weininger geht es um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, aus Frauen Genies zu machen.

47 | Siehe Edgar Zilsel, *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung* [1918], Frankfurt a.M. 1990, S. 138ff.; siehe ders., *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen 1926.

48 | Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 100ff.

Auch auf einer anderen Ebene plädiert Weininger nun gegen die Mannigfaltigkeit. Die Vielfalt der sexuellen Zwischenstufen (die mir ein post-modernes Theorem zu sein scheint) wird nun zurückgestellt zugunsten der klassischen These: »[A]m Ende ist der Mensch doch nur eines von beiden, entweder Mann oder Weib«. ⁴⁹ Waren die beiden sexuellen Pole gemäß dem ersten Theorem in jedem Individuum konjunktiv, also in der Form »sowohl als auch« verteilt, so sind sie nach der anderen These disjunktiv, also »entweder–oder« zugeteilt. In gewissem Sinn nimmt also Weininger eine zweifache Sexualisierung des Menschen an, die ihn noch dazu total durchdringt. Die zweite Sexualisierung, die disjunktive, erweist sich als die stärkere – sie überlagert und überherrscht die erste.

Diese sexuelle Disjunktivierung ist nun so stark, dass sie die vorher erwähnte Vereinheitlichung, die Durchsetzung einer Wesenseinheit derart kanalisiert, dass diese Wesenseinheit, die jeglichem Menschenwesen zukommt, sexuell einseitig zugeteilt wird. Die disjunktiv geteilte Sexualität übernimmt die Regie, die Logistik, die Zuteilung der Wesenseinheit: ihre einseitige Monopolisierung durch M sowie die totale Beraubung von W. Womit das Wesen außer Kraft gesetzt wird. ⁵⁰

Die Wesenseinheit bleibt dem »bedeutenden« Menschen vorbehalten und das kann nur ein Mensch mit der sexuellen Charakteristik »Mann« sein. Sie wird einem solchen Menschen nicht »immer schon« gegeben sein, das »Ich« kann ihm in einem »Ich-Ereignis« zufallen, er kann es »Seele« nennen oder »Genius«. ⁵¹ An dieser Stelle gerät Weininger auf eine Spur, die ihn von dem modernen und elitären Genie-Begriff doch abbringt, auf die antikische Spur »von der Seele des Menschen als dem

49 | Ebd., S. 98.

50 | Weiningers komplexe Operation läuft darauf hinaus, dass die Akzidenzien-Dimension der Sexualität derart substanzialisiert wird, dass sie die Wesenheit des Menschen verdrängt. Was Foucault um 1976-1977 am modernen Sexualitätsdispositiv ironisch glossiert hat, nämlich die Feier des Geschlechts *als* Wahrheit des Menschen, geht in eine ähnliche Richtung; siehe Michel Foucault, »Ein Spiel um die Psychoanalyse«, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Macht*, Berlin 1978, S. 150.

51 | Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 214ff. Siehe Daniel Eckert, »Der Narzissmus des metaphysischen Subjekts: Marginalien zu Otto Weiningers Subjekttheorie«, in: J. Le Rider und N. Leser (Hg.), *Otto Weininger. Werk und Wirkung*, Wien 1984, S. 158ff.

Mikrokosmos«. ⁵² Weininger sagt es selber, dass die Idee von der Seele »hier bis jetzt als bloß für das Genie gültig« behauptet worden sei, von Platon, Aristoteles bis Leibniz »aber vom Menschen überhaupt als das eigentliche Wesen desselben.« ⁵³ »Dem neueren Denken seit Leibnizens Tode« schein sie »ganz abhanden gekommen.« ⁵⁴ Damit hat Weininger zwanzig Jahre vor Zilsel seinen eigenen Genie-Begriff vor dem Hintergrund des antiken relativiert.

Weininger ist sich der Inkongruenz wohl bewusst und löst sie mit Aussagen wie »Alle Menschen sind genial, und kein Mensch ist genial.« ⁵⁵ »Jedes Wort ist von *einem* Menschen zuerst geschaffen worden, von einem Menschen, der über dem Durchschnitt stand [...].« ⁵⁶ »Die meisten Genies sind also unbekannt geblieben.« ⁵⁷ »Was als Mensch-Sein [...] in jedem Menschen [...] der Möglichkeit nach ist, das lebt im genialen Menschen [...] in voller Entfaltung.« ⁵⁸ Mit diesen Formulierungen wird die Spannung zwischen Universalismus und empirischen Abschwächungen in der Schwebe gehalten.

Doch die Wucht der Sexualisierung (in der von ihm theoretisierten Form) sowie das moderne Genie-Verständnis verführen Weininger dazu, das Mensch-Sein nach dem Schema M oder W zuzuteilen – und da geht W leer aus:

Das Weib »hat keine Logik« ⁵⁹, »[d]as absolute Weib hat kein Ich.« ⁶⁰ »W muß absolut ungenial veranlagt sein.« ⁶¹ »Genielosigkeit des Weibes [...]. [...] Seelenlosigkeit des Weibes« ⁶². »Das Weib hat keinen Eifer für die Wahrheit.« ⁶³ »Ich behaupte nicht, dass die Frau böse, antimoralisch ist;

52 | Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 222.

53 | Ebd.

54 | Ebd.

55 | Ebd.

56 | Ebd., S. 175.

57 | Ebd., S. 176.

58 | Ebd., S. 224.

59 | Ebd., S. 191.

60 | Ebd., S. 240.

61 | Ebd., S. 241.

62 | Ebd., S. 243.

63 | Ebd., S. 249f.

ich behaupte, dass sie vielmehr böse gar nie sein kann; sie ist nur amoralisch, gemein.«⁶⁴

»Die organische, ich möchte, wenn es gestattet wäre, am liebsten sagen: die ontologische Verlogenheit des Weibes«⁶⁵ – womit die moralische Disqualifizierung auf einer Ebene begründet wird, die anderswo als die »ontologische« ausgewiesen wird: die »Gegenüberstellung von Form und Materie« – mit der Korrelierung von Materie und Frau.⁶⁶ »Alle Qualitäten der Frau hängen an ihrem Nicht-Sein, an ihrer Wesenlosigkeit.« »Die Frauen haben keine Existenz und keine Essenz, sie sind nicht, sie sind nichts. Man ist Mann oder man ist Weib, je nach dem ob man wer ist oder nicht.«⁶⁷

Gegen Ende seines Buches schiebt Weininger ein Kapitel über das Judentum ein. Zwar betont er, er handle nicht von einer Rasse oder einer Religion, sondern von einer »psychischen Konstitution«.⁶⁸ Aber er schließt sich sogleich an den aktuellen Antisemitismus an, zuvörderst an den Antisemitismus der Juden, der beweise, dass »niemand, der ihn kennt, den Juden als liebenswert empfindet«.⁶⁹

64 | Ebd., S. 254.

65 | Ebd., S. 356.

66 | Siehe ebd., S. 241f, S. 392f. Weininger beruft sich darauf, dass Aristoteles in seiner Zeugungslehre dem Mann die Weitergabe der Form, der Frau die Lieferung der Materie zuweist. Da jedoch Aristoteles der Frau selber die Zusammensetzung aus Materie *und* Form überhaupt nicht abspricht, würde Weiningers Erwartung, man werde schließlich um die »Aristotelische Anthropologie« nicht herumkommen, sich eher gegen seine defizitäre Theorie wenden.

67 | Ebd., S. 383. Le Rider vermutet zurecht, dass sich der Psychoanalytiker Jacques Lacan mit seiner Frauen-Theorie (in *Seminar XX: Encore*) in der Nähe Otto Weiningers aufhält; siehe Jacques Le Rider, *Der Fall Otto Weininger*, a.a.O., S. 180ff.

68 | Siehe Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 406ff. Entsprechend könnte man – wie Per Leo das tut – seinen Antisemitismus, ebenso wie denjenigen Nietzsches, einen »psychologischen« nennen. Richtigerweise wendet sich Per Leo gegen die einfache Rede von Nietzsche als einem »Philosemiten«, der sich auch Le Rider anschließt; siehe Per Leo, *Der Wille zum Wesen*, a.a.O., S. 365ff. und Le Rider, *Der Fall Otto Weininger*, a.a.O., S. 191.

69 | Weininger, *Geschlecht und Charakter*, a.a.O., S. 407.

Weininger schaltet den Juden qualitativ mit dem Weib gleich: auch ihm fehle die Persönlichkeit, die Würde, der Eigenwert, die Seele und das Unsterblichkeitsbedürfnis.⁷⁰ Dem Juden fehlen Glauben und Religiosität, doch sieht Weininger für ihn eine immerhin praktikable Chance der Erlösung aus seinem Zustand: durch einen Religionsstifter, der das Judentum neuerlich überwindet, und zwar in Richtung Christentum.⁷¹

Die massiven und pauschalen Defizienz-Erklärungen gegen die Frauen (und Juden) kennzeichnen diese als »Anormale« in extremsten Radikalisierungen: als Apsychische, als Apneumatische, Ananthropische, als Unwesen, Nichtexistente. Diese Anormalen-Erklärungen (auf deren nähere Hintergründe hier nicht eingegangen worden ist) haben zweifellos etwas Gigantisches und Bizarres (und letztlich Suizidäres). Was aber nichts daran ändert, dass sie Übersteigerungen von »normalen« Vorgängen sind: dass jemand jemanden als anormal ansieht.

Handelt es sich bei Weiningers Theorie-Aktion um eine spezielle Zuspitzung von »internem Rassismus«, den Foucault sozusagen bürokratisch von der Psychiatrie herkommen sah?⁷² Auch wenn sich Weininger gegen jede soziale oder rechtliche Schlechterstellung von Frauen oder Juden ausspricht, setzt er mit seiner Theorie-Tat, ich würde sagen Theorie-Gewalttat, äußerst aggressiv auf eine »Überwindung« sowohl des »Weibes« wie des »Juden«. Es handelt sich wohl um einen *zweifachen* »internen Rassismus..]«, der als scharfe ja verzweifelnde Kulturkritik auftritt und seine anthropologisch-ontologische Entgleisung kaum verdeckt.⁷³

70 | Siehe ebd., S. 411ff.

71 | Siehe ebd., S. 441. In einer komplizierten Zusatzkonstruktion deutet Weininger auch für die Frau eine mögliche Emanzipation an – die vom Mann ausgehen müsste.

72 | Jacques Le Rider weist darauf hin, dass der »jüdische Selbsthaß« ein verbreitetes und vielfach thematisiertes Phänomen war; siehe Jacques Le Rider, *Der Fall Weininger*, a.a.O., S. 203ff.

73 | Zur antimodernistischen, antimaterialistischen Kulturkritik zur Zeit der vorletzten Jahrhundertwende siehe ebd., S. 195f.

Die Form der Macht

Immanenz und Kritik

Martin Saar

EINLEITUNG: MACHT NACH FOUCAULT

Mehr als 40 Jahre nach Foucaults Machtanalyse und seinem berühmtesten Buch zur Macht sind Bilanzen und Überprüfungen der in *Überwachen und Strafen* vorgeschlagenen Grundbegriffe und theoretischen Werkzeuge angebracht und sinnvoll. Im Folgenden soll ein Motiv, das in diesem Buch eine zentrale Rolle spielt, knapp rekonstruiert und diskutiert werden, das zu Recht berühmt ist und das die politischen und philosophischen Bezugnahmen auf die Arbeit von Foucault geprägt hat wie nur wenige andere. Es ist die Frage nach der Reichweite und der Form der Macht, von der Foucault spricht und von der er andere, frühere Formen der Macht abgrenzt. Die historisch neue Form der Macht bleibt, so die historische These, anders als die frühere, dem Körper und der Seele des Menschen nicht äußerlich, sondern geht »ins Innere« selbst über.¹

Die Macht, deren Analyse Foucault vorschlägt, ist konstitutiv; sie zu beschreiben und zu kritisieren, bezieht sich auf etwas Wesentliches und Internes an und in sozialen Beziehungen, nicht auf etwas, was ihnen zukommen kann oder nicht. Diese Art, den Sitz oder den Ort der Macht zu beschreiben, war seinerzeit revolutionär gegenüber den »klassischen« Machttheorien, und der sozialtheoretische Streit um ihre Implikationen

1 | Michel Foucault, »Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über« (1977), in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M. 2004, Bd. 3, Nr. 306, S. 298-309.

dauert zu Recht an.² Dass sie weitgehende methodische und politische Implikationen hat, ist offensichtlich: Denn diese innere – moderne, neue – Macht zu analysieren oder zu kritisieren oder ihr etwas entgegenzusetzen ist schwierig, vielleicht sogar unmöglich, da das, was man der Macht entgegenzusetzen könnte – in den klassischen Machttheorien etwa: Freiheit, Handlungsfähigkeit, Subjektivität – in der neuen Beschreibung als von der Macht selbst durchdrungen oder sogar hervorgebracht erscheint.

Dieser Hinweis auf diese Komplexität der Macht und auf die Unmöglichkeit einfacher Entgegensetzungen unter modernen Verhältnissen war von Beginn an und ist bis heute für viele der Kern von Foucaults Vermächtnis für eine kritisch-politische Analyse und Kritik von Machtverhältnissen, auch wo dies die theoretische und praktische Möglichkeit von Veränderung und Befreiung enorm verkompliziert. Denn die Macht, die in uns, ja, die wir selber sind, lässt sich nun einmal nicht auf eine einfache oder direkte Weise bekämpfen oder transformieren.

Im Folgenden soll eine Lesart dieses Problems oder dieses machtanalytischen Topos vorgeschlagen werden, die einerseits diesen systematischen Vorschlag auf- und ernstnimmt, andererseits in den Konsequenzen zumindest in der Akzentuierung von der hier kurz angeführten üblichen Darstellung in Form einer Theorie der vielen Machtformen abweicht. Die These vom konstitutiven, internen oder immanenten Charakter moderner, oder, in Foucaults historischer Zuspitzung: postsouveräner Macht ist – in diesem anderen Verständnis – mehrdeutig und ihre historistische Lesart ist nur eine unter mehreren. Sie ist ebenso eine These über die Unausweichlichkeit wie über die partielle Verwindbarkeit von Macht ganz allgemein, da in diesem Verständnis die Macht nichts – für das Subjekt – Anderes, Fremdes und Heterogenes ist, sondern es aus der Macht selbst

2 | Dass sich Macht »nie in den Händen gewisser Leute« befindet, argumentiert Foucault in großer Ausführlichkeit in den ersten beiden Vorlesungen von *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-76*, hg. von Mauro Bertani, François Ewald, Alessandro Fontana, Frankfurt 2001, hier: S. 45. In ideengeschichtlicher Hinsicht überraschend sind die Parallelen mit Niklas Luhmann, »Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen«, in: *Zeitschrift für Politik* 16 (1969), S. 149-170.

kommt und hervorgebracht wird und es sie zugleich mithervorbringt. Dies schmälert nicht die schwierige Aufgabe, solche komplexen und intensiven Machtverhältnisse in all ihrer Heteronomie und in all ihren veränderlichen Formen beschreiben zu müssen. Aber es gibt Hinweise darauf, dass Foucault denkt, dass die jeweiligen Machtverhältnisse nicht die einzigen und nicht die letzten sind. Diese Perspektive ist nicht schon mit der Diagnose der jeweiligen Form, in der sie derzeit vorliegen, erreicht. Eine Machtanalytik nach Foucault wäre dann mehr als nur eine Deskription von Formen, in denen Macht auftauchen kann und in denen sie mehr oder weniger tief oder tiefgreifend ist. Es ist plausibler, davon auszugehen, dass Analyse und Kritik der Formen der Macht, und das heißt auch die theoretisch induzierte Transformation der Macht selbst, ganz generell intrinsisch zusammenhängen; und dass auch die Möglichkeit von Freiheit, Anders-Handeln und Gegen-Handeln-Können aus dem immanenten Charakter der Macht selbst, als eine ihrer Formen aus der Macht als solcher erwächst.

Dies herauszustellen und als praktische Option sichtbar zu machen, könnte man als ein Verfahren der Kritik kennzeichnen, die das Immanent-sein der Macht akzeptiert und aus ihr Schlüsse zieht; in einem anderen Sinne, als ihn die gegenwärtige sozialphilosophische Debatte um die Formen der Kritik verwendet, könnte man dies »immanente Kritik« nennen. Sie wird wesentlich informiert von der Idee, dass Macht immer in einer bestimmten Form herrscht oder dass diese sich ändern kann, aber sie geht darüber hinaus in der Präntention, selbst in das Spiel oder den Kampf der Machtformen einzugreifen.

1. MACHT

Am Ende seiner Vorlesungen über *Die Strafgesellschaft* im März 1973, aus denen *Überwachen und Strafen* in einer Vielzahl von Überarbeitungen und Modifikationen entstanden ist, schematisiert Foucault mit einer für ihn typischen Geste die Art von Machtkonzeption, die er in seiner Analyse der Strafinstitutionen bisher zur Anwendung gebracht hat, gegenüber den üblicheren Alternativen. Vier Schemata, von denen er sich »abgrenzen« will, nennt er: Das Schema der »Aneignung« der Macht, der »Lokalisierung« der Macht, der »Unterwerfung« (hier in enger Auseinandersetzung mit den marxistischen Geschichtsschreibungen im Sinne von: Unterwerfung

unter eine Produktionsweise) und das »Schema der Ideologie«. ³ Foucault weist diese vier Schemata rundum zurück: Macht »gehört« niemandem; sie besetzt keinen eindeutigen Ort oder ist nicht eindeutig bestimmten Institutionen allein zuzuordnen; sie ist mehr als die Durchsetzung eines bestimmten sozialen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisses; und sie fügt sich nicht der Alternative, dass sie soziale Ordnung entweder durch Gewalt oder ideologische Manipulation herstellt.

Stattdessen, auch dies skizziert Foucault hier nur für den spezifischen Kontext seines Forschungsgegenstandes, aber seine materialen Studien der 1970er Jahre haben dies vielfach illustriert, sollte Macht anders, entgrenzter und dezentrierter begriffen werden: als eine Frage der direkten und indirekten Führung und Verhaltensregulation ohne klares Zentrum, als Frage des effektiven, Verhalten und soziale Strukturen konstituierendes Wissens und als Problem der Bindung von Individuen an Verhaltensweisen, Gewohnheiten und Normen. ⁴ Diese – nach der historischen These: neue – Form disziplinärer Macht »wird über die Normalisierung, die Gewohnheit, die Disziplin ausgeübt«. ⁵ Diese Verschlingungen zwischen Macht und Wissen, Praxis und Norm in Subjekten der Disziplin, und dies ist Foucaults Schlusspointe in seiner Vorlesung, werden seit dem 18. Jahrhundert bewusst oder unbewusst in einem immer mächtiger werdenden Diskurs artikuliert, der sich für die Normen und ihre Expertise für zuständig erklärt (bzw. als solcher erst produziert wird), nämlich im »normalisierenden Diskurs der Humanwissenschaften«. ⁶

Mit diesen Bemerkungen ist die methodologische Metathese Foucaults aufgerufen, der zufolge sich nur in einem komplexen Bild vom Verhältnis von spezifischen Wissens-, Macht- und Selbstrelationen das eigentliche Wirken sozialer Kräfte beschreiben lässt: nämlich als ein zusammenhängender, aber nicht auf seine Elemente reduzierbarer Transformationsprozess, der epistemische Gegenstände, soziale Institutionen und Selbstbilder, Selbstverständnisse und Selbstpraktiken sich verändern

3 | Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973*, hg. von Bernard E. Harcourt, Berlin 2015, S. 310-321.

4 | Ebd., S. 322.

5 | Ebd., S. 326.

6 | Ebd., S. 326.

und aufeinander einstellen lässt.⁷ Macht ist in dieser Perspektive sowohl etwas, was geformt wird und eine spezifische Form annimmt, als auch etwas, was selbst formt, formiert, Formen ausprägt, nämlich Formen von Subjekten, des Wissens, des Sozialen.

Eine *société punitive* bzw. *société disciplinaire*, eine Straf- oder Disziplinargesellschaft ist eine, in der dies vermittels der »Disziplinen« und Techniken, Apparate und Normen der Disziplin geschieht, in der diese Medien und Strategien diszipliniertes Wissen, disziplinenaffine Sozialformen und Disziplinarsubjekte (in Form der Delinquenten) herstellen, zunächst begrenzt und lokal, dann aber zunehmend ausgreifend und sich in den gesamten Gesellschaftskörper hinein übersetzend. Das Bentham'sche »Panoptikon« ist dafür im hinteren Teil von *Überwachen und Strafen* das zentrale Denkbild und die grandiose Metapher geworden; hier in der Vorlesung von 1973 ist sie nur ein knappes und aus Zeitgründen nicht ausgeführtes Beispiel im Manuskript unter vielen.⁸

Die machttheoretische Lektion – Entlokalisierung, Dezentrierung und Relationierung mit Wissen und Selbst(verhalten) – ist folgenreich, da sie die Grammatik von Aussagen über Macht ändert: Macht kann nicht gehabt, nur ausgeübt werden; sie kann nicht festgestellt (oder lokalisiert), sondern nur in einem Feld beschrieben werden; sie kann nicht als Bestimmungs- bzw. Determinationsfaktor von Wissen und Subjektivität begriffen werden, sondern nur als ein Interaktionspol in einer komplexen Relation mit diesen. Macht muss so in ihrer jeweils gesellschaftsspezifischen Form gedacht werden und in ihrem prägenden Verhältnis zu den anderen Formen (des Selbst und des Wissens) erläutert werden.

Aus diesen Implikationen folgt, dass Macht nicht-klassisch, d.h. nicht als Herrschaft zu denken ist. Dass dies auf den zentralen Punkt hinausläuft, Macht »produktiv«, nicht »negativ« zu denken, ist die Zuspitzung, die Foucault hier schon vornimmt, in *Der Wille zum Wissen* dann ausführlich ausführt.⁹ Also kann jetzt die Rede davon sein, dass der den Disziplinen und Übungen unterworfenen Körper in ihnen als der gelehrige

7 | Vgl. für eine prägnante Darstellung am Fall der Wissensdimension Frieder Vogelmann, »Kraft, Widerständigkeit, Historizität. Überlegungen zu einer Genealogie der Wahrheit«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62:6 (2014), S. 1062-1086.

8 | Vgl. Foucault, *Die Strafgesellschaft*, S. 300f.

9 | Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Frankfurt a.M. 1977, S. 250.

und produktive Körper erst hervorgebracht wird; dass die »Macht das Wissen hervorbringt«, dass das Individuum eine »Realität [ist], die von den spezifischen Machttechnologien der ›Disziplin‹ produziert worden ist«, und dass die »Seele [...] existiert«. Denn »sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper«. ¹⁰

Die begriffliche Umstellung von Unterwerfung auf Produktion, von Determination auf Relation und von Zentrierung auf Diffusion hat nun eine besonders wichtige Konsequenz für das Bild von der Macht, das sich in Überschreibung des alten, klassischen, »souveränen« Bilds zeichnen lässt: Macht kann nun kein Verhältnis der Überordnung, eines eindeutigen Außen/Innen oder Oben/Unten mehr sein. Das »strategische« Bild von Macht ordnet Ebenen einander gleich, zieht vermeintlich starre Hierarchien ein und ordnet Elemente auf einer Ebene an. In diesem Bild ist die Wirkung von Macht nichts anderes als das Ordnen und Angeordnet-werden, das Ins-Verhältnis-Setzen von epistemischen, sozialen und subjektiven Dingen. ¹¹ Macht ist der Überbegriff für eine Vielzahl von Ordnungseffekten und die Bezeichnung für die Tatsache dieses Geordnet-seins. Sie ist »der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«, resümiert Foucault eine lange Kette von Bestimmungen der Macht, die diesen Singular in einen Plural von »Kraftverhältnissen« zurückübersetzt, weil – eine Zeile weiter – die »Möglichkeitsbedingung der Macht [...] in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind«, lokalisiert wird. ¹²

Aber wenn es in dieser Theorie so ist, dass die Möglichkeitsbedingungen der Macht die Vielfältigkeit der Kräfteverhältnisse sind, die ja nichts anderes sind als das, wofür der Name der Macht steht, ist die Macht nichts außer sich, und sie wirkt doch in dem, was sie nicht ist, nämlich dem Wissen, den Subjekten oder der Gesellschaft im Ganzen. Hier zeigt sich die Komplexität und Nicht-Klassizität von Foucaults Machtbild deutlich:

10 | Ebd., S. 39, S. 41f., S. 175, S. 250.

11 | Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (1976), Frankfurt a.M. 1979, S. 124, und Thomas Lemke, »Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus«, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, S. 259-274.

12 | Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 113f.

Macht denken bedeutet zwar, ganz in Übereinstimmung mit den klassischen Bestimmungen von *dynamis*, *potentia* oder *force* Wirkung oder Bestimmung zu denken, aber nun im Sinne einer inneren, hervorbringenden, immanenten Bestimmung oder Wirkung.¹³ Wenn die post-souveräne Macht etwas ist, was sich bestimmen und begreifen lässt, lässt sie sich nur als etwas im Inneren Wirkendes und Produzierendes, d.h. als etwas Konstitutives beschreiben. Machtausübung oder Machtwirkung ist ein Konstitutionsgeschehen und nichts, was jemand im strengen Sinne tut oder erwirken will, sondern etwas, was passiert und (durchaus funktional oder strategisch beschreibbare) Wirkungen zeitigt.¹⁴

Foucault selbst hat die historische Interpretation dieses Schemas im Sinne einer Abfolge von alter zu neuer, von souveräner zu disziplinärer Machtform später fast nonchalant revidiert und suggeriert, so, im Sinne einer Ablösung, sei es nie gemeint gewesen.¹⁵ Gegen diese Revision spricht die durch und durch historistische und epochalisierende Rhetorik, mit der der Kontrast zwischen »souveräner« und Disziplinarmacht inszeniert wird. Der Sache nach ist es auch richtig, in diesem Wechsel der Form des Sprechens über die Macht mehr als eine historische These über den Wechsel von Machtgestalten zu begreifen. Der semantische Wechsel ist nämlich auch Ergebnis einer genuin begrifflichen Revision dessen, was überhaupt als »Macht« bezeichnet wird und vor allem eine

13 | Vgl. ausführlich zu den begriffsgeschichtlichen Bezügen Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, München ²1990, und zum Stand der Debatte um die Geschichte der Machtbegriffe David Strecker, *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Weilerswist 2012.

14 | Diese Fragen stehen auch im Kontext der französischen Spinoza-Rezeption und ihrer Prägung durch Louis Althusser's Konzeption der strukturalen Kausalität; vgl. hierzu Warren Montag, »Althusser and Foucault: Apparatuses of Subjection«, in: ders., *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Durham/London 2013, S. 141-170.

15 | Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I)*. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, hg. von Michel Senellart, Frankfurt a.M. 2004, S. 22f. Eine bestechende anti-historistische Lektüre schlägt Jeffrey T. Nealon, *Foucault Beyond Foucault: Power and its Intensifications since 1984*, Stanford 2008, S. 24-53, vor.

tiefgreifende Revision dessen, was in diesem Zusammenhang Wirkung oder Bestimmung (oder Determination) bedeuten kann.¹⁶

Die moderne, postsouveräne Form der Macht, aber auch die Macht generell ist also, in diesem Bild, mit und nach Foucault verstanden, nicht irgendwo, von wo sie auf etwas anderes wirkt. Sie ist vielmehr *in* den Dingen, Verhältnissen, Relationen und Interaktionen, die sie prägt, strukturiert und ausmacht. In der Macht leben, aus ihr und von ihr leben, ist das Schicksal von Subjekten der modernen Gesellschaften, in denen das gilt, was Foucault über ihre Disziplinen und Übungen und Prüfungen sagt.

2. IMMANENZ

Der Internalitäts- und Produktivitätscharakter der Macht, den Foucault, wie eben gesehen, für die postsouveräne disziplinäre Form der Macht hervorhebt, ist zugleich ein systematisches Korrelat eines anderen Sprechens über die Macht. Er sagt etwas aus über Machtverhältnisse ganz generell, die nur unzureichend als Verhältnisse zwischen einander äußerlichen Größen beschrieben sind. Den Formen der Macht entsprechen Formen der Machttheorie, Weisen der Machtbeschreibung. Wenn Macht eingeht in epistemische, soziale und Selbst-Beziehungen, ist die Macht nichts diesen Äußeres und damit auch nicht deren Überwältigung und Überformung, sondern gerade etwas in ihrem Inneren, etwas sie Formendes. Dies hat Konsequenzen für die Art und Weise, wie man über das Verhältnis von Macht und Freiheit und ihre jeweiligen Formen nachdenken kann, und Foucault behandelt diese Frage in seinen Texten ab Mitte der 1970er Jahre relativ konsistent.

In dem berühmten Text *Subjekt und Macht* von 1982, geschrieben für ein größeres ausländisches Publikum, dessen Vertrautheit mit seinen historischen Arbeiten nicht vorauszusetzen ist, präsentiert Foucault die Frage nach Macht und Freiheit als die nach einem relativ klaren, eindeutig bestimmbareren Verhältnis und ohne historische Qualifizierung:

16 | Vgl. zu diesem Thema Pierre Macherey, »Für eine Naturgeschichte der Normen«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a.M. 1991, S. 171-192.

»Die Ausübung von Macht ist keine bloße Beziehung zwischen individuellen oder kollektiven »Partnern«, sondern eine Form handelnder Einwirkung auf andere. [Tatsächlich] sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf die anderen, sondern auf deren Handeln einwirkt.«¹⁷

Dieser Quasi-Definition folgen weitere Qualifizierungen:

»[Machtausübung] ist ein Ensemble von Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. Sie bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert, sie erweitert Handlungsmöglichkeiten oder schränkt sie ein, sie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen und im Grenzfall erzwingt oder verhindert sie Handeln, aber stets richtet sie sich auf handelnde Subjekte, insofern sie handeln oder handeln können. Sie ist auf Handeln gerichtetes Handeln. [...] Macht kann nur über »freie Subjekte« ausgeübt werden, insofern sie »frei« sind. [...] Macht und Freiheit schließen einander also nicht aus. [] In diesem Verhältnis ist die Freiheit Voraussetzung für die Macht (als Vorbedingung, insofern Freiheit vorhanden sein muss, damit Macht ausgeübt werden kann, und auch als dauerhafte Bedingung, denn wenn die Freiheit sich der über sie ausgeübten Macht entzöge, verschwände im selben Zug die Macht und müsste bei reinem Zwang oder schlichter Gewalt Zuflucht suchen). Aber zugleich muss die Freiheit sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen.«¹⁸

An diesen berühmten Passagen ist vieles interpretationsbedürftig: die scheinbar fraglose systematisch-begriffliche Vorgehensweise, die mit den eher historischen Thesen dieses Textes über die Historizität von Regierungsformen zumindest in Spannung stehen; die Anführungszeichen um das Wörtchen »frei«, oder die hier eher beiläufig getroffene Unterscheidung zwischen Freiheit und Zwang.¹⁹ Vordringlich scheint

17 | Michel Foucault, »Subjekt und Macht« (1982), in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Nr. 306, S. 269-294.

18 | Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 286.

19 | Vgl. zu diesen Fragen auch in interpretatorischer Hinsicht Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt a.M., New York 2005, S. 108-117, Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche*

aber auch hier die systematische Frage nach der Internalität der Macht. Macht braucht, benötigt, setzt voraus, dass es handelnde, handlungsfähige, dass es in diesem Sinne »freie« Subjekte gibt, da sie Einwirkung (»Handeln«) auf Verhalten oder Handlung ist. Dass Macht auf Subjekte bzw. deren Handeln wirkt, löscht deren Freiheit nicht aus, bricht sie nicht (wie Zwang), sondern bezieht sich auf sie, moduliert sie, wirkt auf sie ein, nicht von außen (wie Zwang), sondern aus der Nähe, aus einem Innenraum der Beeinflussung.

Diese Einflusswirkungen bleiben wirksam für das betroffene Handeln oder effektiv in dessen Modulierung. Sie bewirken etwas an dem, auf den sie wirken oder auf die, die selbst als Handelnde betroffen ist. Diese Wirkungen sind vermittelt oder verbunden mit dem, was der Handelnde oder die Akteurin selbst schon von sich aus tun. Nur deshalb kann die Anwesenheit oder das Wirken der Macht bedeuten, dass sie – wie oben im Zitat – »Anreize [bietet], verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert«. Was etwas anderes »erleichtert oder erschwert«, tut dies aus der Nähe, in einem gewissen Sinne von innen, nicht von außen; von außen wird höchstens erlaubt oder blockiert.²⁰

Ins ganz Abstrakte übersetzt heißt dies: Macht wirkt *auf* und *in die* Freiheit. In bestimmten Fällen wirkt sie *in der* Freiheit selbst, ist freiheitliches Handeln selbst ein Handeln in der Macht eines spezifischen Staatsverständnisses oder im Rahmen einer bestimmten politischen Rationalität. Diese hat eben – deshalb heißt sie »Liberalismus« – die Freiheit selbst zu ihrem Macht-Prinzip, d.h. zu ihrem Kriterium der Machtausübung, gemacht. Dass dies möglich (und kritisierbar) ist, liegt aber daran, dass schon generell »Macht und Freiheit [...] einander nicht aus[schließen]«. ²¹

und Foucault, Frankfurt a.M., New York 2007, S. 206-213, und Amy Allen, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York 2008, S. 22-44.

20 | Die hier leicht missverständliche Rede von »innen« an dieser oder gar vom »Innen« an einer späteren Stelle soll keine »Innerlichkeit« etwa im psychologischen Sinne suggerieren, sondern nur das »Innerhalb« eines konstitutiven Verhältnisses. Ich danke Anne Sauvagnargues und Marc Rölli, deren wichtige Arbeiten zur Immanenz bei Deleuze übrigens solche Redeweisen meiner Auffassung nach validieren, und einigen anderen Teilnehmer/innen der Wiener Tagung zu *Überwachen und Strafen* für das Insistieren auf diesem Punkt.

21 | Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 287.

Es ist von hier nur ein kleiner argumentativer Schritt zu behaupten, dass es »keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen« und keine Machtbeziehungen ohne Widerspenstigkeit oder ohne »Widerstand« geben kann.²² Denn das heißt nur, dass es, damit Wirkung herrschen kann, Wirkung auf etwas, dass es einen Gegenpol, der kein Außen ist, geben muss. Diese Widerspenstigkeit oder Widerständigkeit kommt nicht aus der Macht selbst, aber auch nicht von nirgendwo; sie stammt aus derselben Ebene von Kräften, auf denen Kräfte einander behindern oder befördern, erleichtern oder erschweren.

Diese Meditationen über Begriffsverhältnisse könnten verspielt wirken; sie haben aber handfeste politisch-theoretische und sogar praktische Konsequenzen. Aus ihnen folgt, dass eine Abschaffung der Macht kein politisches Ziel sein kann; dass die Anrufung des Werts der Freiheit keinen Schutz vor den Wirkungen der Macht bieten kann; und dass das politische Handeln selbst, auch wo es sich selbst unter bestimmte Ziele oder Intentionen stellt, nie außerhalb, sondern im Inneren von Machtbeziehungen oder Kräfteverhältnissen steht, zu denen die Strukturen, die es bekämpfen will, immer auch gehören. Eine Politik, die von solchen Prämissen ausgeht, kann keine totale »Befreiung« sein.²³

Es scheint mir sinnvoll, für solche Aussagen der internen Beziehung zwischen Macht und Norm, zwischen Macht und Freiheit und zwischen Macht und Gegenmacht (bzw. Widerstand) die philosophische Formel einer Immanenz der Macht zu verwenden, weil dies zunächst nichts anderes bezeichnet als Verhältnisse der Internalität der Macht in oder zu ihrem (vermeintlich) Anderen oder ihre interne Bezogenheit auf ihre Wirkung. Zueinandergehörig oder einander immanent sind hier die Pole eines Verhältnisses, das keinen völligen Ausschluss zulässt, sondern wechselseitige Konstitution impliziert. Diese strukturelle Bestimmung ist keine Frage der historisch spezifischen Form der Macht, wie es angeblich die historische Machtformenlehre nahelegt. Dieses Immanent-sein gilt für Macht schlechthin, auch wenn sie sich konkret ausprägt, in spezifischen Machtformen oder Machtbeziehungen verkörpert.

22 | Michel Foucault, »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit« (1984), in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Nr. 356, S. 875-902, hier: S. 889, S. 892.

23 | In diesem Sinne könnte man das politische-kritische Projekt Foucaults eine Ethik der Befreiung, aber nicht der Emanzipation nennen; zu Foucaults Skepsis bezüglich dieser Begriffe vgl. aber ebd., S. 880, und *Der Wille zum Wissen*, S. 190.

Der kritische Hinweis, selbst der Freiheit oder dem freien Subjekt sei die Macht nicht äußerlich, sondern immanent, die Macht mache sie aus und bringe sie hervor, könnte nun wie eine fast zynische desillusionierende Geste des Abzugs (oder der Leugnung) von eigentlicher Freiheit klingen. Auch dies scheint mir, vor dem Hintergrund dieser eher ontologischen Bestimmungen, nicht der Fall zu sein. Freiheit nicht jenseits der Macht, sondern im Verhältnis zur Macht, im Verhältnis zur auch sie konstituierenden Macht zu denken, d.h. das Verhältnis von Macht und Freiheit immanent zu verstehen und damit Freiheit als eine Form von Macht unter anderen und Freiheit vor dem Hintergrund eines Prinzips der Immanenz der Macht zu begreifen, heißt nur, sie anders zu denken als im klassischen Bild: nicht als Bruch, nicht als totale Spontaneität oder Selbstschöpfung, sondern lokalisiert, mit immer schon vorhandenen Kräften umgehend, sie umwendend, aber nicht überwindend. Denn wenn »es Machtbeziehungen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt«, und auch dies gilt *per definitionem*.²⁴ Damit besteht theoretisch und praktisch Platz, ja sogar die Notwendigkeit für Handeln, für »Ethik« im weitesten Sinn, die »reflektierte Praxis der Freiheit«.²⁵ Diese wird der Macht nicht völlig entgegen- und gegenüberstehen, sie wird aber in ihr als etwas, was nicht nur Macht, nicht nur Erwirktes ist, entstehen. Die als Immanenz der Macht beschriebene Relationalität ist mehrdeutig: Sie ernstzunehmen richtet sich gegen einen Triumphalismus einer absoluten Freiheit, die nichts als Unbestimmtheit, aber auch gegen einen Nihilismus einer absoluten Macht, die nichts als Effekte ihrer eigenen Mächtigkeit kennt.

3. KRITIK

Wenn solche Aussagen über Macht und die Immanenz der Macht sinnvoll sind, versteht sich von selbst, dass Foucault kein einfacher Kritiker der Macht im üblichen Sinne des Wortes sein kann.²⁶ Macht in diesem

24 | Foucault, »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«, S. 890.

25 | Ebd., S. 879.

26 | Zu Foucaults Kritikbegriff vgl. die klassischen Deutungsalternativen von Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. ²1989, und Judith Butler, »Was ist Kritik? Ein Essay über

konstitutiven produktiven Sinne einfach zurückweisen wäre eine sinnlose, ja widersprüchliche Geste. »Die Macht«, »Macht an sich« oder erst recht die »an sich böse Macht« gibt es nicht, und die Macht, die Körper, Subjektivität und soziale Beziehungen konstituiert (und auf eine bestimmte Weise konstituiert), lässt sich nicht einfach zurückweisen, weil damit das, was ist, als solches zurückgewiesen wäre – und nichts übrig bliebe. Nun erscheint es aber völlig offensichtlich, dass alle Übungen in Machtanalytik, die Foucault zeit seines Lebens unternommen hat, in einem anderen, aber seriösen Sinne Kritik der Macht waren, nämlich Zurückweisungen, Zergliederungen und Aufdeckungen spezifischer Arrangements von Macht, Hinweise auf die strukturierenden, prägenden, manche Möglichkeiten eröffnenden und andere schließenden Effekte von spezifischen Machtkonstellation oder Formen der Macht.

Interessanterweise sind Foucaults Erläuterungen dieser kritischen Stoßrichtung seiner Arbeit am deutlichsten in kleineren Texten und Arbeiten artikuliert, die werkbiographisch in die Zeit *nach* der Machtanalytik oder Genealogie (im engeren Sinne) fallen – obwohl dies ein Hinweis darauf sein könnte, wie wenig weit die uns liebgewonnenen Kategorisierungen und Werkeinteilungen tragen. Die Texte über Kritik und Aufklärung aus den frühen 1980er Jahren sind hier erneut am ergiebigsten, und einige der wichtigsten methodologischen Überlegungen stehen unter dem Schema negativ/positiv. Der Versuch, ein philosophisches »*êthos*« zu entwickeln, wird zunächst als »Zurückweisung« von bestimmten Elementen der Aufklärung und des Humanismus bestimmt und dann als eine alternative »Grenzhaltung«. ²⁷ Jenseits einer »Alternative des Draußen und des Drinnen« soll Kritik eine »Analyse der Grenzen und der Reflexion über sie sein«. ²⁸ Dies impliziert eine Reflexion über Notwendiges und Nichtnotwendiges (d.h. Kontingentes); diese »Grenzhaltung« muss

Foucaults Tugend«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), S. 249-265, und exemplarisch für neuere Perspektiven Jörg Bernardy, *Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*, Paderborn 2014: Fink.

27 | Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?« (1984), in: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Nr. 339, S. 687-707, hier: S. 699, S. 702.

28 | Ebd., S. 702.

somit zu einer »praktische[n] Kritik in der Form möglicher Überschreitung« führen.²⁹

Diese Überschreitung wird (mit Anspielung auf Nietzsche) weiter erläutert:

»Und diese Kritik wird in dem Sinne genealogisch sein, als sie nicht aus der Form dessen, was wir sind, ableiten wird, was zu tun oder zu erkennen unmöglich ist; sie wird vielmehr versuchen aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit heraus[zulösen], nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.«³⁰

Wie viele andere Leserinnen und Leser interpretiere ich diese Passagen als methodologische Nachgedanken und Nachträge Foucaults zu seiner eigenen Text- und Denkpraxis, einen Kommentar zu seinen eigenen »historischen Untersuchungen«, die immer wieder Ausschnitte, Hinsichten und Bausteine einer solchen »kritischen Ontologie unserer selbst« geliefert haben.³¹ Diese Ontologie war und ist »eine Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind« und insofern wir der Macht ausgesetzt und in der Macht und aus der Macht entstanden sind.³²

Spätestens hier verbinden sich die Motive aus den beiden vorangegangenen Abschnitten zur Macht und zur Immanenz. Wenn Macht in ihrer Konstitutivität und Immanenz dasjenige ist, was uns (und alles andere) ausmacht und hat so werden lassen, wie wir sind, kann die kritische Arbeit an uns selbst, die hier »kritische Ontologie« heißt, nichts anderes sein als Machtanalyse, Machtreflexion und Machtbeschreibung, die aber, in dem Maße in dem sie die Frage nach dem Nötigen und Nichtnötigen, d.h. der Freiheit und der Kontingenz stellt, Machtkritik ohne Überwindung, nichtzurückweisende Kritik der Macht sein wird.

Mit der Revision des Machtbegriffs hat also auch die Rede von der Kritik in der Formel von der Kritik der Macht ihre Bedeutung verändert.³³

29 | Ebd.

30 | Ebd., S. 702f.

31 | Ebd., S. 703.

32 | Ebd., S. 704.

33 | Vgl. hier ausführlicher Martin Saar, »Macht und Kritik«, in: Rainer Forst/Martin Hartmann/Rahel Jaeggi/ders. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M., S. 567-587.

Sie kann weder eine nostalgische Messung oder Vergleichung von Machtgestalten sein mit dem Verweis auf frühere, weniger tiefgreifende Formen, noch kann sie eine bloß beschreibende, neutrale Bilanzierung von Abfolgen sein. Sie wird die jeweilige, jeweils herrschende, unsere Form der Macht zu verstehen und einzuschätzen versuchen, sie kommt selbst aus dieser Form der Macht heraus und geht von innen über sie hinaus.

An dieser Stelle erscheint es mir sinnvoll, eine Mehrdeutigkeit der Terminologie dankbar aufzunehmen und den Methodentitel einer ›immanenten Kritik‹ – leicht verschoben zum etablierten Sprachgebrauch in der derzeitigen sozialphilosophischen Debatte um die Formen der Kritik und damit ironisch – für genau diese Übung in historischer oder kritischer Ontologie, dieses Abschreiten der Begrenzungen und Öffnungsmöglichkeiten gegenwärtiger Subjektivität zu verwenden. Üblicherweise wird diese Formel im methodologischen Sinne, meistens mit Blick auf Hegel, zur Bezeichnung einer Kritikweise verwendet, in der die Maßstäbe der Kritik selbst aus dem Objekt der Kritik stammen oder aus einer Interaktion mit ihm erwachsen.³⁴ Immanente Kritik »geht von gegebenen Kontexten und in der Sache liegenden Maßstäben aus, beruht dabei aber auf einem Verständnis davon, wie Normen in sozialen Praktiken wirksam sind«, sie »lokalisiert die Normativität sozialer Praktiken in den Vollzugsbedingungen dieser Praktiken selbst.«³⁵ Auch hier liegt eine philosophisch anspruchsvolle Immanenzbehauptung vor, allerdings eine zwischen Norm (der Beurteilung) und Vollzug (einer sozialen Praxis). Das, worauf sich diese Form immanenter Kritik bezieht, sind »in soziale Praktiken eingelagerte Normen.«³⁶ Kritik ist oder bleibt in diesem

34 | Vgl. zum Stand dieser Debatte Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a.M., New York 2009, und Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M., New York 2013.

35 | Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2013, S. 277.

36 | Ebd., S. 308. Nichts an dieser Beschreibung scheint mir die mit Verve vorgetragene Kritik an dieser Kritik nahezulegen, dass »ihre Normen keinerlei Transformation unterliegen« oder dass immanente Kritiker »immer schon Bescheid« wüssten (Armen Avanesian, »Kritische Legitimität. Ich kriegt die Krise«, in: ders., *Überschrift. Ethik des Wissens – Poetik der Existenz*, Berlin 2014, S. 24-46, hier: S. 31). Richtig dürfte aber sein, dass es in dieser Konzeption einen inneren

Kontext darin immanent, dass sie keine anderen Maßstäbe an die Praxis heranbringt als schon darin »eingelagerte«.

In einem ganz anderen Sinne ist die hier rekonstruierte Kritik der Macht, diese Kritik der immanenten Macht, eine immanente Kritik, eine Kritik, die nicht von außen kommt, die nicht extern ist. Dies liegt aber hier daran, dass ihr nicht die Normen, sondern die Macht selbst eingeschrieben, ja, dass die Kritik auch von der Macht selbst (mit)hervorgebracht ist, ohne dass sie dies kraftlos machen würde. Auch diese Kritik an der Macht, nicht der Lebensform, muss aus einem Innen, das keine Innerlichkeit, aber ein Binnenverhältnis ist, kommen, weil auch ihr Gegenstand, die Macht, innen ist, im Inneren des Subjekts der Kritik selbst liegt. Da das hier vorgestellte Machtdenken darauf insistiert, dass nicht nur Normen, sondern auch Macht konstitutiv ist für Subjektivität, Praktiken und soziale Strukturen, baut auch dieses Denken auf ein Binnen- oder Immanenzverhältnis. Aber diese Basis der Macht ist, wohl anders als die Normen, in sich ambivalent. Den Blick auf diese Macht zu ermöglichen entbirgt keine interne Werthaftigkeit oder immanente Normativität, sondern wesentliche Konflikthaftigkeit oder Dynamik, nämlich die Tatsache, dass das, was ist, Ausdruck von immer auch gegenläufigen Macht- oder Kräfteverhältnissen ist. Dieser Blick dynamisiert und problematisiert eher als er urteilt, seine kritische Kraft führt eher in eine Krise als aus einer heraus.

Die Problematisierung von Selbstverständnissen durch den Aufweis der immanenten Verwobenheit von Macht und Subjekt richtet sich also gegen unkritische, neutrale Beschreibungen dessen, was das Subjekt selbst, ohne die Macht, sein könnte. Darin ist sie Selbst-Kritik, Kritik des aus der Macht geborenen Selbst an sich selbst, die dieses Selbst ja nicht – ganz – zurückweisen kann, weil es selbst ihr Träger oder Medium ist.³⁷ Eine solche Kritik kann also nicht rein destruktiv sein, und sie kann auch ihren Gegenstand nicht ganz auf Distanz bringen, sie wird bei und in aller Kritik auch bejahend, erhaltend, affirmativ sein, nämlich eine Kritik, die ein Subjekt aktiv übt, das sich genau darin konstituiert

Zusammenhang zwischen Kritik und Legitimation gibt (vgl. ebd., S. 33), der einen methodischen Preis für eine so konstruierte Kritische Theorie hat.

37 | Vgl. ausführlicher Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 289-292.

und transformiert. Sie ist Kritik an einer Form der Macht, in der sich eine andere Form der Macht bildet.³⁸

Diese Beschreibungen machen aus Foucault keinen unkritischen, keinen affirmativen Denker.³⁹ Aber sie charakterisieren ihn als einen affirmativ-kritischen Denker, dessen Analyse zugleich Kritik und dessen Kritik zugleich Überschreitung, oder, anders gesagt, dessen Destruktionen zugleich Konstruktionen sind. Unkritisch wäre diese Position nur, wenn die ›Lösungen‹ des Machtproblems von irgendwoher kämen, aber nicht aus (der) Macht selbst. Sie kommen aber aus demselben Stoff, aus demselben Kraftfeld wie das, was sie bekämpfen, ersetzen, überschreiben. Die theoretische Einsicht in die Immanenz der Macht erfordert also das praktische Sich-Einlassen auf Immanenz, ein Immanent-bleiben der Kritik, um von dort aus, von innen heraus, die »Probe« auf ihre mögliche Überschreitung zu machen.⁴⁰ Aber dieser Schritt, die kritische Bewegung, kommt aus einem Innenraum. Sie ist ein Schritt heraus (aus bestehenden Formen) in ein Offenes (einer neuen Form), das kein ganz Anderes, sondern ein Anders-sein-Können des Selbst ist. Dieser Schritt und diese Geste sind radikal, aber keine Erfindungen oder Schöpfungen. Aber vielleicht genügt dies als Zielbestimmung kritischer Akte: nicht radikal neu, originell, ganz anders sein zu müssen – das wäre ohnehin Terror, sondern überhaupt anders, nicht ganz festgestellt sein können. Wer dies kann, ist zugleich bestimmt und Neubestimmbar, determiniert, aber auch frei, und dies nicht im leeren Raum, sondern mitten im Leben, mitten im Spiel der Kräfte und Formen, im Spiel der Macht und Gegen-Macht.

38 | Ein solches Bild einer nicht-denunzierenden Kritik zeichnet sich ab in der Nietzsche-Lektüre von Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* (1962), Hamburg 1991; vgl. hierzu Kathrin Thiele, *The Thought of Becoming: Gilles Deleuze's Poetics of Life*, Zürich/Berlin 2008.

39 | Vgl. dagegen Jan Rehmann, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004.

40 | Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 339.

Vom Macht-Wissen-Dispositiv zum Wahrheitsregime

Roberto Nigro

1. KÄMPFE, MACHTTECHNIKEN UND DIE GENEALOGIE DES KAPITALISMUS

Im Werk Foucaults entsteht die Frage nach der Machtanalyse in einer politisch besonders aktiven Phase zu Beginn der 1970er Jahre. In Frankreich lebt man in einer Zeit *nach* den Ereignissen vom Mai 68. Die Repression steht auf der Tagesordnung. Von 1966 bis 1968 hat Foucault in Tunesien gelebt und unterrichtet. Obwohl er den Mai 68 in Paris nicht direkt erfahren hat, lernt er die Revolten der tunesischen Studierenden kennen, die er als sehr radikal im Vergleich mit den französischen wahrnimmt. Er interessiert sich für die internationalen revolutionären Bewegungen, wie u.a. die *Black Panthers* in den USA. Foucault beteiligt sich auch selbst an den Kämpfen. Er ist Teil der politischen und sozialen Bewegungen, die die Geschichte der 1970er Jahre charakterisieren. Er schreibt für diese Bewegungen und entwickelt genealogische Analysen für zukünftige Kämpfe und kommende Bewegungen.

Seine theoretische Arbeit setzt die Problematisierung fort, die schon im Mittelpunkt seines ersten wichtigen Werks *Wahnsinn und Gesellschaft* stand: Es handelte sich dort unter anderem um das Thema der Einspernung (*enfermement*)¹, das Foucault im Hinblick auf die Frage der Gefängnisse aktualisiert. Die Verschiebung von den (meistens) epistemologischen Dimensionen seiner Analysen in den 1960er Jahren zu den

1 | Zu diesem Thema siehe in diesem Band den Beitrag von Gerhard Unterthurner, »Die Welt ist eine große Anstalt – Exklusionen in foucaultschen Geschichten des Strafens«.

politischen Fragen der 1970er Jahre soll nicht als eine Aktualisierung der Themen seiner Forschung unter soziologischem Gesichtspunkt interpretiert werden. Foucault ist in die politischen Ereignisse des Tages involviert. Dieses Engagement ist ein wichtiger Aspekt seiner Theoriebildung. Wie er sagt: »Ich habe versucht, Dinge zu tun, welche ein persönliches, physisches und reales Engagement voraussetzten und die Probleme in konkreten, präzisen, situativ definierten Begriffen stellten. Erst aus dieser Perspektive könnte man sich an die erforderlichen Analysen machen. Ich habe mit der Arbeit in der G.I.P. über die Probleme der Gefangenen versucht, eine Grunderfahrung zu machen.«² Das Thema der Grunderfahrung, aber auch der Grenzerfahrung, auf die er sich im Gespräch mit Duccio Trombadori viele Male bezieht, soll mit der neu entstehenden Funktion des Intellektuellen in Verbindung gesetzt werden. Foucault selbst entwickelt eine neue Funktion der Intellektuellen. Die Intellektuellen sind in spezifische Kämpfe involviert. Darüber hinaus haben die Kämpfe ihre Form und Darstellung geändert. Es handelt sich mehr und mehr um transversale Kämpfe, um mannigfaltige Kämpfe, die neue Konflikttherde und Widerstandspunkte herstellen. Seit den 1960er Jahren hat Foucault auf Themen wie die des Wahnsinns, der Gesundheit, des Körpers und der Sexualität insistiert. Aber erst nach dem Pariser Mai haben diese Themen ihre politische Relevanz erhalten. Die neue Hochkonjunktur zu Beginn der 1970er Jahre bringt diese Themen und Kämpfe ins Feld der politischen Fragen.

Zu Beginn der 1980er Jahre bemerkt Foucault, dass diese Kämpfe transversal, vielfältig, unmittelbar sind.³ Trotz dieser Heterogenität kann er in diesen Kämpfen einen Leitfaden erkennen: »Das Ziel der Kämpfe

2 | Michel Foucault, »Gespräch mit Duccio Trombadori«, in: ders., *Schriften*, Bd. IV 1980-1988, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 2005, S. 100. In Bezug auf die *Groupe d'information sur les prisons* (G.I.P.) siehe: *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, documents réunis et présentés par Philippe Artières, Laurent Quérou et Michelle Zancarini-Fournel, Éditions de l'IMEC 2003. Philippe Artières, Matthieu Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, Luttes, Programmes*, Paris 2007.

3 | Michel Foucault, »Subjekt und Macht« in: ders., *Schriften*, Bd. IV 1980-1988, a.a.O., S. 273.

sind die Auswirkungen der Macht als solche. Sie leisten Widerstand gegen alle Formen von Macht.«⁴ Diese Bemerkungen aus dem Jahr 1982 nehmen eine andere Bedeutung an, weil sich der Kontext seiner Analyse verändert hat. Die Pastoralmacht und die Frage nach der Regierung sind schon seit einigen Jahren zentrale Begriffe seiner Forschung. Deshalb insistiert Foucault in den 1980er Jahren auf Kämpfen, die den Status des Individuums in Frage stellen oder sich gegen die Formen der Objektivierung richten. Im Text *Subjekt und Macht* kehrt Foucault zu einem Gedanken zurück, der schon in seinen Überlegungen der 1970er Jahre wichtig war. Für ihn hat uns das 19. Jahrhundert gelehrt, was Ausbeutung ist, aber was Macht ist, weiß man vielleicht bis heute nicht. Zwar weiß man in etwa, wer ausbeutet, wohin der Profit fließt, durch wessen Hände er geht und wo er reinvestiert wird. Aber wer übt die Macht aus? Und wo wird sie ausgeübt?⁵

In *Subjekt und Macht* erweitert Foucault diesen Gedanken und bemerkt, dass der Kampf gegen die Unterwerfung der Subjektivität gegenwärtig immer größere Bedeutung gewinnt, »auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil. [...] Natürlich kann man die Mechanismen der ›Objektivierung‹ nicht erforschen, ohne deren Beziehungen zu den Herrschafts- und Ausbeutungsmechanismen zu berücksichtigen.«⁶

Die Machtanalyse bringt die Frage nach der Ausbeutung nicht zum Verschwinden. Der Begriff der Ausbeutung ist dabei nicht einfach zu verwenden. Mit Sicherheit akzeptiert Foucault eine Vorstellung der Ausbeutung (wie auch der »Unterdrückung«) nicht, die voraussetzt, dass es zumindest latente Alternativen gibt, deren Realisierung gewaltsam verhindert wird. Zu diesem Zweck wird ein natürliches und universelles Subjekt konzipiert, das von jeweils spezifischen und historischen Machtprozessen unterdrückt wird. Der Widerstand gegen diese Machtprozesse richtet sich dann auf die *Wiederherstellung* oder *Befreiung* dieses *natürlichen* Subjekts.

Sehr deutlich erklärt Foucault seine These, die sich gegen eine solche Konzeption des natürlichen Subjekts richtet, unter anderem in

4 | Ebd., S. 273-274.

5 | Michel Foucault, »Die Intellektuellen und die Macht«, in: ders., *Schriften*, Bd. II 1970-1975, Frankfurt a.M. 2002, S. 382-393.

6 | Michel Foucault, »Subjekt und Macht«, a.a.O., S. 276.

Überwachen und Strafen. Dort bezieht er sich auf eine Technologie der Unterwerfung (»une technologie fine et calculée de l'assujettissement«)⁷, die der Übersetzer zu Recht mit zwei durch einen Schrägstrich getrennte (bzw. durch ihn verbundene) Termini übersetzt: Unterwerfung/Subjektivierung. Nur in dieser Verdopplung ist die volle Bedeutung des Begriffs *Unterwerfung* (*assujettissement*) begreifbar.⁸ Der Begriff umfasst nicht nur die Dimension der Herrschaft oder der Abhängigkeit, sondern will auch die Dimension der Konstitution oder der Bildung des Subjekts ans Licht bringen. Technologien der Macht machen Menschen zu Subjekten. Es sind, wie Foucault in seinem Spätwerk sagt, Technologien, »die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen«.⁹

Unterwerfung bedeutet nicht nur Herrschaft, sondern auch Bildung und Konstitution von Subjekten. Unterwerfung stellt die Art und Weise dar, wie Menschen zu Subjekten gemacht werden. In der Geschichte des Kapitalismus nimmt die Unterwerfung eine bestimmte Form an: Sie transformiert Menschen in *produktive* Subjekte oder, anders gesagt, sie konstituiert sie als Arbeitskraft.

Wenn die Machtanalyse die Frage nach der Ausbeutung nicht beseitigt, sondern sie auf eine andere Ebene stellt, dann ersetzt die Machtanalyse auch nicht die Frage nach den Produktionsverhältnissen. Obwohl Foucaults Aufmerksamkeit politischen Technologien gilt, ging es ihm nicht darum, Produktionstechnologien durch sie zu ersetzen – im Gegenteil: Sie müssen in ihren Verflechtungen gedacht werden. Die politischen Technologien konnten ihre Kraft nur entwickeln, weil sie im Zusammenhang mit der Entwicklung von Produktionstechnologien standen.¹⁰ Foucault zeigt insbesondere in *Überwachen und Strafen*, dass der Kapitalismus nicht möglich gewesen wäre, ohne die Entwicklung politischer Technologien, durch

7 | Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris 1975, S. 257.

8 | »... einer verfeinerten und kalkulierten Technologie der Unterwerfung/Subjektivierung«. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses* [1975], übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1977, S. 283.

9 | Michel Foucault, »Technologien des Selbst«, in: ders., *Schriften*, Bd. IV 1980-1988, a.a.O., S. 968.

10 | Foucault unterscheidet vier Typen von Technologien: jene der Produktion, der Zeichensysteme, der Macht und des Selbst. Vgl. Michel Foucault, »Technologien des Selbst«, a.a.O., S. 968.

welche die Menschen an den Produktionsapparat gefesselt worden sind.¹¹ Er zeigt, dass es spezifische Methoden zur Bewältigung des Bevölkerungswachstums und der Akkumulation von Menschen sind, die der politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft des Westens den Weg bereitet haben. Politische Technologien sind Machttechnologien, die Menschen regieren und sie zu produktiven Subjekten machen. Mit ihnen kann die Nützlichkeit und Verwendbarkeit der Menschen im Produktionsapparat gesteigert werden. Akkumulation des Kapitals und der Menschen haben den ökonomischen und politischen Aufstieg des Westens ermöglicht.

Disziplinierung und Unterwerfung sind gewaltige und gewalttätige Konstitutionsprozesse, die die Existenz des Kapitalismus ermöglichen. Sie bilden die Bedingungen für die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und repräsentieren die ursprüngliche Akkumulation von Menschen und ihre Transformation in Arbeitskraft. Wie die ursprüngliche Akkumulation bei Marx¹² ist auch die ursprüngliche Akkumulation von Menschen und ihre Transformation in produktive Subjekte ein Ereignis, das jeden Tag wiederholt werden muss.

In *Überwachen und Strafen* werden jene Disziplinen analysiert, die sich seit dem 17. Jahrhundert um den Körper als Maschine zentriert haben, die seine Fähigkeiten steigern, seine Kräfte ausnützen und ihn in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme integrieren wollen. Foucault

11 | Es wäre interessant, diese These mit den Ausführungen Grégoire Chamayous zur Menschenjagd zusammenzubringen. In seinem Beitrag zur Geschichte der Gewalt ist *Menschenjagd* keine Metapher, sondern bezeichnet konkrete historische Begebenheiten, in welchen Menschen verfolgt, festgenommen und umgebracht worden sind (Grégoire Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris 2010). Das Thema wird heute von der Migrationsforschung aufgegriffen, erweitert und untersucht. Das Thema der Regierung der Arbeitskraft überschneidet sich hier mit der Frage nach der Regierung der Migrationsbewegungen. Vgl. Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli, »Nota introduttiva«, in: *materiali foucaultiani*, anno III, n° 5/6, gennaio-dicembre 2014, S. 247-252. Vgl. auch Martina Tazzioli, *Spaces of Governementality. Autonomous Migrations and the Arab Uprising*, New York, London 2015.

12 | Karl Marx, »Das Kapital« Bd. I, Kap. 24: »Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation«, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 741-791.

nennt diese disziplinären Technologien der Macht: »politische Anatomie« des menschlichen Körpers.¹³

All diese Prozeduren ermöglichten die räumliche Verteilung einer Vielzahl individueller Körper (ihre Trennung, Ausrichtung, Serialisierung, Überwachung) und die Organisation eines ganzen Feldes der Sichtbarkeit rund um diese individuellen Körper. Mit Hilfe dieser Techniken vereinnahmte man die Körper, versuchte man ihre Nutzkraft durch Übung, Dressur usw. zu verbessern. Bei ihnen handelt es sich zugleich um Techniken der Rationalisierung und der strikten Ökonomie einer Macht, die auf möglichst kostengünstige Weise mittels eines Systems der Überwachung, der Hierarchie und Kontrolle, der Aufzeichnung und des Berichts ausgeübt werden soll. Diese gesamte Technologie wird man als Disziplinartechnologie der Arbeit bezeichnen. Sie wurde mit dem ausgehenden 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts installiert.¹⁴

In seinen Analysen zeigt Foucault, wie das Leben und die Zeit beschlagnahmt und wie die Individuen zur Arbeit gezwungen werden. Unterwerfung und Disziplinierung, die Transformation von Menschen in produktive Subjekte oder in Arbeitskraft, impliziert den Zwang zur Arbeit. Von diesem Standpunkt aus kritisiert Foucault die Engpässe und Widersprüche eines spezifisch nach-hegelianischen Denkens, das bis in die Gegenwart hinein die Würde der Arbeit verkündet und mit der Existenz des Menschen oder mit seinem angenommenen Wesen identifiziert:

13 | Vgl. Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 131, S. 176-177, S. 277, S. 284.

14 | Man sollte diese Analyse mit den von Marx im *Kapital* entwickelten in einen Zusammenhang stellen. Beide Autoren beschreiben gewissermaßen die Genealogie des Kapitalismus: einerseits analysiert Marx die Technologie der Produktion, die die Akkumulation von Kapital ermöglicht; andererseits analysiert Foucault die politischen Technologien der Individuen, die es ermöglicht haben, eine Akkumulation von Menschen ökonomisch profitabel einzusetzen. Vgl. Thomas Lemke, »Marx sans guillemets«. Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme«, in: *Actuel Marx*, n° 36, PUF, Paris, 2004, S. 13-26 und R. Nigro, »Quelques remarques sur les enjeux d'une confrontation entre Foucault et Marx«, in: *Cahier de l'Herne. Michel Foucault*, Paris 2011, S. 143-148.

»Es ist falsch, mit einigen berühmten Nachhegelianern zu sagen, dass das konkrete Wesen des Menschen die Arbeit ist. Die Zeit und das Leben des Menschen sind nicht von Natur aus *Arbeit*, sie sind Vergnügen, Diskontinuität, Feiern, Ausruhen, Bedürfnis, Momente, Zufall, Gewalt etc. Diese ganze explosive Energie muss man nun in eine dauernd und dauerhaft zu Märkte getragene Arbeitskraft transformieren. Man muss das Leben in Arbeitskraft synthetisieren, was den Zwang des Beschlagnahmesystems erfordert.«¹⁵

Das Leben der Menschen oder ihre konkrete Existenz ist nicht von Natur aus Arbeit. Im Gegensatz dazu bestimmt Foucault die politische Funktion der Beschlagnehmung als ein Verfahren, das die Lebenszeit dem Imperativ der Produktion unterwirft.¹⁶ Die Lebenszeit wird homogenisiert, um die Kontinuität der Produktion und des Profits zu garantieren. Es gibt kein schon gegebenes produktives Subjekt, sondern Menschen, deren Arbeitsfähigkeit produziert und die zur Arbeit gezwungen werden.¹⁷

15 | Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France. 1972-1973* – Hg. Bernard Harcourt, übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt a.M. 2015, hier S. 316 (Eine Übersetzung dieses Textteiles ist auch in M. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, übers. v. Ulrich Raulff, Berlin 1976, S. 117. Die Seiten 114-123 mit dem Titel ›die Macht und die Norm‹ reproduzieren einen Teil der Vorlesung vom 28.3.1973, die jetzt in *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., publiziert ist. Der Text ›Die Macht und die Norm‹ ist wahrscheinlich von einer anderen französischen Version übersetzt, welche leichte Änderungen enthält). Vgl. dazu Pierre Macherey *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014, v.a. *Le sujet productif: De Foucault à Marx*, S. 149-212. Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Paris 2007, S. 76-125; Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma 2014, S. 65-70.

16 | Auf diesen Themen hat die italienische Tradition des Operaismus und Post-Operaismus insistiert. Angesichts der umfangreichen Literatur verweise ich nur auf Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Milano 1979 (Englische Übersetzung: *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, New York 1991). Vor kurzem hat Maurizio Lazzarato die Debatte u.a. in künstlerisches Feld geführt: Maurizio Lazzarato, *Marcel Duchamp et le refus du travail*, Paris 2014.

17 | Paolo Virno, »Forza Lavoro«, in: *Lessico Marxiano*, Roma 2008, S. 105-116 und ders., *Exodus*, herausgegeben, aus dem Italienischen übersetzt und eingeleitet von Klaus Neundlinger und Gerald Raunig, Wien 2010, S. 33-78.

2. EIN »NIETZSCHEANISCHER KOMMUNIST«

Die oben skizzierten Analysen zeigen, dass sich Foucault von 1971 bis 1976 intensiv mit Marx und marxistischen Positionen (z.B. Althusser und seinen Mitarbeitern) auseinandergesetzt hat.¹⁸ In derselben Zeit beschäftigt er sich auch eingehend mit dem Werk Nietzsches.¹⁹ Obwohl wir wohl immer ein wenig misstrauisch sein sollten gegenüber linearen Denkschemata, die vorgeben, dass ein Denken zu einem bestimmten Zeitpunkt hegelianisch gewesen und dann zu einem anderen Zeitpunkt nietzscheanisch geworden wäre; gegenüber einer Repräsentation der französischen Philosophie, die zu einem gewissen Zeitpunkt freudo-marxistisch gewesen wäre und dann Nietzsche entdeckt hätte, erlauben wir uns hier zu sagen, dass Foucault in einer durch freudo-marxistische oder freudo-struktural-marxistische Positionen dominierten Epoche eher Nietzsche mit Marx verbindet.²⁰

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche durchzieht jedoch sein ganzes Werk.²¹ Nietzsche hatte schon in den 1960er Jahren eine wichtige Rolle in seinem Werk gespielt. Foucault bemerkt:

18 | Vgl. Daniel Defert, »Zeittafel«, in: M. Foucault, *Schriften*, Bd. I, 1954-1969, Frankfurt a.M., 2001, S. 53-83, sowie: Bernard E. Harcourt, »Situierung der Vorlesungen«, in: Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 356-414; sowie François Ewald und Bernard E. Harcourt, »Situation du cours«, in: Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris 2015, S. 245-282; ebd.: »Lettre d'Etienne Balibar à l'éditeur du cours«, S. 285-289; Claude-Olivier Doron, ebd.: »Foucault et les historiens. Le débat sur les soulèvements populaires«, S. 291-307; Roberto Nigro, »Foucault lecteur et critique de Marx«, in: Jacques Bidet und Eustache Kouvélakis (Hg.): *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris 2001, S. 33-446.

19 | Vgl. Daniel Defert, »Situierung der Vorlesungen«, in: Michel Foucault, *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2012, S. 330-360.

20 | Isabel Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig, *Inventionen. Zur Aktualisierung post-strukturalistischer Theorie*, Zürich, Berlin 2011, S. 11-16.

21 | Vgl. Michel Foucault, »Gespräch mit Duccio Trombadori«, a.a.O., S. 53f., S. 59-62, S. 66ff.; ders., »Strukturalismus und Poststrukturalismus«, in: ders., *Schriften*, Bd. IV, a.a.O., S. 528ff., S. 538-541.

»Das Interesse an Nietzsche und Bataille bedeutete für uns keine Distanzierung vom Marxismus oder Kommunismus. Es war vielmehr der einzige Zugang zu dem, was wir vom Kommunismus erwarteten. Die Ablehnung der Welt, in der wir lebten, fand gewiss keine Erfüllung in der hegelianischen Philosophie. Wir waren auf der Suche nach anderen Möglichkeiten, uns zu jenem ganz Anderen zu verhalten, das wir im Kommunismus verkörpert sahen. Das war der Grund, warum ich mich 1950 – ohne große Marx-Kenntnisse, aus Ablehnung des Hegelianismus und aus einem Gefühl des Unbehagens am Existentialismus – der französischen kommunistischen Partei anschließen konnte. Ein ›nietzscheanischer Kommunist‹ sein, das war natürlich nicht praktikabel und, wenn Sie so wollen, lächerlich. Ich wusste das wohl.«²²

Einige konzeptuelle Voraussetzungen seiner historischen Arbeiten der 1960er Jahre und seiner Archäologie der Humanwissenschaften wären ohne den Beitrag der Philosophie Nietzsches unmöglich gewesen. Im Projekt einer Archäologie des Wissens ist die Präsenz Nietzsches sehr deutlich. Durch Nietzsche kann Foucault die Vorstellung eines sinn-konstitutiven Subjekts kritisieren. Diesem Subjektbegriff stellt er eine differentielle Analyse der Funktionen der verschiedenen ›Diskurssubjekte‹ gegenüber. Seine Archäologie ist eine Antithese zur teleologischen Geschichtsauffassung, die Geschichtsverläufe von ihrem ›Ursprung‹ ausgehend als sinnvoll geordnet versteht. Die Themen des Sinns, des Subjekts und des Ursprungs aufzugeben, bedeutet für Foucault, die Hindernisse eines ›historisch-transzendentalen‹ Wissensgefüges beiseite zu räumen und dadurch neue Felder der historisch-philosophischen Analyse zugänglich zu machen. Foucault zieht Grenzen, wo sich die Geschichte des Denkens in ihrer traditionellen Gestalt einen unbegrenzten Raum verlieh. »Das Thema des unendlich weit zurückliegenden Ursprungs und die Idee wieder infrage stellen, dass im Bereich des Denkens die Rolle der Geschichte darin besteht, das Vergessene wieder wachzurufen, die Verdeckungen aufzuheben, die Sperren zu beseitigen oder neu zu sperren. Diesem Thema möchte ich die Analyse historisch definierter diskursiver Systeme entgegensetzen, deren Schwellen man fixieren und denen man Bedingungen des Auftretens und Verschwindens zuordnen kann.«²³

22 | Foucault, »Gespräch mit Duccio Trombadori«, a.a.O., S. 62-63.

23 | Michel Foucault, »Antwort auf eine Frage«, in ders.: *Geometrie des Verfahrens: Schriften zur Methode*, hg. v. Petra Gehring, Frankfurt a.M. 2009, S. 55.

In den 1960er Jahren entwickelt Foucault Kriterien für die ›Individualisierung des Diskurses‹. Foucault kritisiert erstens die Idee, der zufolge der Diskurs keine bestimmbar Grenzen habe; der Vorstellung des Diskurses als Kontinuum stellt er das Postulat gegenüber, dass Diskurse begrenzte Praxisbereiche seien, die ihre je spezifischen Grenzen, Regeln und Existenzbedingungen haben. Diskurse sind »Oberflächenphänomene«, hinter denen sich kein ursprünglicher Sinn versteckt.²⁴ Er ersetzt die Themen einer »totalisierenden Geschichte« durch differentielle historische Analysen, die die Beschreibung der ›Episteme‹ einer Epoche nicht als Summe alles Wissens, sondern als ›Abstand‹, ›Widerstand‹, ›Differenz‹ erlauben. Die Episteme ist keine »übergreifende Theorie«, sondern ein Bereich mannigfaltiger Verhältnisse und Verbindungen. Aus philosophischer Sicht beinhalten diese historiographischen Operationen eine radikale Infragestellung des klassischen Subjektbegriffs. Die Vorstellung einer begründenden Rolle der Subjektivität setzt einen Begriff der Geschichte als Kontinuum voraus, die das Mannigfaltige in einen sinnhaften Prozess integriert, oder wie Foucault schreibt: »Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, dass alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann.«²⁵ Foucault verabschiedet die Vorstellung einer sinngebenden Subjektivität; seine Rede vom Tod des Subjekts postuliert sein Ende als Ursprung und Grund des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte. Die Destruktion des souveränen Subjekts soll eine historische Analyse ermöglichen, die die Konstitution der Subjektivität durch die Geschichte selbst zum Gegenstand hat. ›Das Subjekt‹ existiert nicht als solches, sondern konstituiert sich in der Geschichte und leitet sich aus ihr her. Die sich daraus ergebende Frage ist die nach einer immanenten Subjektivität, also einer Subjektivität, die sich in und durch die Geschichte konstituiert. Diese Frage wird in der *Archäologie des Wissens* und in der Antrittsvorlesung am *Collège de France* als »Lücke« (*lacune*)

24 | Ebd. S. 42-68. Vgl. zu dieser Frage auch »Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den *Cercle d'épistémologie*«, in ders.: *Geometrie des Verfahrens*, a.a.O., S. 69-111. Auch Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, S. 31-111.

25 | Ebd., S. 23.

im Diskurs angedeutet,²⁶ d.h. das Subjekt ist in dieser Konzeption der Punkt, an dem sich der Diskurs aktualisiert. Man kann daraus folgern, dass es keine »Anwesenheit« des Diskurses ohne Subjektivität gibt, aber Ende der 1960er Jahre wird diese Fragestellung von Foucault selbst nicht weiter verfolgt.²⁷

Wenn das oben skizzierte konzeptuelle Instrumentarium es erlaubt, die Mechanismen der Formierung des Diskurses zu bestimmen, so trifft es auf Schwierigkeiten, wenn es darum gehen soll, Paradigmenwechsel zu erklären. Diese Forschung stößt auf ein Hindernis: die Analyse des Diskurses als solcher ist strukturell unfähig, dem Wechsel von einer Diskursformation zu einer anderen Rechnung zu tragen. Es scheint, als ob diese Unfähigkeit der fehlenden Ausarbeitung des Begriffs der Subjektivität geschuldet sei. Foucault wurde sich selbst am Anfang der 1970er Jahre über diese Schwierigkeiten seines Ansatzes klar und stellte sich fortan die Frage, wie sich Wissensfelder durch soziale Praktiken formen. Anstatt das Verhältnis zwischen Diskursen und Subjektivität zu ergründen, orientiert Foucault seine Forschung an der Analyse strategischer Machtverhältnisse, in denen die Diskursanalyse neue Bedingungen erwirbt. Er versteht, dass die Mechanismen der Transformation des Diskurses bzw. der Paradigmenwechsel, im Kontext der Machtanalyse zu suchen sind. Entsprechend verlässt er das Feld der Diskursanalyse zugunsten einer Analyse der Macht.

26 | »Dann gäbe es kein Anfangen. Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.« Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991, S. 9.

27 | In Foucaults Werk der 1960er Jahre ist dieses Thema auch literarisch präsent. Bekanntlich sind die Werke Batailles, Blanchots und Klossowkis wichtig für die Thematisierung des Subjekts als Grenzerfahrung. Für die Genealogie der Frage nach dem Subjekt bei Foucault sind auch die Werke Lacans und Althusers von Bedeutung. Lacan setzt sich einer cartesianischen oder phänomenologischen Subjekttheorie entgegen. Althusser kritisiert in seinem Werk die Philosophie des Subjekts und des Humanismus, die den französischen Marxismus prägte. Zu diesen Themen siehe Roberto Nigro, *Wahrheitsregime*, Zürich, Berlin 2015, S. 39-59.

3. DIE NIETZSCHE-MARX-EHE

In den 1970er Jahren ist Nietzsches Philosophie nicht nur für den *Abbau* einiger in der Tradition verankerter philosophischer Begriffe wichtig, sondern auch für den *Aufbau* einer neuen Konzeption der Machtverhältnisse. In *Überwachen und Strafen* manifestiert sich diese neue Konzeption der Macht in der These der Produktivität der Macht. Trägt Nietzsches Philosophie einerseits dazu bei, die Kritik der Humanismen, der philosophischen Anthropologie, der Erkenntnistheorie und der transzendentalen Philosophie zu entwickeln, ermöglicht sie auf der anderen Seite die Erweiterung und Veränderung des marxistischen Begriffs des Klassenkampfes. Es geht nicht mehr darum, diesen Begriff unter dem teleologischen Gesichtspunkt der Dialektik und des Widerspruchs zu denken, sondern unter dem Gesichtspunkt einer Konzeption der Mannigfaltigkeit und des Ereignisses als Singularität. Die Arbeit an dieser Konzeption beginnt explizit in den Vorlesungen *Theories et Institutions pénales*, in denen Foucault die Niederschlagung des Aufstands der *Nu-pieds* in der Normandie 1639 studiert. Nach Foucault markiert die Unterdrückung dieser Volksaufstände die Geburt der Justiz als repressiver Staatsapparat.

Ein Jahr später nimmt die Nietzsche-Marx-Ehe in den Vorlesungen *Die Strafgesellschaft* eine weitere Form an, wenn Foucault den Begriff des Bürgerkriegs in den Mittelpunkt seiner Analysen des Strafsystems stellt.²⁸ »Man befindet sich im Sozialkrieg, nicht im Krieg aller gegen alle, sondern im Krieg der Reichen gegen die Armen, der Besitzenden gegen die, die nichts besitzen, der Patrone gegen die Proletarier.«²⁹

Mit der zunehmenden Akkumulation des Kapitals wächst die Gefahr einer Plünderung der Vermögen. Es bedarf neuer Überwachungstechniken, um gegen die neuen Formen von Diebstahl und Raub anzukämpfen. Vor dem Hintergrund dieses permanenten Konflikts muss die Entwicklung der Machttechnologien analysiert werden. Deshalb gerät ein Begriff in den Mittelpunkt von Foucaults Analysen, der eine lange Geschichte hat: der *Bürgerkrieg*. Die Dynamik der Unterwerfung kann nicht

28 | Zu Beginn der 1970er Jahre stehen die Begriffe Krieg, Konflikt, *polémos* im Mittelpunkt von Foucaults Arbeiten. Vgl. Daniel Defert, »Zeittafel«, S. 66, sowie ders., »L'émergence d'un nouveau front: les prisons«, in: *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, a.a.O., S. 315-326.

29 | Foucault, *Die Strafgesellschaft*, a.a.O., S. 40-41.

verstanden werden, wenn man sie nicht auf alle Formen von Illegalismen, von Ablehnung, von Gegenverhalten bezieht. Das Kapital, so Foucault, muss all diese Widerstandsformen bekämpfen.

Der Bürgerkrieg ist die Matrix aller Machtkämpfe. Er ist der Dauerzustand, durch den Taktiken und Kämpfe erklärt werden können. Foucault zufolge verdeckt das klassische politische Denken die Bedeutung des Bürgerkriegs und versucht zu negieren, dass er existiert. In der politischen Theorie wird der Bürgerkrieg als Anomalie oder Ausnahme aufgefasst. Er erscheint als eine theoretisch-praktische Monstrosität.³⁰ Laut Foucault ist der Bürgerkrieg als philosophischer, historischer und politischer Begriff nicht wirklich ausgearbeitet.

Zwar könnte man den Eindruck gewinnen, dass Hobbes den Begriff des Bürgerkriegs in den Mittelpunkt seiner philosophischen Arbeiten gestellt hat.³¹ Doch die Analyse des englischen Philosophen zielt darauf ab, den Bürgerkrieg zu neutralisieren. Hobbes macht aus ihm eine Fiktion. Mit der Bezeichnung *omnium contra omnes*³² wird er einer natürlichen Anlage des Menschen überantwortet und zu einer universellen Dimension menschlicher Beziehungen gemacht. Damit beraubt ihn Hobbes seiner historischen Verfasstheit. Seine Philosophie setzt voraus, dass der Bürgerkrieg der Gesellschaft und dem sozialen Vertrag vorausgeht, dass Gewaltbereitschaft eine wesentliche Grundkonstitution des Menschen ist und Krieg eine universelle Dimension menschlicher Beziehungen.³³ Im Gegensatz dazu versteht Foucault den Bürgerkrieg als Konfrontation kollektiver Elemente. Er findet auf der Bühne der Macht statt. Er kommt nicht – wie bei Hobbes – dort zum Abschluss, wo die politische Macht

30 | Foucault, Die Strafgesellschaft, a.a.O., S. 29f.

31 | Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge 1996, Part I, ch. 13, S. 88 (dt.: Hamburg 1996, Erster Teil, Kap. 13, S. 104).

32 | Thomas Hobbes, *De Cive*, Praefatio (dt.: *Vom Bürger*, Hamburg 1994, S. 69).

33 | In seinen Vorlesungen im Jahr 1976 kommt Foucault erneut auf Hobbes' Verständnis des Krieges zu sprechen. Vgl.: Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt a.M. 1999, v.a. die Vorlesung vom 4. Februar 1976, S. 99-132. Die Vorlesungen *In Verteidigung der Gesellschaft* markieren einen Wendepunkt in Foucaults Konzeption des Krieges als Raster für die Interpretation der Geschichte. Vgl. ausführlicher Roberto Nigro, »De la guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault?«, in: *Labyrinthe*, 21, 2005, S. 15-26.

oder der Leviathan entsteht, die das Gewaltmonopol übernehmen. Es ist die alltägliche Ausübung der Macht, die als Bürgerkrieg betrachtet werden muss. Foucaults Machtverständnis widerspricht Hobbes nicht nur, weil es die Theorie der Souveränität ablehnt, sondern auch, weil es historisch verankert ist. Vom Bürgerkrieg spricht Foucault mit Bezug auf präzise historische Konfigurationen. Seine Ausführungen stehen im Zusammenhang mit dem Zeitalter der Industrialisierung. Er analysiert die Funktion der Strafen, den Prozess der Unterwerfung, die Geburt des Gefängnisses oder die Entwicklung von Disziplinar- und Machttechnologien vor dem Horizont der Entwicklung des Kapitalismus. In den Vorlesungen zur *Strafgesellschaft* konzentriert er sich auf die Formen der Aufstände und der Plünderungen, auf die Gefahren, welchen die wachsende kapitalistische Ökonomie widerstehen muss. Die Sabotage oder das Räuberwesen fordern eine Regierung des Regimes der Illegalismen heraus und unterstützen die Entwicklung des Strafsystems und die Geburt des Gefängnisses.

4. DAS MACHT-WISSEN-DISPOSITIV

Zu Anfang der 1970er Jahre arbeitet Foucault an einer Analytik der Macht in zwei Richtungen: einerseits kritisiert er die juristischen Modelle der Macht (Wer legitimiert die Macht?); und andererseits die institutionellen Modelle (Was ist der Staat?). Aus diesem Grund schiebt sich die Frage, wie Macht funktioniert, in den Vordergrund. Foucault zeigt, dass die Machtmechanismen nicht nur »negative«, repressive, unterdrückende Ausschlussmechanismen sind, sondern dass sie sich in eine ganze Reihe von positiven und nützlichen Effekten einordnen. Gleichzeitig führt er den aus der Diskursanalyse verbannten Begriff der Subjektivität auf einer anderen Ebene wieder ein: Alles Wissen setzt Macht voraus und beruht auf Machtverhältnissen. Damit sich aber in diesen Machtverhältnissen ein Wissen produzieren kann, bedarf es einer Verankerung in der Form von Subjektivität. Für Foucault ist das Subjekt immer in ein politisches Kraftfeld eingeschrieben, in dem Machtverhältnisse auf es einwirken. Der produktive Charakter der Macht zeigt sich in der Tatsache, dass die Macht Wissen produziert, dass Wissen und Macht sich gegenseitig und direkt implizieren, dass es keine Machtverhältnisse gibt ohne die gleichzeitige Herausbildung von Wissensfeldern, dass es kein

Wissen gibt, das nicht gleichzeitig Machtfelder bildet. Das heißt auch, dass das in einem Machtfeld eingeschriebene Subjekt von der Macht geformt wird. In letzter Instanz will Foucault verdeutlichen, dass der Mensch, von dem man spricht, selbst ein Effekt einer je schon vorhergehenden Unterwerfung ist. Er ist ein Effekt einer politischen Anatomie und kann nicht unabhängig von den Prozeduren gedacht werden, die ihn hervorgebracht haben.

Mit Blick auf Nietzsche richtet Foucault seine Kritik auch auf eine bestimmte Vorstellung, die man in universitären Kreisen über den Marxismus hegt:

»Nach einem Marxismusverständnis, das sich an der Universität durchgesetzt hat, geht die Analyse stets von dem Gedanken aus, dass die Kräfteverhältnisse, ökonomischen Bedingungen und sozialen Beziehungen den Individuen vorgegeben sind, sich zugleich aber einem Erkenntnissubjekt aufzwingen. [] Daraus ergibt sich ein wichtiger, aber auch misslicher Ideologiebegriff. In den traditionell-marxistischen Analysen ist die Ideologie ein negatives Element, in dem die Tatsache ihren Ausdruck findet, dass die Beziehung des Subjekts zur Wahrheit oder einfacher die Erkenntnisbeziehung von den Lebensbedingungen, den sozialen Beziehungen oder den politischen Formen getrübt, verdunkelt und verdeckt wird, die sich dem Erkenntnissubjekt von außen aufzwingen.«³⁴

Foucault lehnt die binäre Opposition von Wissenschaft und Ideologie ab, die eine solche Ideologiekonzeption voraussetzt; d.h. die Ideologie ist ein Set falscher oder unvollkommener Ideen, die nicht oder noch nicht wissenschaftlichen Status erreicht haben. Demgegenüber interessiert sich Foucault gerade für die »Nichtwissenschaftlichkeit der Wissenschaften«, d.h. für die Frage, wie bestimmte Diskurse wissenschaftliche Qualität erlangen (und andere nicht) und wie sich die Humanwissenschaften innerhalb bestimmter institutioneller und sozialer Praktiken formieren. Foucaults Problem ist gerade nicht die »Falschheit« des disziplinären Wissens, sondern die Tatsache, dass es innerhalb eines bestimmten historischen Kontexts »richtig« ist.

34 | Michel Foucault, »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, in: ders., *Schriften*, Bd. II (1970-1975), Frankfurt a.M. 2001, S. 685.

»[Ich] möchte [...] nun zeigen, warum die politischen und ökonomischen Lebensbedingungen in Wirklichkeit keinen Schleier und kein Hindernis für das Erkenntnissubjekt darstellen, sondern dasjenige Medium durch das hindurch die Erkenntnissubjekte und damit auch die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden. Verschiedene Arten von Erkenntnissubjekten oder von Wahrheit und bestimmte Wissensgebiete kann es nur auf der Basis politischer Bedingungen geben, die den Boden darstellen, auf dem das Subjekt, die Wissensbereiche und die Wahrheitsbeziehungen sich herausbilden.«³⁵

In seinen ersten Vorlesungen am *Collège de France*, die unter dem Titel *Über den Willen zum Wissen* publiziert sind, setzt Foucault das nietzscheanische Modell der Philosophie dem aristotelischen entgegen.³⁶ Damit stellt er zwei Morphologien des Wissens einander gegenüber: die aristotelische Neugier und den nietzscheanischen Willen zur Macht. Foucault zeigt, dass Erkenntnis nicht in die menschliche Natur eingeschrieben ist – sie wird erfunden.³⁷ Wenn Nietzsche Erkenntnis als Erfindung kennzeichnet, dann schließt er die Möglichkeit aus, sie als ein in die menschliche Natur eingeschriebenes Bedürfnis zu interpretieren. Im Gegensatz zu Aristoteles beschreibt er die Entstehung von Erkenntnissen als einen antagonistischen Prozess, in welchem sich ›Triebe‹ begegnen. Hinter der Erkenntnis steht dann nicht die Vernunft, sondern Machtverhältnisse. Eine Erkenntnis ist nicht das einfache Ergebnis eines vernünftigen Prozesses. Ganz im Gegenteil entsteht sie als Folge von Kämpfen, Zweifeln und Auflösungen. Sie ist ein Effekt der Triebe, das Ergebnis der Konfrontation, des Kampfes und des Kompromisses zwischen verschiedenen Trieben; sie ist das äußere Ergebnis ihrer Konfrontation. Während Aristoteles an der Identität zwischen Erkenntnis, Lust und Erfahrung festhält, löst Nietzsche diese Identität auf. Während die Garantie der Erkenntnis für Aristoteles in der menschlichen Natur und in der menschlichen Vernunft begründet ist, löst Nietzsche jede Garantie auf. Diese Auflösung nimmt in Nietzsches Gedanken die radikale Form von Gottes Tod an. Sie nimmt die Form der Auflösung jeden Grundes an.

35 | Ebd., S. 686.

36 | Vgl. M. Foucault, *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M. 2012, S. 15-51.

37 | Vgl. Michel Foucault, »Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht«, in: ders., *Schriften*, Bd. II, a.a.O., S. 586-637.

5. ZUM WAHRHEITSREGIME

Während der Hinweis auf das Macht-Wissen-Dispositiv dazu diente, einer Denktradition der Ideologiekritik zu entkommen, geht Foucault in seinem Spätwerk einige Schritte weiter. Foucault kommt somit Ende der 1970er Jahre zu einer konzeptuellen Trias aus Macht, Wissen und Subjektivität, die er in seinen Vorlesungen unter dem Begriff der »Gouvernementalität« analysiert.³⁸

In den 1980er Jahren widmet sich Foucault den Beziehungen zwischen Subjektivität und Wahrheit. Seinen Analysen gibt er die Form einer politischen Geschichte der Veridiktion. Ausgehend von den Begriffen »Regierung« und »Gouvernementalität«, die er in seinen Vorlesungen Ende der 1970er Jahre entwickelt hatte,³⁹ untersucht Foucault nun Subjektivität als eine Form der Regierung von Menschen durch die Manifestation der Wahrheit.⁴⁰ Der Begriff »Wahrheitsregime« steht in diesen Untersuchungen im Mittelpunkt und erhält eine wichtige Funktion als zentrales kritisches Analyse-Instrument. »Wahrheitsregime« treten in Foucaults Texten schon in den 1970er Jahren auf. Bereits in *Überwachen und Strafen* finden wir den Ausdruck »Regime der Wahrheit« (*regime de la vérité*).⁴¹ Foucaults These lautet: Die Bildung von Wissen ist mit Machtbeziehungen

38 | Michel Foucault, »Die Gouvernementalität«, in: ders., *Schriften*, Bd. III, Frankfurt a. M. 2003, S. 796-822.

39 | Diese Achse verfolgt Foucault in den beiden Bänden zur Geschichte der Gouvernementalität. Vgl. Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-78*, sowie ders., *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-79*, hg. v. Michel Senellart, Frankfurt a.M. 2004.

40 | Vgl. Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth Collège, 1980*, hg. v. Henri-Paul Fruchaud u. Daniele Lorenzini, Paris 2013, S. 54, Fußnote 4.

41 | Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 33. Zu Foucaults Verständnis von Wahrheit in seinen Analysen der 1970er Jahre siehe auch: ders., »Die politische Funktion des Intellektuellen«, in: ders., *Schriften*, Bd. III 1976-1979, a.a.O., S. 151f., obwohl der Ausdruck »régime de la vérité« hier mit »Ordnung der Wahrheit« übersetzt ist. Vgl. die französische Ausgabe von Foucaults Schriften: *Dits et Écrits Bd. 3*, Paris 1994, S. 114.

verflochten und bringt nicht nur neue Gegenstände, neue Subjekte und neue Rollen hervor, sondern auch ein neues Regime der Wahrheit. Im Zentrum steht damals aber noch der Begriff des Macht-Wissen-Dispositivs; der Ausdruck ›Regime der Wahrheit‹ ist noch nicht vollständig entfaltet.⁴²

Foucault geht es dabei nicht darum, Wahrheit als veränderlich oder das Subjekt als relativ zu denken, sondern um die Frage, wie sich Subjektivität als Erfahrung des Selbst und der anderen durch Wahrheitspflicht, durch sein Verhältnis zu Formen der Veridiktion konstituiert.⁴³ Anders gesagt, untersucht er die Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund von Selbstpraktiken.⁴⁴

Foucault ist eindeutig von Nietzsche inspiriert, wenn er die Frage nach der Wahrheit als Frage nach dem ›Wahr-Sagen‹ oder dem ›Wahr-Sprechen‹ formuliert. Mit Rückgriff auf Nietzsche definiert er das »Wahrheitsspiel« als die Frage nach den historisch verschiedenen Formen, »das Wahre zu sagen«.⁴⁵ Die Fragen, die damit gestellt werden, sind durchaus präzise. Es handelt sich nicht darum zu bestimmen, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, sondern darum, die verschiedenen historisch konstituierten »Spiele des Wahren und des Falschen« aufzudecken. Dem Erkenntnisproblem, also der Frage, wie und warum ein Subjekt ein Objekt erkennen kann, setzt Foucault die Frage entgegen, wie ein Subjekt gewisse Formen

42 | Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, a.a.O., S. 64, Fußnote 38.

43 | Ebd., S. 15. Vgl. Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Louvain 2012, S. 9.

44 | Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983-1984*, a.a.O., S. 24. Eine ausführliche Analyse dieser letzten Vorlesungen am Collège de France hat Jean Terrel *Politiques de Foucault*, Paris 2010, insbesondere S. 153-224, vorgelegt. Weitere Beiträge finden sich in dem Band *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, hg. v. D. Lorenzini, A. Revel, und A. Sforzini, Paris 2013. Vgl. auch Frédéric Gros, »Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault«, in *Foucault, oggi*, hg. v. Mario Galzigna, Milano 2008, S. 293-302.

45 | Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [1887], KGA, Berlin-New York 1972, Abt. VI, Bd. 2, Dritte Abhandlung, § 12, sowie ders., *Die Fröhliche Wissenschaft* [1882], KGA, Abt. V, Bd. I, Aph. 109, und ders., *Jenseits von Gut und Böse* [1886], KGA, Abt. VI, Bd. II, §§ 1-11.

der *Veridiktio*n als wahr anerkennt; es geht darum, die Bedeutung des »Wahr-Sprechens« für ein Individuum oder eine Gesellschaft zu ermes- sen.⁴⁶

In philosophischen Wahrheitsfragen unterscheidet Foucault zwei Traditionslinien: auf der einen Seite die Tradition, die sich mit der Rich- tigkeit von Argumentationsverfahren befasst. In ihr wird nach den (for- malen und transzendentalen) Bedingungen gefragt, unter denen wahres Erkennen möglich ist.⁴⁷ Auf der anderen Seite steht die Frage nach den historischen Formen der Veridiktio:n: »Worin besteht für das Individuum und die Gesellschaft die Bedeutung, wahr zu sprechen, die Wahrheit zu wissen und Leute zu haben, die die Wahrheit sprechen, und ebenso zu wissen, wie man diese erkennt?«⁴⁸ Die Frage ist also, unter welchen (sozi- alen und politischen) Bedingungen das Wahre in der Geschichte formu- liert wird und zur Sprache kommt.

Foucault schlägt eine Geschichte der Wahrheit vor, die nicht in dem Sinne zu verstehen ist,

»dass es sich darum handeln würde, die Genese des Wahren anhand der eliminierten oder berichtigten Irrtümer zu rekonstruieren; eine Geschichte der Wahrheit, die auch nicht bloß die Konstitution einer Reihe von historisch aufeinander folgen- den Rationalitäten wäre und die sich durch die Berichtigung oder Beseitigung von Ideologien begründen würde. [...] Es würde sich um die Genealogie von Systemen der Veridiktio:n handeln. [...] Die Geschichte [der Veridiktio:n] zu schreiben bedeu- tet natürlich, dass man ein weiteres Mal darauf verzichtet, jene berühmte Kritik

46 | Vgl. Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*, hg. v. Joseph Pearson, übers. v. Mira Köller, Berlin 1996, hier S. 9-24, sowie Remo Bodei, »Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale«, in: *Foucault, oggi*, a.a.O., S. 124-133, und ders., »Dire la verità«, in: Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996, S. VII-XIX, wo Bodei auch auf einen zen- tralen Begriff im Spätwerk Foucaults aufmerksam macht: die Problematisierung. Vgl. dazu auch Michel Foucault, »Polemik, Politik und Problematisierungen«, in: ders., *Schriften*, Bd. IV 1980-1988, a.a.O., S. 724-734; Die »Philosophie als Prob- lematisierung einer Aktualität« steht im Mittelpunkt des berühmten Texts »Was ist Aufklärung«, ebd., S. 839. Vgl. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty, Ontolo- gie politique, présentisme et histoire*, Paris 2015, S. 45-51.

47 | Foucault, »Was ist Aufklärung«, in: ders., *Schriften*, Bd. IV., a.a.O. S. 847.

48 | Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*, a.a.O., S. 177f.

der europäischen Rationalität, jene berühmte Kritik des Ausuferns der europäischen Rationalität zu unternehmen, die, wie Sie wissen, seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts und in verschiedenen Formen immer wiederholt wurde.«⁴⁹

Indikatoren für eine Kritik der Wahrheit sind nicht länger die mit Wissenschaftlichkeit oder erkenntnistheoretischer Dignität verbundenen Begriffe, sondern Impulse von Individuen oder Gruppen, sich von der Macht zu befreien. Sie müssen, so Foucault, »als Indikator für die Veränderung des Subjekts und der Beziehung, die es zur Wahrheit unterhält, dienen.«⁵⁰ In dieser Weise ist auch Foucaults Antwort auf Chomsky, in welcher er sich auf Spinoza bezieht, zu verstehen:

»Ich möchte Ihnen im Sinne Spinozas antworten und Ihnen sagen, dass das Proletariat nicht gegen die herrschende Klasse kämpft, weil es diesen Kampf für gerecht hält. Das Proletariat führt diesen Kampf, weil es zum ersten Mal in der Geschichte selbst die Macht ergreifen will. Und weil es die Macht der herrschenden Klasse stürzen will, hält es diesen Kampf für gerecht.«⁵¹

Foucault zeigt hier, dass Macht weder auf Gerechtigkeit noch auf Notwendigkeit gründet und verweist damit auf die Nicht-Notwendigkeit jedweder Macht. Foucaults philosophische Geste besteht im Versuch, die Nicht-Notwendigkeit jeglicher Macht systematisch zur Darstellung zu bringen. Zwischen seinen eigenen Methoden und jenen der Anarchie oder des Anarchismus sieht er zwar Verbindungen, doch legt er wert auf die nicht zu übersehenden Unterschiede: In seinem Projekt geht es erstens nicht darum, eine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen in Aussicht zu stellen; und zweitens behauptet Foucault nicht, alle Macht sei schlecht. Foucaults Ausgangspunkt ist die Infragestellung aller Formen von Macht. Er geht davon aus, »dass keine Macht, welche es auch sei, mit vollem

49 | Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik*, a.a.O., S. 60. Vgl. Thomas Schäfer, »Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur Dialektik der Aufklärung«, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., New York 1990, S. 70-86.

50 | Foucault, *Die Regierung der Lebenden, Vorlesung am Collège de France 1979-1980*, übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt a.M. 2014, S. 113.

51 | Foucault, »Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht«, a.a.O., S. 625.

Recht akzeptierbar und absolut definitiv unvermeidlich ist.«⁵² Für seine theoretisch-praktische Haltung der Nicht-Notwendigkeit jeglicher Form von Macht schlägt Foucault deshalb vor, sie als »eine Art Anarchäologie« zu bezeichnen.⁵³

Wenn wir die theoretischen und epistemologischen Verschiebungen seines Werkes zusammenfassen möchten, sollten wir uns auf einen Wechsel beziehen, den Foucault in der Vorlesung vom 30. Januar 1980 so zusammenfasst: »[...] dem Zyklus: universale Kategorie – humanistische Position – ideologische Analyse und Reformprogramm steht ein Zyklus entgegen, dessen Verlauf wäre: [...] Ablehnung der Universalien – anti-humanistische Position – technologische Analyse der Machtmechanismen, und anstatt des Reformprogramms: weitere Verschiebung der Punkte der Nicht-Akzeptanz.«⁵⁴

52 | Foucault, Die Regierung der Lebenden, a.a.O., S. 115.

53 | Ebd.

54 | Ebd., S. 117.

Die Transformation der Sichtbarkeitsordnungen

Vom disziplinären Blick zu den kompetitiven Singularitäten

Andreas Reckwitz

Michel Foucaults Studie *Überwachen und Strafen* liefert im Kern die Analyse einer Sichtbarkeitsordnung.¹ Dadurch ist sie sowohl aktuell als auch überholt. Aktuell ist das Buch dadurch, dass sich Foucaults Analytik einer spezifischen Ordnung des Sichtbaren, wie er sie für die Disziplinargesellschaft durchgeführt hat, als Inspirationsquelle für die Rekonstruktion von Sichtbarkeitsordnungen der spätmodernen Gegenwartsgesellschaft nutzbar machen lässt. Zugleich ist eine solche Aktualisierung aber auch dringend nötig: Denn die Gegenwartsgesellschaft folgt nicht mehr – das war Foucault 1975 durchaus schon bewusst –, zumindest nicht im Kern den Mechanismen des disziplinären Blicks. Damit stellt sich die Frage, die ich behandeln will: Wie haben sich die gesellschaftlichen Sichtbarkeitsordnungen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts verändert? Welche Transformation des Sozialen ist damit einhergegangen?

Mein Ausgangspunkt lautet, dass im 20. Jahrhundert eine tiefgreifende Transformation der Strukturprinzipien, der kulturellen Legitimationsformen und der affektiven Erregungsstrukturen der Gesellschaft der Moderne als Ganze stattfindet, ein Strukturwandel, dessen Tragweite erst zu Beginn des 21. Jahrhundert wirklich erkennbar wird. Hatte die Moderne vom 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts flächendeckend einen Komplex der Rationalisierung verbreitet, so wird dieser seitdem mehr und mehr durch einen Komplex der Kulturalisierung überlagert (einiger seiner Bestandteile hatte ich an anderer Stelle etwas enger

1 | Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1991.

als ein Kreativitätsdispositiv bezeichnet).² Der *Rationalisierungskomplex* beherrschte die industriegesellschaftliche Moderne. Seine Merkmale hat der soziologische Diskurs klassisch in Max Webers Theorie der formalen Rationalisierung, mit anderer Akzentsetzung auch in Norbert Elias Theorie der Affektkontrolle beschrieben.³ Als Prozess der Rationalisierung verbreitet die Moderne Mechanismen der Zweck-Mittel-Rationalität, die in der Ökonomie, dem Staat oder der Wissenschaft auf gesellschaftliche Optimierung abzielt. Zentral für den Rationalisierungskomplex ist, dass er mit einer Schematisierung und Standardisierung von Subjekten und Dingen arbeitet: Sie sollen in Form normierter Serien allgemeinen Mustern entsprechen.

Der Komplex der Rationalisierung ist selbstverständlich in der Spätmoderne nicht verschwunden. Doch ist die Moderne der Gegenwart längst nicht mehr allein mit diesem begrifflichen Repertoire zu erfassen. Wenn ich die These vertrete, der Komplex der Rationalisierung sei schrittweise von einem solchen der Kulturalisierung überformt worden, meine ich damit, dass wir seit den 1980er Jahren einen Prozess beobachten können, in dem die Logik dessen, was in der klassischen Moderne das schmale und gesellschaftlich marginale kulturelle Feld ausmachte, in die Gesellschaft als Ganze hineinkopiert wird.⁴ Es dürfte klar sein, dass es sich im Zuge dieses Prozesses notwendig selbst wandelt. So wie ehemals für das kulturelle Feld im engeren Sinne, also das soziale Feld der Künste, ist für den *Kulturalisierungskomplex* der Spätmoderne kennzeichnend, dass sich im Zentrum des Sozialen nicht mehr die Herstellung und Nutzung von gleichförmigen oder identischen, versachlichten Objekten

2 | Vgl. Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012.

3 | Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980; Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1976. Historisch findet die Rationalisierung ihren Höhepunkt in der »organisierten Moderne« von 1900 bis 1970, vgl. dazu auch Peter Wagner: *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, London 1994. Sie lässt sich auch mit den Etiketten der »Industriegesellschaft« und des »Fordismus« beschreiben.

4 | Zum kulturellen Feld die immer noch luzide Analyse von Pierre Bourdieu: »Der Markt der symbolischen Güter«, in: ders., *Kunst und Kultur. Schriften zur Kultursoziologie*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 2011, S. 15-96.

respektive die Interaktion mit gleichförmigen Subjekten befindet, sondern die Produktion und Rezeption von affektiv aufgeladenen Zeichen, Narrationen, Bildern und Performanzen sowie die Interaktionen mit singulären Subjekten. Drei Merkmale sind für den modernen Kulturalisierungskomplex generell kennzeichnend: die Publikumsorientierung, die enorme intensivierte Affektivität und die Orientierung an Singularitäten. Im Kern dieses Komplexes haben wir es mit einer Konstellation des Sozialen zu tun, in der sich die Subjekte als ein Publikum für sinnhaft und/oder sinnlich eindrucksvolle Objekte oder andere Subjekte versammeln und gleichzeitig in die Position einrücken, Performanzen vor einem solchen Publikum darzubieten. Sowohl Objekte als auch Subjekte werden hier nicht als Replikationen und Wiederholungen des Gleichen geformt wie im Rationalisierungskomplex, sondern als Singularitäten, das heißt als nichtvergleichbare Besondere. Im Gegensatz zur emotional abgekühlten Versachlichung der Rationalisierung werden Objekte und Subjekte als solche Singularitäten in hohem Grade mit positiven Affekten der Faszination aufgeladen.

Vor dem Hintergrund dieser zentralen Unterscheidung zweier verschiedenartiger Dispositive lässt sich Foucaults Studie im Wesentlichen als Beitrag zu einer Analyse der klassischen Moderne der Rationalisierung verstehen. In Foucaults Analyse wird deutlich, dass Rationalisierung notwendigerweise mit Disziplinierungen der Subjekte arbeitet, die im Rahmen dessen stattfinden, was man eine *disziplinäre Sichtbarkeitsordnung* nennen kann. Zunächst will ich kurz und stark systematisierend auf die Merkmale dieser disziplinären Ordnung der Sichtbarkeit sowie auf zeitgenössische Aktualisierungen in Richtung einer post-disziplinären Visibilität eingehen, um sonach ausführlicher die Strukturmerkmale jener, dazu in vieler Hinsicht konträren, Sichtbarkeitsordnung des spätmodernen Kulturalisierungskomplexes herauszuarbeiten, eine – so meine Begrifflichkeit – *Sichtbarkeitsordnung der kompetitiven Singularitäten*. Aber auch diese Ordnung ist keineswegs das Ende der Geschichte, vielmehr will ich den Blick am Ende auf eine dritte Visibilitätsstruktur, die Politisierung der Sichtbarkeit, richten, die gerade in der kulturalisierten Spätmoderne als eine Art wiederkehrendes Störmanöver ihrerseits die Ordnung der kompetitiven Singularitäten herausfordert. Die Komplexität unserer gegenwärtigen Konstellation besteht darin, dass sich in ihr Elemente der post-disziplinären Sichtbarkeitsordnung mit der Sichtbarkeitsordnung kompetitiver Singularitäten und ebenso mit einer Politisierung

der Visibilität überlagern, womit sich alle drei Modi immer wieder und untergründig miteinander verbinden.

Was ist unter einer Sichtbarkeitsordnung zu verstehen? Ich will diesen Begriff in einem ganz allgemeinen Sinne verwenden und auf die Organisation von Aufmerksamkeiten beziehen, die sich in einem sozialen Komplex von Praktiken oder in einer Gesellschaft als Ganzer vollzieht.⁵ Jeder Komplex sozialer Praktiken organisiert Aufmerksamkeiten auf eine bestimmte Art und Weise: Er lässt bestimmte Subjekte, Dinge oder abstrakte Entitäten in den Fokus der Wahrnehmung und der Kommunikation treten, wobei andere solche Phänomene gleichzeitig abgeblendet werden. In dem von mir gemeinten Sinn bedeutet Sichtbarkeit demnach, dass bestimmte Phänomene zum Gegenstand von Wahrnehmung und Kommunikation allgemein werden, auch über den Sehsinn hinaus. Sichtbarkeitsordnungen umfassen also nicht nur die »visuelle Kultur« im engeren Sinne. Folglich stellen sich Sichtbarkeitsordnungen als Arrangements von wahrnehmenden und wahrgenommenen Subjekten, Artefakten, Wissensordnungen, Affekten und ganzen räumlichen Settings dar, in denen die Aufmerksamkeit auf bestimmte Weise gelenkt wird.

Während man für die traditionellen Gesellschaften von einer relativ strikten Regulierung der Räume des sozial Sichtbaren und Unsichtbaren ausgehen kann, findet mit dem Einbruch der Moderne nun eine erhebliche Erschütterung derartiger Aufmerksamkeitsanordnungen statt. Die teils schleichende, teils eruptive Rekonfiguration von Sichtbarkeitsordnungen vor allem seit dem Ende des 18. Jahrhunderts verläuft partiell ungeplant – etwa über den Weg von Medien- und Verkehrstechnologien⁶ –, während sich Foucault vor allem auf die *geplanten* Umstrukturierungen von Aufmerksamkeiten durch die Disziplinarinstitutionen und ihren panoptistischen Blick konzentriert hat. Diese disziplinäre

5 | Zum Begriff der Sichtbarkeit in diesem weiten Sinne vgl. Andrea Mubi Brigenti: *Visibility in Social Theory and Social Research*, Basingstoke 2010; Markus Schroer: »Visual Culture and the Fight for Visibility«, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 44 (2014), S. 206-228; zum Begriff der Aufmerksamkeit Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M. 2004; Jonathan Crary: *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt a.M. 2002; Georg Franck: *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München 1998.

6 | Vgl. Jonathan Crary: *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, Cambridge 1999.

Sichtbarkeitsordnung ist charakteristisch für das, was ich am Anfang den Rationalitätskomplex der klassischen Moderne genannt habe. Auf der Grundlage von Foucaults Analyse lassen sich mehrere elementare Merkmale einer solchen disziplinären Sichtbarkeitsordnung herausdestillieren:

1. Der disziplinäre Blick ist asymmetrisch. Er richtet sich eindeutig von Beobachtern auf Beobachtete, wobei die Beobachter in der Regel Träger von Institutionen sind. Kennzeichnend für eine solche Asymmetrie ist, dass erstere möglichst viel von möglichst vielen der Sichtbarkeit aussetzen wollen, während letztere sich der aufgenötigten Sichtbarkeit potenziell entziehen wollen und entziehen würden, wenn sie denn könnten.

2. Die Beobachteten sind menschliche Subjekte, und zwar als Körper, weshalb sich deren Sichtbarmachung auf die Details ihres unmittelbaren körperlichen Verhaltens in bestimmten institutionellen Kontexten richtet.

3. Das Ziel dieses Arrangements ist eine Regulierung und Standardisierung des Verhaltens und seiner Produkte (z.B. Güter oder Schulleistungen), die mit entsprechenden Ge- und Verboten arbeitet. Diese Orientierung am Normalen kann eine Individualisierung in bestimmter Form bedeuten, also: eine normalistische Individualisierung ansteuern, die Abweichungen vom gewünschten Normal- oder Idealfall (z.B. Schulnoten) misst und unter ihre Kontrolle bringt. Hier wird gerade nicht das Besondere des Subjekts prämiert – wie später in einer Kultur der Singularitäten –, sondern entlang einer Skala die Differenzen zwischen den Leistungen der Subjekte abgemessen, für die es einen eindeutigen Maßstab des Besseren und Schlechteren gibt. Die Individualisierung widerspricht also der Standardisierung nicht, sondern bestätigt sie.

Ergänzen will ich 4. den affektiven Aspekt der Sichtbarkeitsordnung des Rationalisierungskomplexes, der bei Foucault eher am Rande angedeutet bleibt: Idealerweise arbeitet die Disziplinarmacht – ganz anders als etwa das Spektakel der öffentlichen Folter – mit einer Abkühlung der Affekte: der panoptische Blick ist ein »kalter« Blick, aber auch – anders als der voyeuristische – ein erregungsfreier Blick. Auf der Seite des Beobachteten sind jedoch auch im Disziplinarregime Affekte im Spiel. Mit der Angst

vor der Bestrafung, dem Gefühl der Schuld angesichts des Versagens und schließlich den physischen Schmerzen im Falle der Sanktion herrschen hier aber *negative* Affekte. Sie können sich in manchen Fällen zwar in eine Lust am Verbotenen und Heimlichen oder gar in die Lust an der Unterwerfung umkehren, der auf der anderen Seite eine sadistische Lust an der disziplinierenden Beherrschung entspricht – diese Umkehrungen bestätigen jedoch die Regel der negativen Affektivität.

Nun ist die Sichtbarkeitsordnung der Disziplinargesellschaft durchaus kein historisches Phänomen, das sich auf die frühe Moderne des 18. Jahrhunderts begrenzen ließe. Im Gegenteil erhält sie um 1900 mit dem Taylorismus und der Managementrevolution in Richtung korporatistischer Großbetriebe einen zweiten, entscheidenden Schub.⁷ Der Gipfel des Rationalisierungskomplexes wird erst Mitte des 20. Jahrhunderts mit dem entfaltetem organisierten Kapitalismus und dem keynesianischen Wohlfahrtsstaat erreicht. Und auch in der spätmodernen Gesellschaft seit den 1970er und 80er Jahren finden sich Fortführungen des disziplinären Regimes, wie sie die *surveillance studies* herausgearbeitet haben.⁸ Besonders hervorzuheben sind hier jedoch jene Weiterentwicklungen des disziplinären Regimes im Zuge der medialen Digitalisierung, die zugleich einen beträchtlichen Strukturwandel in Richtung eines *post-disziplinären* Blicks mit sich bringen. Das *quantified self* und Praktiken des *data tracking* im Internet liefern hier zwei bezeichnende, aktuelle Beispiele.

In der Bewegung des *quantified self*, in der eine permanente Beobachtung und vergleichende Quantifizierung etwa der eigenen Körperfunktionen und Körperwerte zum Zwecke der Gesundheitskontrolle und Fitnesssteigerung erfolgt, wird eine Struktur deutlich, in der einerseits die Reichweite der Verhaltensbeobachtung gewissermaßen ins Innere des Körpers ausgedehnt wird. Zugleich wird die kontrollierende Fremdbeobachtung vollständig durch die Selbstbeobachtung des Subjekts ersetzt, die dem Ziel einer Selbstoptimierung folgt. Diese Selbstoptimierung arbeitet

7 | Vgl. Yehonda Shenhav: *Manufacturing Rationality. The Engineering Foundations of the Managerial Revolution*, Oxford 1999.

8 | Vgl. Niels Zurawski (Hg.): *Surveillance Studies. Perspektiven eines Forschungsfeldes*, Opladen 2006.

affektiv weniger mit Angstmechanismen als mit positiven Affekten der Selbstvervollkommnung.⁹

Demgegenüber ist das *data tracking* im Internet, das algorithmisch-anonym etwa durch Firmen geschieht, die Konsumprofile herausfinden wollen, um gezielte Konsumangebote machen zu können (oder Risiko-profile zu erstellen), anders aufgebaut.¹⁰ Hier handelt es sich weiterhin um eine anonym-maschinisierte Fremdbeobachtung, die jedoch – das ist entscheidend – *nicht* auf Verhaltensregulierung abzielt, sondern beobachtend Verhalten konstatiert und aufzeichnet, um gerade die *Singularität* des einzelnen Profils nachzuvollziehen und darauf adaptiv eingehen zu können. Mit dem Begriff der Singularität anstelle des traditionsreichen Begriffs des Individuellen will ich die offen zu Tage liegende Fabriziertheit des Besonderen umschreiben, die sich zudem auf unterschiedliche Entitäten, auf Objekte wie auf Subjekte beziehen lässt.¹¹ Die Besonderheit wird hier nicht als ein Unteilbares vorausgesetzt, vielmehr setzt sie sich aus der Unzahl einzelner Kaufakte und Besuche einzelner Internetseiten gewissermaßen kompositorisch zusammen. Während die disziplinäre Regulierung die Gleichförmigkeit fordert, konstatiert die post-disziplinäre Sichtbarkeitsordnung die Singularitäten und reagiert auf sie mit singular angepassten Offerten oder Zurückweisungen.

Post-disziplinäre Sichtbarkeitsordnungen sind also auch für die späte Moderne weiterhin von Bedeutung. Im Rahmen des Kulturalisierungs- und Kreativitätskomplexes hat sich jedoch ein ganz anderes, ja konträr ausgerichtetes Sichtbarkeitsregime herauskristallisiert, das sich allerdings an manchen Stellen mit dem post-disziplinären Regime verzahnt. Diese Verschiebung wird am Schlagendsten deutlich in der konträren Haltung der Subjekte innerhalb der Ordnung. Wollte man sich dem panoptischen Blick am liebsten entziehen, will das Subjekt nun um nahezu jeden Preis Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Sichtbarkeit ist kein Schrecken mehr, sondern eine Verheißung, Unsichtbarkeit kein Sehnsuchtsziel

9 | Vgl. dazu etwa Stefanie Duttweiler (Hg.): *Leben nach Zahlen: Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld 2016.

10 | Vgl. zu diesem Thema Ramón Reichert (Hg.): *Big Data. Analysen zum digitalen Wandel von Wissen, Macht und Ökonomie*, Bielefeld 2014.

11 | Vgl. zu diesem Konzept auch Igor Kopytoff: »The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process«, in: Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986, S. 64-91.

mehr, sondern der soziale Tod. Als Vorgeschichte dieser Entstehung einer Sichtbarkeitsordnung kompetitiver Singularitäten lässt sich Leo Braudys detaillierte Studie *The Frenzy of the Renown* lesen.¹² Sie präsentiert eine Kulturgeschichte jener Strukturen, die von der Antike bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts Berühmtheit bedingt haben. Braudy arbeitet als die eigentliche Zäsur zur Moderne die Entstehung des modernen Künstlers heraus. War öffentliche Berühmtheit zuvor im Wesentlichen an die Träger offizieller staatlicher oder kirchlicher Ämter geknüpft, besteht der dramatische Bruch darin, dass mit dem modernen Künstler – ganz unabhängig von seinem Herkunftsmilieu, nur durch seine vorgeblich genialen künstlerischen Leistungen – der rasche Aufstieg von der Unbekanntheit in die Arena der Sichtbarkeit der interessierten Öffentlichkeit möglich ist. Der Blick des Publikums auf den Künstler ist kein disziplinierender, sondern ein faszinierter von höchster Erregungsintensität. Was am Künstler interessiert, ist gerade seine Besonderheit, sein unvergleichliches Werk. Und der Künstler selbst erstrebt eine solche Sichtbarkeit, da er nur so die Kunstinteressierten erreichen kann.

Für das frühmoderne kulturelle Feld ist somit eine neuartige, nicht-disziplinäre Sichtbarkeitsordnung kennzeichnend – freilich ist sie zunächst noch auf ein gesellschaftlich höchst schmales Segment begrenzt. Wie lässt sich die Verbreitung einer daran angelehnten, aber auch noch einmal deutlich allgemeiner orientierten umfassenden Sichtbarkeitsordnung kompetitiver Singularitäten im Laufe des 20. Jahrhunderts im Rahmen des Kulturalisierungskomplexes und seines Kreativitätsdispositivs erklären? Zwei Rahmenbedingungen sind hier entscheidend: Die erste ist die medientechnologische, zunächst in den technischen audiovisuellen Medien, anschließend mit der digitalen Kultur des Internet. Medien wie Film, Rundfunk und Fernsehen – verknüpft mit der Massenpresse – ermöglichen seit 1900 technisch eine massenhafte Sichtbarkeit von einzelnen Personen, die weit über das klassische kulturelle Feld hinausgeht. Damit ist der Kontext benannt, in dem sich das moderne System der Stars ausbildet. Die *broadcast*-Medien sind freilich asymmetrisch strukturiert: Der Masse des Publikums steht die kleine Gruppe der Stars gegenüber. Mit dem Internet wird seit den 1990er Jahren demgegenüber

12 | Leo Braudy: *The Frenzy of Renown. Fame and Its History*, New York 1986; vgl. auch Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012, S. 239-268.

erstmalig eine technologische Plattform für Bilder und Texte geschaffen, auf der das Publikum selbst immer auch zum Produzenten werden kann. Eine letztlich quantitativ unbegrenzte Veröffentlichung von Bildern und Texten, auch über Personen, wird möglich. Nun kann potenziell jedes Subjekt eine Sichtbarkeit seiner Person und seiner mehr oder minder elaborierten Werke herzustellen versuchen, vor allem über die *social media* wie Facebook, Youtube oder Twitter, über Dating- oder Berufsportale, Blogs etc.¹³

Die zweite Rahmenbedingung für die Sichtbarkeitsordnung der kompetitiven Singularitäten ist in der Transformation des Kapitalismus zu einer im Kern kulturellen oder ästhetischen Ökonomie zu suchen. Anders als im Fordismus mit seinen standardisierten Massenprodukten setzt der kulturell-ästhetische Kapitalismus auf eine – wie es der französische Wirtschaftssoziologe Lucien Karpik nennt – »Ökonomie der Singularitäten«: auf Güter und Dienste mit einem primär kulturellen – ästhetischen oder hermeneutischen – Wert, so dass das einzelne Gut – von der Urlaubsreise über die Armbanduhr bis zum Coaching – nicht ohne weiteres durch ein anderes austauschbar erscheint.¹⁴ Die ökonomischen Märkte haben damit mehr und mehr die spezifische Struktur von Märkten für kulturelle Güter. Sie sind hyperkompetitiv und dadurch gekennzeichnet, dass eine Überproduktion kultureller Güter mit jeweils neuartigen und in der Nachfrage höchst unberechenbaren kulturellen Qualitäten stattfindet und diese Güter sich im Aufmerksamkeitswettbewerb um ein notwendig begrenztes Publikum befinden, das seine knappen Aufmerksamkeitsmöglichkeiten in hohem Maße ungleich verteilt. Zwischen den singulären Objekten – und den mit ihnen verbundenen Organisationen oder Individuen – auf den kulturellen Märkten, die die Art von *Nobody Knows*-Märkten mit extremer Ungewissheit annehmen, herrscht folglich ein ausgesprochen heftiger Kampf um Sichtbarkeit.¹⁵

13 | Vgl. zu letzterem José van Dijck: *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*, Oxford 2013.

14 | Vgl. Lucien Karpik: *Mehr Wert. Die Ökonomie des Einzigartigen*, Frankfurt a.M., New York 2011.

15 | Vgl. dazu auch Pierre-Michel Menger: *Kunst und Brot. Die Metamorphosen des Arbeitnehmers*, Konstanz 2006; Pierre-Michel Menger: *The Economics of Creativity. Art and Achievement under Uncertainty*, Cambridge 2014; Richard E. Caves: *Creative Industries. Contracts between Art and Commerce*, Cambridge 2000.

Was sind nun die Strukturmerkmale der Sichtbarkeitsordnung der kompetitiven Singularitäten im Unterschied zur klassisch-rationalistischen Foucault'schen Sichtbarkeitsordnung der Disziplinierung? Ich fasse sie wiederum thesenartig zusammen:

1. In der neuen Sichtbarkeitsordnung ist das Verhältnis zwischen Beobachtern und Beobachteten prinzipiell nicht mehr asymmetrisch, sondern *symmetrisch*: Im Prinzip kann jeder Beobachter, kann jeder Publikum sein – und im Prinzip kann jeder auch zum Beobachteten werden. Die beiden Subjektpositionen sind für den Einzelnen daher prinzipiell austauschbar: Abwechselnd kann er/sie zum Subjekt oder Objekt von Aufmerksamkeit avancieren. Der Beobachterstatus kommt hier nicht privilegierten Institutionen zu, sondern ist ein generalisierter innerhalb der mobilen Öffentlichkeit. Die prinzipiell universale Struktur der Beobachtung ist in ihrer faktischen Ausformung jedoch in hohem Maße unberechenbar. De jure existiert eine Symmetrie der Aufmerksamkeit, de facto jedoch eine dynamische Asymmetrie: Kennzeichnend ist die Dynamik eines aufmerksamkeitsökonomischen Wettbewerbs der Beobachteten um die Gunst des Publikums. Er führt zu höchst ungleichen Positionen zwischen den wenigen mit erhöhter und jenen vielen mit verminderter Sichtbarkeit. Diese *Aufmerksamkeitsasymmetrien*, die Gewinner und Verlierer schaffen, lassen sich auch quantitativ etwa in Form von Rankings abbilden.

2. Der Wettbewerb um überregionale Sichtbarkeit – ob nun in einem begrenzten professionellen Kontext, einem beruflich-privaten Freundschaftsnetzwerk oder in einer populären nationalen oder gar internationalen Arena – ist das grundsätzlich Neue: Die Subjekte in der Disziplinargesellschaft wurden in jeweils begrenzten Lokalitäten jedes für sich zur Sichtbarkeit gezwungen, im Kulturalisierungskomplex findet hingegen eine aktive, gewollte Konkurrenz um Aufmerksamkeit statt: *Das Subjekt begehrt, gesehen zu werden*. Dieses Begehren setzt sich entsprechend in einen permanenten Vergleich der Beobachteten untereinander um. Verglichen werden freilich nicht mehr die sachlichen Leistungen vor dem Hintergrund eines fixen Maßstabs des Richtigen, sondern der Erfolg auf dem Aufmerksamkeitsmarkt.¹⁶ In einem zweiten Schritt kann dieses

16 | Vgl. zur Differenz zwischen Leistung und Erfolg Sighard Neckel: *Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft*, Frankfurt a.M. u.a. 2008.

Begehren nach Sichtbarkeit sich damit in den sozialen Zwang verwandeln, gefälligst »präsent« zu sein, um nicht soziale Nachteile beruflicher oder privater Art zu riskieren.

3. Das, was sich dem Blick des anderen bewusst und begierig aussetzt, sind nicht mehr die Details körperlichen Verhaltens wie im Disziplinarregime; das Objekt der Sichtbarkeitsordnung ist vielmehr das laufend aktualisierte »Profil« des Subjekts und seine immer wieder neuen *kulturellen Produkte*, die von der Welt oder von sich selbst handeln: die *news* auf den Facebook-Accounts, Blogs oder Tweets, Youtube-Videos, aber auch beruflich relevante Texte oder andere Arbeiten, Dokumentationen, soziales Engagement, Links oder Fotos, die für einen wichtig sind oder als wichtig wahrgenommen werden sollen. Was beobachtet wird, ist also nicht nacktes Verhalten, sondern eine *Selbstinszenierung*, die sich aus kulturellen Artefakten zusammensetzt, die »etwas über das Subjekt aussagen«.

4. Wenn das Ziel des disziplinären Blicks darin bestand, schematisiertes, gleichförmiges Verhalten hervorzubringen, so ist der – subjektive oder institutionelle – Blick der kompetitiven Aufmerksamkeitskultur auf der Suche nach dem *Singulären*. Interessant ist nur, was singulär ist, das heißt was unvergleichlich, anders, kreativ oder originell scheint: dies gilt für Objekte wie die Artefakte der kulturellen Märkte ebenso wie für die Subjekte, die sich präsentieren. Nur wer in seiner Singularität den Beobachter zu affizieren vermag, hat eine Chance, in den Scheinwerfer der Sichtbarkeit zu geraten.

5. Während die Affektstruktur der Disziplinargesellschaft eine der affektiven Abkühlung und zugleich eine der negativen Affekte der Angst, der Schuld und des erwarteten physischen Schmerzes war, basiert die Sichtbarkeitsordnung der kompetitiven Singularitäten im Kern auf intensiven *positiven, anziehenden Affekten*: Das schauende Subjekt begibt sich auf die Suche nach Reizen und Erlebnissen, das angeschaute Subjekt wird von dem Verlangen nach Anerkennung und Bewunderung angetrieben. Singularitäten in ihrer Performanz sind ein Ort des Enthusiasmus, der vom Starkult bis zum Markenkult reicht. Allerdings können die notwendig ungleichen Resultate der Aufmerksamkeitsökonomie zugleich eine komplizierte Struktur negativer Affekte installieren, vor allem von Aggression und Wertlosigkeitsgefühlen angesichts einer als mangelhaft

wahrgenommenen eigenen Sichtbarkeit und als maßlos empfundener Aufmerksamkeiten, die wenige andere genießen. Die Eskalation von *hate speech* in den *social media* lässt sich nicht zuletzt als eine Reaktion der sichtbarkeitsökonomisch zu kurz Gekommenen gegenüber der sichtbarkeitsökonomischen Prominenz (dem vermeintlichen Establishment der »Meinungselite« beispielsweise) interpretieren.

Die Sichtbarkeitsordnung der kompetitiven Singularitäten, die sich in den letzten Jahrzehnten herauskristallisiert, hat damit die panoptistische Sichtbarkeitsordnung zwar nicht vollständig abgelöst, doch bildet sie mittlerweile eine großflächige eigene Struktur, in der sich die Überlagerung des gesellschaftlichen Rationalisierungskomplexes durch einen Kulturalisierungskomplex manifestiert. Der Unterschied zwischen beiden ist erheblich: Das Subjekt, das in die Sichtbarkeit gezerrt wird, steht jenem gegenüber, das begehrt, gesehen zu werden. Die Standardisierung des Subjekts kontrastiert mit der Arbeit an der Singularität. Der Leistungsmessung steht die Erfolgsökonomie der Aufmerksamkeit gegenüber, der im Kern negativen, abschreckenden die im Kern positive, hervorlockende Affektstruktur. Allerdings sind mit dieser Gegenüberstellung die historisch bisher möglichen Sichtbarkeitsordnungen noch nicht erschöpft. Eine dritte Konstellation will ich abschließend andeuten: die *Politisierung der Sichtbarkeit*.

Politisierungen von Sichtbarkeit bilden keinen machtvollen und großflächigen Komplex, der mit dem Panoptismus oder den kompetitiven Singularitäten wetteifern könnte. Eher handelt es sich um eine temporäre Herausforderung beider genannter Sichtbarkeitsregime, die als eine Art gelegentliches Störfeuer agiert. Wo Sichtbarkeit politisiert wird, werden die Grenzen zwischen bisher Sichtbarem und Unsichtbarem öffentlich thematisiert. Ein Kampf um die Sichtbarkeit von Kollektiven entsteht, gewissermaßen um eine strittige »Aufteilung des Sinnlichen« (J. Rancière).¹⁷ Wenn das Politische im Gegensatz zur institutionellen Politik bedeutet, dass Kontingenzen geöffnet und das scheinbar Alternativlose zum Gegenstand der Auseinandersetzung wird, dann stellen

17 | Jacques Rancière: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2006; vgl. dazu auch Andrea Mubi Brighenti: *Visibility in Social Theory and Social Research*, Basingstoke 2010, S. 45-53.

Sichtbarkeitskämpfe Orte des politischen Konflikts *par excellence* dar.¹⁸ Regelmäßig sind es gesellschaftliche Minderheiten, die diesen Kampf führen, weshalb die amerikanische Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in den 1950er und 60er Jahren – die 1947 durch Ralph Ellisons bezeichnend *Invisible Man* überschriebenen Roman munitioniert wurde –¹⁹ als prominentes historisches Beispiel für eine Sichtbarkeitspolitisierung gelten kann. Interessanterweise hantieren diese Sichtbarkeitspolitisierungen sehr häufig mit dem Medium des Bildes, das heißt, auch und gerade der visuellen Sichtbarkeit im engeren Sinne: es geht darum »Gesicht zu zeigen«. Besonders aufschlussreich für die Politisierung der Sichtbarkeit ist die internationale Schwulen- und Lesbenbewegung, die nach den *Stonewall Riots* 1969 einsetzt. Aufschlussreich ist diese soziale Bewegung deshalb, weil sich in ihr im Laufe des 20. Jahrhunderts eine komplette Umkehrung der Strategien im Umgang mit Aufmerksamkeit beobachten lässt.²⁰ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind männliche Homosexuelle in erheblichem Maße einem disziplinären, in mancher Hinsicht auch biopolitischen Blick ausgesetzt: Sie werden mit dem Ziel der Bestrafung des abweichenden sexuellen Verhaltens – durch staatliche Kontrolle, aber auch in den Massenmedien – in die Sichtbarkeit gezerrt, was sich in einer ganzen Reihe öffentlicher Outing-Skandale in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts manifestiert. Auf den disziplinären Blick reagiert die gesellschaftlich pathologisierte sexuelle Minderheit zunächst größtenteils mit einer Diskretionsstrategie, das heißt, mit der Strategie, möglichst unsichtbar zu bleiben und sich auf eine entsprechende Subkultur zu beschränken. Seit den 1970er Jahren wird diese Strategie jedoch komplett umgekehrt: Nun geht es darum, zum Beispiel über öffentliche Demonstrationen, aber auch vermittels der Medien offensiv wahrgenommen zu werden: es geht darum, Gesicht zu zeigen. Dieser Kampf um Sichtbarkeit existiert wiederum in zwei Versionen: eine, die auf Differenz,

18 | Natürlich kann man den Begriff der Politisierung von Sichtbarkeit auch auf andere Bereiche jenseits der Subjekte beziehen, in denen es nicht um die Sichtbarkeit von Kollektiven, sondern um die Sichtbarkeit von Themen und Zusammenhängen geht, die bisher nicht thematisiert wurden. Dort liegt wiederum eine andere Sichtbarkeitsstruktur vor.

19 | Ralph Ellison: *Invisible Man*, New York 1952.

20 | Vgl. Robert Aldrich: *Gay Life and Culture. A World History*, London 2006; Sabine Hark: *Deviant Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1996.

die andere, die auf Gleichheit setzt. Während in den 1970er Jahren, in der ersten Phase der neuen Schwulenbewegung öffentlich vor allem das Anderssein gegenüber der heteronormativen Ordnung demonstriert wird, geht es vor allem im Rahmen der Bewegung um die Eheöffnung für gleichgeschlechtliche Paare seit den 1990er Jahren international zunehmend darum, offensiv die Gleichheit aller Subjekte – der Mehrheit wie der Minderheit – zu markieren, um so Gleichberechtigung zu erlangen – ganz ähnlich der schwarzen Bürgerrechtsbewegung.²¹

Die Politisierung der Sichtbarkeit als dritte Sichtbarkeitsordnung hat damit eine eigenständige Struktur, die sich sowohl vom disziplinären Blick als auch von der Ordnung kompetitiver Singularitäten unterscheidet. Der Ausgangspunkt ist nun eine gesellschaftliche Asymmetrie der Aufmerksamkeit, die überwunden werden soll. Da die Unsichtbarkeit einer Gruppe gleichbedeutend mit mangelhafter gesellschaftlicher Anerkennung ist, gilt es mit Hilfe *politischer Visibilisierungsstrategien* Aufmerksamkeit zu gewinnen. So wie in der Konstellation der kompetitiven Singularitäten ficht auch die Politisierung von Sichtbarkeiten einen Kampf um Aufmerksamkeit aus. Beiden ist im Kontrast zum Disziplinarregime gemeinsam, dass Unsichtbarkeit das Problem und der Wunsch nach Sichtbarkeit die Lösung ist. Es ist deswegen auch kein Zufall, dass sich beide Regime häufig im gleichen massenmedialen Rahmen abspielen. Doch hat der Kampf im Falle der Politisierung eine signifikant andere Struktur: Von Seiten derjenigen, die sich um Sichtbarkeit bemühen, geht es nicht um das Wahrnehmen von spektakulärer Singularität des Einzelnen, sondern um die Anerkennung von Gleichheit. Dabei hat Gleichheit einen doppelten Sinn: Die Gleichheit innerhalb eines Kollektivs – in dem eben alle schwarz oder alle schwul beziehungsweise lesbisch sind – soll ebenso sichtbar werden wie eine extra-minoritäre, geforderte Gleichheit, das heißt die Gleichberechtigung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Während sich das Individuum in der Ordnung der kompetitiven Singularität als singular präsentiert, als anders, um in den Genuss der gesuchten

21 | Natürlich ist der historische Verlauf komplizierter: Die Sichtbarkeitsstrategie nach 1969 wird in Deutschland durch die Sexualreformbewegung der 1920er vorbereitet, die bereits früh die Diskretionsstrategie durchbricht. Dem Gleichberechtigungsstreben seit den 1990ern steht wiederum die Opposition einer radikaleren queer-Bewegung gegenüber, die offensiv auf Differenz gegen Heteronormativität und »Homonormativität« setzt.

Aufmerksamkeit zu kommen, geht es nun darum, als sichtbar werdendes Kollektiv auf eine gemeinsame Lebenssituation aufmerksam zu machen.

Sichtbarkeit ist in diesem Kontext kein eigenständiges Kriterium sozialen (Aufmerksamkeits-)Erfolges, sondern Mittel zum (politischen) Zweck. Paradoxe Weise zielt die Sichtbarmachung nun nicht darauf ab, sich vom Gleichen durch eine Differenz abzuheben, sondern umgekehrt darauf, das in der Mehrheitskultur als different wahrgenommene als gleichartig und damit der Anerkennung würdig zu demonstrieren. Die Politisierung von Sichtbarkeiten, die gegenwärtig an vielen Orten bedeutsam geworden ist, und bei der es um derart unterschiedliche Gruppen wie Transgender-Personen, Depressive oder behinderte Subjekte gehen kann, nutzt gewissermaßen die gleiche mediale Hardware wie die Ordnung kompetitiver Singularitäten, sie bespielt sie jedoch anders – und teilweise vermischt sie sich auch mit ihr. Denn natürlich: Die politische Sichtbarkeit von bisher unsichtbaren Kollektiven konkurriert mit der Vielzahl der kompetitiven Singularitäten um die gleiche knappe Ressource öffentlicher Aufmerksamkeit.

Somit ergibt sich in der Gegenwartsgesellschaft eine komplexe Gemengelage von Sichtbarkeitsordnungen, die weit über das disziplinäre Blickregime hinausgeht, das Foucault für das 18. Jahrhundert im Auge hatte. Die historisch folgenreiche Überlagerung des klassischen Komplexes der Rationalisierung und Disziplinierung durch jenen der Kulturalisierung und Singularisierung hat zur Entstehung einer – medientechnologisch wie ökonomisch gestützten – Sichtbarkeitsordnung kompetitiver Singularitäten geführt, die immer wieder durch eine Politisierung der Sichtbarkeit herausgefordert wird. War Sichtbarkeit zunächst erzwungen, wurde notfalls gegen den Willen der Individuen auch gewaltsam durchgesetzt, so wird sie jetzt von den Individuen begehrt. Zugleich ist sie auf komplizierte Weise und indirekt aber auch wieder erzwungen: Zwar wird man nicht mehr in die Sichtbarkeit selbst gedrängt, jedoch zu einer Strategie genötigt, nach Sichtbarkeit zu streben, um als Individuum respektive als Kollektiv sozial existieren zu können. Das alte Ideal, sich dem aufdringlichen, permanenten Blick würdevoll zu entziehen, kann vor diesem Hintergrund in der Spätmoderne nur blankes Unverständnis hervorrufen.

Gouvernementalität und Finanz

Zum Begriff einer ›seignioralen Macht‹

Joseph Vogl

I.

Als Michel Foucault 1977, gute zwei Jahre nach dem Erscheinen von »Überwachen und Strafen«, mit seinen Überlegungen zur Entstehung moderner Regierungskünste begann, machte er selbst einige offene Fragen, Unzulänglichkeiten oder unausgeschöpfte Themen geltend, die seine bisherigen Studien hinterließen. Das betraf die Grenze einer genealogischen, auf das Modell des Krieges gestützten Analyse politischer Macht, die Frage nach der Verknüpfung von Mikro- und Makroebenen des Regierens und nach dem Auftauchen neuer Gegenstände, die Foucault etwa in den Bevölkerungen erkannte. Mit der Frage der Gouvernementalität hat sich eine Perspektive ergeben, die den Staat selbst als Ansammlung heterogener Regierungspraktiken erscheinen lässt und insbesondere die »Einführung der Ökonomie in die politische Amtsführung«¹ verfolgt.

Wenn es also um jene Verfahren geht, die die Administration der Bevölkerung durch eine Ökonomisierung des Regierens verwirklichen, so mag es verwundern, dass Foucault nahezu systematisch einige Sachlagen aussparte oder ignorierte, die sich als wesentliche Triebkräfte für die Herausbildung einer ›ökonomisierten‹ Regierungsmacht präsentieren. Denn die drängenden Fragen von Fiskus und Finanz (um die es im Folgenden gehen soll) haben – anders, als Foucault einmal behauptete² –

1 | Michel Foucault, »Die ›Gouvernementalität‹«, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Bd. 3, Frankfurt a.M. 2003, S. 804.

2 | Ebd., S. 812.

die Entfaltung von Regierungskünsten keineswegs blockiert. Einerseits erwiesen sie sich als prominente Agenturen auf dem Weg zum neuzeitlichen Verwaltungsstaat, also zur Gouvernentalisierung staatlicher Apparate überhaupt. Andererseits waren es gerade die damit verknüpften Interventionsfelder wie Geld-, Münz- und Steuerpolitik, die die Verwaltung von Territorien unmittelbar mit der Durchwaltung von Populationen verknüpften.

Ein Grund für diese Aussparung könnte in einer Wendung liegen, die Foucault zur selben Zeit im Optativ formulierte: »Wie soll man mit dem Marxismus fertig werden?«³ Es liegt jedenfalls die Vermutung nahe, dass er mit der dezenten Umgehung von Fiskalfragen, Finanzwesen und Kapitalwirtschaft einige gut gebahnte Argumentationsweisen einklamern wollte, die in marxistischen Machtanalysen mit den Gegensätzen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, von Kapital und Arbeit und insbesondere mit einer definiten, an repressiven Funktionen orientierten Staatsphilosophie bereit lagen. Vielleicht kommt aber ein weiterer, theoretisch folgenreicher Grund hinzu. Wenn nämlich Foucault die Entstehung der politischen Ökonomie – als Versammlung modernen Regierungswissens – in strikter Abgrenzung von älteren Souveränitätskonzepten verfolgt, so blendet er zugleich jene Begriffslasten aus, die mit der Übertragung der ›Ökonomie‹ ins politische Register verbunden waren. Mit der theologischen Ökonomie, die die Politisierung des Begriffs bis ins 18. Jahrhundert diktierte, war – wie Giorgio Agamben zeigte – das prekäre Verhältnis zwischen dem Sein und dem Tun Gottes, zwischen Herrschen und Regieren vorgegeben, und gerade mit der politischen Anverwandlung göttlicher Betriebswirtschaft war eben nicht bloß ein neuer gouvernementaler Aktionsraum, sondern eine Umverteilung in den Posten von souveräner Herrschaft und Regierungskünsten impliziert.⁴ Um es einfacher und direkt zu sagen: Mit der Sache von Fiskus und Finanz liegt nicht nur ein wesentlicher Aspekt in der Ökonomisierung neuzeitlichen Regierens vor, mithin ein Gegenstand für die historische Analyse von Gouvernentalität. Es wird sich auch zeigen, dass dabei – ganz im Sinne Foucaults – der Staat nicht als Einheit und Richtmaß vorausgesetzt

3 | Foucault, »Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann«, in: Schriften, a.a.O., Bd. 3, S. 753.

4 | Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt a.M. 2010.

werden kann; vor allem aber dass dieser Komplex – in leichter Verschiebung der Fragestellung – spezifische Verwerfungen, Osmosen und Indifferenzen im Verhältnis von politischer Herrschaft und ökonomischer Regierung in den Blick rückt. Es geht also um eine Machtform eigener Art, die die Entwicklung moderner Regierungskünste begleitet.

So lässt sich zunächst bemerken, dass bereits frühe Souveränitätslehren – etwa bei Jean Bodin – durch die Verhandlung von Fiskal- und Finanzfragen auf besondere Weise irritiert wurden. Denn so sehr sich diese Theorien darum bemühen, die Vielfalt herrschaftlicher Befugnisse in ein politisches Einheitsformat zu überführen, so sehr nimmt die Diskussion fiskalischer Fragen eine schwierige Stellung ein. Einerseits werden dort Münzregal, Steuererhebung und öffentliches Budget als Wesensmerkmale souveräner Macht beansprucht; andererseits unterscheiden sie sich von anderen Souveränitätsrechten (wie Gesetzgebung, höchste Richtgewalt etc.) dadurch, dass sie von undeutlichen Zuständigkeiten, eigentümlichen Rücksichten, komplizierten Unterscheidungen und unbequemen Verpflichtungen geprägt sind. Bei Fiskaldingen verliert sich der Text von Souveränitätslehren sogleich in unübersichtliche Kasuistiken: Münzfragen etwa verweisen auf ein Betätigungsfeld, auf dem durch Ämterhandel, durch die Intervention von Pächtern und Parasiten aller Art eine Erosion souveräner Staatsgewalt droht; die Erhebung dauerhafter Abgaben ruft Konflikte mit bürgerlichen Eigentumsrechten, aber auch Sorgen um die Autarkie fürstlicher Haushalte auf den Plan; schließlich wird die Verhandlung kreditförmiger Staatsfinanzierung von einem Horror eigener Art begleitet und rückt die absolute Grenze absoluter Herrschaft in den Blick. Der Kreislauf von Anleihen und Schuldendienst durch Kredit – ein Übel, das Bodin erstmals durch Franz I. aufgebracht sah – wird zum Inbegriff politischer Pathologie. In ihm manifestiert sich das »Fieber« des Staatswesens; in ihm wird das souveräne Herrschaftsmonopol durch ökonomische Abhängigkeiten unterminiert.⁵

Man könnte also sagen: Am Beispiel der Staatsfinanzen taucht ein Gegenstandsbereich auf, der den Theoriebau neuzeitlicher Souveränitätslehren auf besondere Weise herausfordert und auf Unvereinbarkeiten mit dem Einheitsformat souveräner Macht stößt. Es macht sich eine Resistenz von Objekten bemerkbar, die den theoretischen Text zögern lässt und von

5 | Jean Bodin, *Les six livres de la république*, Lyon 1593 (Nachdruck: Paris 1986), Bd. 2, S. 44, S. 88-92.

einer schwierigen Erfassung durch das Konzept der souveränen Staatsperson zeugt. Man kann darin die frühe Besorgnis über eine empfindliche Preisgabe souveräner Befugnisse erkennen. Diese Schwierigkeiten tragen wohl der Tatsache Rechnung, dass der Fiskalkomplex ein wesentliches Motiv für die Verstetigung frühneuzeitlicher Staatsmacht darstellt und im selben Zug sogleich deren Grenzen oder Bruchlinien markiert. Fiskalische Angelegenheiten besetzen eine kritische Position, die der Klärung durch einen homogenen ›Begriff des Politischen‹ widersteht. Am Beispiel dreier Basiselemente soll nun skizziert werden, wie sich neuzeitliche Finanz in enger Korrespondenz mit politischen Auftragslagen entfaltet; wie sich dabei ein strategisches Feld eigener Qualität herausbildet; und wie sich dieses Feld als politisch-ökonomische Indifferenzzone darstellt, als Spielart ökonomischen Regierens, die in gängigen Begriffen politischer Macht nicht zu fassen ist. Die drei Basiselemente sind: der Begriff des Fiskus, der Status von Münzpolitik, die Rolle des öffentlichen Kredits.

II.

Schon im römischen Recht war der *fiscus* – also der ›Geldkorb‹ oder die ›Kasse‹ – Gegenstand umständlicher Unterscheidungen, die das Verhältnis von kaiserlichem Privatvermögen und Staatsvermögen reflektierten. Dabei ging es um Fragen nach den rechtmäßigen Eigentümern des Fiskus, nach Verjährungsfristen und Unveräußerlichkeit, nach den Relationen zwischen Fiskus und der unsterblichen Entität des Reiches. Der Fiskus nahm den Charakter eines seltsamen Objektes an, dessen Zuordnung unklar oder von Ausnahmen durchsetzt blieb. So trat in der römischen Kaiserzeit, wie Otto von Gierke vermerkte, der *fiscus Caesaris*, die kaiserliche Privatkasse, mit dem *aerarium* der *res publica*, dem Staatsvermögen zusammen; er wurde gewissermaßen verstaatlicht und blieb dennoch privatrechtlichen Verfahrensregeln unterworfen. Gerade durch seine Verstaatlichung hat sich der Fiskus am Leitfaden eines privatrechtlichen Personenbegriffs ausgebildet und eine eigentümliche Verdoppelung in das Format imperialer Macht eingeführt. Während der Staat ›immer entschiedener sich über alles Recht erhob, ordnete der Staat als Fiskus sich dem Recht unter, und begab sich [...] als Privater unter die Privaten.‹ Zugleich wurde die private Stellung des Fiskus durch eine Reihe von Ausnahmen durchlöchert, die in den Fiskus selbst wiederum eine Spannung

zwischen öffentlichen und privaten Dimensionen markierten. Es blieb also unklar, wer oder was – *res publica*, Kaiser oder Privatmann – im Namen des Fiskus agierte.⁶

Für die Neuzeit ist eine direkte Verknüpfung zwischen Fiskus und Staat nachweisbar; dennoch hatten sich schwankende Bestimmungen dieser Art erhalten. So wird das Fiskalrecht als Ausfluss des *summum imperium* und als Bestandteil der *superioritas* begriffen. Der Fiskus ist Souveränitätsmerkmal und kann allen souveränen Instanzen – Fürsten, Staaten, Reichsstädten – zugeschrieben werden. Der Träger staatlicher Vermögensrechte fällt mit dem Subjekt staatlicher Hoheitsbefugnisse zusammen, der Fiskus deckt sich mit der Person des Souveräns. Aber gerade als Souveränitätsmoment gewinnt der Fiskus nun den Charakter eines eigenständigen »Fonds« oder Vermögens. Er wird, wie Giercke schreibt, zu einem unsterblichen und abstrakten »Begriffswesen«, zu einer eigenen »fiktiven Rechtspersönlichkeit«, die den Wechsel seiner Träger überdauert. Sie tritt als Souveränitätszeichen dem Souverän gegenüber und bindet ihn mit bestimmten Pflichten – z.B. mit dem Verbot zur Veräußerung von Staatsvermögen.⁷ Der Fiskus besetzt eine exzentrische Position und bleibt als Definiens von Souveränität dem souveränen Zugriff entzogen.

Der Fiskus steht also im Gegensatz zum Herrscher als Privatperson, aber auch zum Souverän als Träger von Hoheitsrechten. Und die Sache wird noch komplizierter, weil in den fiskalischen Bereich selbst wiederum eine Unterscheidung eingeführt wird, die einige Bereiche (wie das Münzrecht) eindeutig den hoheitlichen Befugnissen zuschreibt, andere Elemente (wie Bergwerke oder Zölle) dem bloßen Vermögensrecht unterwirft – eine eigentümliche Verwirrung zwischen Hoheitsrechten und privatrechtlichen Bestimmungen. Die Trennung von staatsrechtlichen Akten und bloßen Geschäften wird am Beispiel des Fiskus herausgefordert und problematisch zugleich. Die den Fiskus betreffenden Gegenstände gehören also irgendwie zu den Hoheitsbefugnissen des Souveräns, lassen sich aber nicht ein und für alle Mal von privater Unternehmensaktivität

6 | Otto Giercke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin 1881, S. 59-61.

7 | Ebd., Bd. 4: *Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, Berlin 1913, S. 249-250.

sondern.⁸ Wenn sich im siebzehnten Jahrhundert die Maxime durchgesetzt hat, »dass nur der souveräne Fürst das Recht auf einen Fiskus [...] besitzt«, so ist eben dieses Vorrecht unmittelbar mit einschränkenden Verbindlichkeiten und Haftungen verbunden.⁹

Das Bemühen um eine monolithische Fassung des Souveränitätsproblems ist also von Widerständen durchzogen, die auf fiskalische Angelegenheiten zurückgehen und die Frage der damit verbundenen Finanzdinge betreffen. Einerseits wird mit dem Fiskus ein hoheitlicher Bezirk ausgewiesen, der sich durch essentielle Souveränitätsmerkmale behauptet. Andererseits zerfällt dieser Bezirk sogleich in unterschiedliche, öffentliche und private Aufgaben, er lässt sich nicht oder nur unter großen Begriffsmühen mit der politischen Figur der Souveränität assoziieren. Einerseits formiert sich mit dem Fiskus eine zeitenthobene und nicht übertragbare Entität, eine gleichsam heilige Sache, die wie der Souverän über dem Gesetz steht und eine Sphäre überpersönlicher Kontinuität markiert. Andererseits wird im Fiskus eine selbstständige Rechtsperson gesetzt, mit der sich eine Spannung zwischen Herrschaftsinstanz und dem ›heiligen‹ Bezirk der Finanzen entfaltet: Die quasi-ewige Dauer des Souveräns wird von der quasi-ewigen Dauer des Fiskus abhängig gemacht. Es hat sich damit ein Prozess vollzogen, in dem, wie Ernst Kantorowicz bemerkte, ein entschieden Weltliches wie der Fiskus den Charakter des Numinosen und die Fähigkeit erhielt, die unverletzlichen Aspekte von Fürst und Staat zu repräsentieren.¹⁰ Zugleich wird eine Brüchigkeit in der Fassung souveräner Gewalt markiert: Fiskus und Finanz erscheinen als Schauplatz, auf dem sich politische Macht, geschäftliche Operationen und bürgerlicher Privatverkehr auf eigentümliche Weise verschränken. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die besondere Stellung des Fiskus in der frühen Neuzeit also dadurch aus, dass er mit dem Arkanbezirk der Souveränität zusammenfällt und sich doch als Machtbereich eigener Qualität situiert.

8 | Ebd., S. 251-252.

9 | Cardin Le Bret, *De la souveraineté du Roy*, Paris 1632, S. 425, S. 621-626.

10 | Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie*, München 1990, S. 178-206.

III.

Ähnliche Verwerfungen lassen sich an einem fraglosen fiskalischen Souveränitätsrecht, dem Münzregal oder Prägerecht erkennen. Ich will hier nicht auf die umständliche Entwicklung des Münzwesens in der frühen Neuzeit, auf das Problem von Münzmanipulationen, auf die meist als Privatunternehmen geführten Münzprägestätten eingehen. Es sollen allerdings zwei Dinge festgehalten werden, die die Ausbildung souveräner Staatlichkeit begleiteten. Einerseits war mit der Münzprägung, d.h. mit der Verwandlung von Waren (Edelmetall) in Zahlungsmittel die Erhebung des so genannten Schlagschatzes oder der »seigniorage« verbunden, also jener Betrag, der sich aus der Differenz von Nennwert und Metallwert der Münzen ergab und lange Zeit einen beträchtlichen Anteil fürstlicher Einkommen sicherte. Andererseits bedeutete die Erhebung fiskalischer Abgaben auf das Geld zugleich, dass der willkürliche Akt herrschaftlicher Gewalt – im aufgeprägten Münzwert – zum Zeichen der Anerkennung ebendieser Macht wurde. Die Münze ist Darstellungsort des Souveräns; dessen Name oder Porträt zeigt an, dass die Münze »ganz und gar der Autorität des souveränen Fürsten untersteht, welcher deren Material, Form, Kurs, Gewicht und Preis nach seinem Belieben vorschreibt«. ¹¹ Die Finanzierung des Fiskus begründete die Mechanismen frühneuzeitlicher Geldzirkulation und die Einrichtung von territorial gebundenen Zahlungsmitteln.

Das hat nun eine Konstellation ergeben, in der sich eine beeindruckende Verschränkung von politischer Herrschaft und privater Bereicherung vollzog. Es ergab sich eine Situation, in der gerade Souveränitätsakte zur Entwicklung früher Finanzmärkte führten. Und diese Dynamik besteht, kurz gesagt, aus zwei Teilen. Der eine Teil wird durch das souveräne Münzregal gesetzt. Während Bargeld aller Art ungehindert über die Grenzen hinweg zirkulierte, galten die über das Münzrecht fixierten Zahlungsmittel nur innerhalb der jeweiligen Souveränitätszonen. Das bedeutete, dass der Kurswert fremder Münzen nicht nach deren Nennwert im Herkunftsland (Metallwert plus *seigniorage*), sondern nach dem Preis des jeweiligen Feingehalts bestimmt wurde; der Wechselkurs ergab sich als Resultat einer Operation, mit der die fremde Münze gleichsam als Ware ins Verhältnis zum legalen Zahlungsmittel gesetzt wurde. Diese

11 | Charles Loyseau, *Traicté des seigneuries*, Paris 1609, S. 59.

Situation lässt sich als Folge entstehender Staatlichkeit in der Renaissance begreifen und wurde durch Souveränitätsakte, durch die territoriale Vereinheitlichung des Münzwesens hervorgebracht.

Die andere Hälfte betrifft Geschäftspraktiken, mit denen private Handelsbankiers (*merchant bankers*) seit dem 13. Jahrhundert operierten. Es handelte sich um Wechselbriefe, d.h. um ein Verfahren bargeldlosen Zahlungsverkehrs, mit dem man Geld von einem Ort zu einem anderen überweisen oder die Aufnahme von Kredit an einem Ort zwecks Rückzahlung an einem anderen ermöglichen konnte. Natürlich war mit diesen Transfers meist ein Geldumtausch verbunden; und hiermit wurden Mechanismen in Gang gesetzt, in denen souveräne Setzung und private Geschäftsverträge systematisch ineinander griffen. Wenn etwa ein Bankier einen Wechselbrief über eine bestimmte Summe kaufte, mit der der Aussteller des Wechsels ein Geschäft andernorts finanzieren wollte, so geschah die Preisfestlegung zu einem Kurs, der am Ort der Ausstellung nach dem Verhältnis zwischen einheimischer Währung im Nennwert und fremder Münze im Metallwert (also abzüglich der *seigniorage*) kalkuliert wurde. Der Betrag berechnete sich nach dem legalen Kurswert der Münzen am Ausgangsort. Fällig wurde er allerdings am Zielort der Transaktion, und er wurde dort wiederum nach dem ortsüblichen Wechselkurs, d.h. in der geltenden Münze (also einschließlich der damit verbundenen *seigniorage*) verrechnet. Durch den Transfer gewann der Bankier somit die Spanne, die dem Anteil der *seigniorage* fremder Münze entsprach. Dieser Gewinn wurde aber nur dadurch realisiert, dass sich das Wechselgeschäft um einen weiteren Takt fortsetzte und der Betrag über Wechselbriefe wieder an den Ausgangsort zurücküberwiesen wurde, wobei sich nun zusätzlich die dort übliche *seigniorage* der Ausgangswährung addierte. Wirtschaftshistoriker konnten hier von einem »*seigniorage*-Effekt« sprechen: Der Zusammenhang zwischen dem Wechselkurs im Verkehr mit Wechselbriefen und dem legalen Kurswert im Umtausch von Bargeld führte dazu, dass der Bankier bei jedem Geschäft mit einem Ort, an dem die *seigniorage* erhoben wurde, vom entsprechenden Differenzbetrag profitierte.¹² Im Zeichen von Souveränitätsrechten hat sich also eine elementare Form kapitalistischer Bereicherung etabliert.

12 | Vgl. hierzu die Analysen von Marie-Thérèse Boyer-Xambeu/Ghislain Deleplace/Lucien Gillard: *Monnaie privée et pouvoir des Princes*, Paris 1986, S. 179-189, S. 240-269.

Zwei Aspekte sind daran bemerkenswert. Erstens lässt sich hier eine wechselseitige Verschränkung von privaten und politischen Kräften verfolgen. Die fürstliche *seigniorage* ermöglicht private Bereicherung, umgekehrt sichert der Wechselhandel indirekt die Autonomie fürstlicher Vorrechte in Sachen des Gelds. Während das Münzregal Herrschaftsgebiete und fiskalische Einkünfte garantiert, konstituieren die Wechselgeschäfte ein internationales Währungssystem und befördern die Bildung von privatem Finanzkapital. Zweitens wird die Geldzirkulation in der frühen Neuzeit darum durch die gegenläufigen Bewegungen von Verstaatlichung und Privatisierung des Geldverkehrs charakterisiert. Der Verwandlung von privaten Gütern in legale Zahlungsmittel in den Münzstätten steht eine private, bargeldlose ›Münzung‹ durch den Wechselverkehr gegenüber. Mit dem Wechselhandel wurde öffentliches Geld samt *seigniorage* privatisiert. Die Monetarisierung des europäischen Geschäftsverkehrs in der frühen Neuzeit lässt sich somit nicht durch eine Gegenüberstellung von staatlichen Strukturen und ökonomischen Dynamiken erklären. Der politische Pol des Münzregals ist durch eine Verflechtung von öffentlichen und privaten Akteuren charakterisiert. Umgekehrt ergeben private Geschäftspraktiken keinen atomisierten Markt, sondern ein monopolartiges Geflecht von Austauschprozessen, die sich in direkter Abhängigkeit von fürstlichen Befugnissen entwickeln. Vor diesem Horizont entfalteten sich gleichsinnige Kapitalisierungsprozesse, die privaten Reichtum, öffentliche Finanzen und fürstliche Macht gleichermaßen betreffen. Die Geldform repräsentiert ein privat-öffentliches Beziehungsverhältnis. Alle diese Aspekte lassen sich wohl im Rahmen allgemeiner Entwicklungen situieren, in denen sich der Ausbau souveräner Herrschaft über mehrere Jahrhunderte hinweg gerade mit der Veräußerung öffentlicher Aufgaben vollzog.

IV.

Das führt zum dritten und letzten Aspekt. Seit dem hundertjährigen Krieg konnte man eine vehemente Entwicklung von Fiskalschulden verzeichnen und die Anfänge des öffentlichen Kredits waren mit der doppelten Sorge verbunden, wie sich Fürstenhäuser als verlässliche Schuldner ihrer Finanziers erweisen und die Finanzen des Fiskus wiederum dauerhaft gesichert werden konnten. In der dynastischen Nachfolge war die

Übernahme von Vorgängerschulden keineswegs garantiert, umgekehrt blieb die Besorgung von Geldmitteln in Not- und Kriegslagen stets ungewiss. So hatte die Finanzierung durch Abgaben den Charakter von notgeborenen Konfiszierungen, die oft nur gegen Widerstände durchgesetzt werden konnten.

Spätestens im 16. Jahrhundert vollzog sich dabei ein Prozess, den schon Zeitgenossen am deutlichsten in der Finanzpolitik Franz' I. erkennen wollten, jenes französischen Königs, der einen ruinösen Wettlauf um die Kaiserkrone gegen Karl V. verloren hatte. Dabei wurden immer wieder drei Elemente genannt. Erstens wurden verzinsliche Anleihen nicht nur zur Deckung außerordentlicher Geldbedürfnisse in Kriegszeiten, sondern auch zur Finanzierung laufender Ausgaben herangezogen – was zur Bildung von Finanzkonsortien führte. Zweitens wurden die dabei fälligen Zinsen mit indirekten Steuern auf Verbrauchsgüter wie Fleisch, Fisch oder Wein finanziert. Drittens wurde die Finanzverwaltung zentralisiert, Steuereinnahmen und die Einnahmen aus den königlichen Domänen wurden in einer einheitlichen Staatskasse zusammengeführt. Man wollte hier das Entstehen eines Finanzstaates erkennen, der sich durch eine besondere Wendung auszeichnet: Was früher der Ausnahmefall war, nämlich Konfiskationen in Notlagen, ist nun zu einem »inneren Verwaltungsbedürfnis« geworden.¹³ Mit dem Zusammenhang von Staatsschuld und Steuererhebung wird das Diktat der *necessitas* im Zentrum der Verwaltungsarchitektur installiert.

Das hatte – grob gesagt – zwei Konsequenzen. Einerseits muss die Verstetigung außerordentlichen Kapitalbedarfs als Motor für die Entstehung neuzeitlicher Verwaltungsapparate gelten. Überspitzt gesagt: bevor eine souveräne und »ewige Staatsgewalt« prinzipiell anerkannt wurde, ging ihr der Begriff einer »ewigen Schuld« im Finanzwesen voraus; Staatsschuld ist die Urszene neuzeitlicher Staatsmaschinen.¹⁴ Andererseits

13 | Nach der Formulierung von Kantorowicz, die sich auf die Diskussion des Verhältnisses von *necessitas in actu* und *necessitas in habitus* am Beispiel der Erhebung kontinuierlicher Steuern in den Kommentaren hoch- bzw. spätmittelalterlicher Juristen bezieht; Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S. 291-293.

14 | Richard Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger. Geldkapital und Kreditverkehr im 16. Jahrhundert*, Bd. 1: *Die Geldmächte des 16. Jahrhunderts*, Jena 1896 (Nachdruck: Hildesheim u.a. 1990), S. 29.

hat diese Staatsfinanzierung private Geldmacht mobilisiert. Es vollzog sich ein Prozess, in dem die Antagonismen zwischen politischen Gefügen und Geldkapital kollabierten. Daraus sind die aggressivsten Figuren frühneuzeitlicher Finanzmacht hervorgegangen, und am ausführlichsten wurde sie zunächst wohl am Beispiel oberitalienischer Stadtstaaten dokumentiert.

Bereits im Jahr 1148 war etwa die Republik Genua zur Aufnahme von Anleihen gezwungen, und deren Gläubiger schlossen sich zu Gesellschaften zusammen, denen zwecks Zinstilgung die Verwaltung verschiedener Steueraufkommen übertragen wurde. 1407 wurde eine Mehrzahl von ihnen in der *Casa di San Giorgio* zusammengefasst, die bis ins achtzehnte Jahrhundert die Genueser Regierung mit Krediten versorgte. Zugleich wurde damit ein Konsortium privater Gläubiger direkt in die Administration der Genueser Republik inkorporiert. Händler besetzten die Positionen politischer Verwaltung, sie kontrollierten Regierungseinkünfte, Staatskredite und öffentliche Finanzen, die *Casa* erhielt Steuermonopole, verpfändete staatliche Vermögen, sie betrieb Armeen und Flotten, sie führte Krieg und schloss Verträge, ihr wurden Gerichtsbarkeit und Hoheitsrechte übertragen. Genua wurde darum als »kapitalistische Stadt par excellence«, die *Casa* als »wahrer Staat im Staate« angesprochen.¹⁵ Bereits Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts war die *Casa* zur mächtigsten Finanzinstitution des Abendlands geworden. Genueser Bankiers transferierten Renditen vom Warenhandel in staatliche Anleihen, sie gingen seit dem sechzehnten Jahrhundert eine Allianz mit Spanien ein, drängten deutsche Handelshäuser aus dem Kreditgeschäft mit Spanien, sie organisierten den Transport spanischen Silbers nach Norditalien, finanzierten spanische Truppen in den Niederlanden und dominierten die Geldmärkte auf Messen wie Lyon, Besançon und Antwerpen. Das Ineinander von sozialisierten Schulden und privatisierten Staatseinkünften war die Voraussetzung für nicht-territoriale Netzwerke, mit denen Genua den europäischen Zahlungsverkehr beherrschte und als ein Prototyp für

15 | Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Bd. 3: *Le temps du monde*, Paris 1979, S. 130; Ehrenberg, *Zeitalter der Fugger*, Bd. 1, a.a.O., S. 353.

eine kosmopolitisch organisierte Kapitalakkumulation betrachtet werden konnte.¹⁶

Das zeigte sich in einem besonders herausragenden Geschäftstypus. Protagonisten waren die spanische Monarchie, der Geldbedarf für die in den Niederlanden stationierten Armeen, die spanischen Silbereinfuhren aus Amerika, schließlich die Genueser Handelsbankiers, die die genannten Messen organisierten. Dabei handelte es sich um folgendes: Ausgangspunkt waren Verträge, so genannte *asientos*, mit denen die spanische Krone große Geldbeträge an die Truppen in den Niederlanden transferierte, dabei die Genueser Handelsverbindungen nutzte und als Gegenleistung amerikanische Silbereinfuhren bot. Das ergab ein komplexes Finanzierungssystem. Wenn etwa die spanische Finanzverwaltung mit Genueser Bankiers einen Vertrag über zehn Millionen Scudos zur Kostendeckung in den Niederlanden abschloss, so verpflichteten diese sich, den Betrag über Antwerpen auszuzahlen und dafür Vorschüsse zu liefern; zugleich mussten sie dafür sorgen, die entsprechende Gegenleistung aus Spanien zu erhalten. Auf den regelmäßig – vier Mal pro Jahr – abgehaltenen Messen wurden dann auf Antwerpen ausgestellte Wechsel eingekauft, ebenso Wechselbriefe auf Spanien, um die von dort erwarteten Rückzahlungen zu terminieren. Diese Geschäfte wurden über verschiedene Umwege und Zwischenkäufe getätigt, wobei die Wechselbriefe selbst wiederum mit Wechseln unterschiedlicher Herkunft bezahlt wurden. Diese Operationen konnten also prinzipiell ohne Bargeld, sogar ohne Aufwendung von Eigenkapital durchgeführt werden. Am Ende stand die Einlösung der Zahlungsverpflichtungen in den Niederlanden (in Gold) und deren Kompensation durch die spanische Krone (mit der Verschiffung von Silber nach Genua).¹⁷

Durch die spanische Weltmachtspolitik ist also ein privater Anleihenhandel entstanden, der von den Genueser Bankiers beherrscht wurde und einen europaweiten Finanzmarkt erzeugte. Wenn sich Genua dabei als exemplarischer Fall für die Entstehung eines kapitalistischen ›Weltsystems‹ im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert präsentiert, so ist dies nicht zuletzt einer Politik des Staatskredits und einer konsequenten

16 | Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of Our Times*, 2. Auflage, London u.a. 2010, S. 151-153.

17 | Zu den Genueser Messen und den damit verbundenen Geschäftspraktiken vgl. Boyer-Xambeau u.a., *Monnaie Privée*, a.a.O., S. 283-309.

»Veräußerung des Staats« geschuldet.¹⁸ Sowohl die Genueser Geldmacht in Gestalt der *Casa di San Giorgio* wie die ersten internationalen Kapitalmärkte verdanken sich der Dynamik von Staatsverschuldungen und der Verflechtung von politischen Aktionen mit privater Geschäftsaktivität.

V.

An drei Schauplätzen – Fiskus, Münzpolitik, Staatsschuld – sollte gezeigt werden, wie sich wesentliche Elemente moderner Politik und Ökonomie gerade in deren Indifferenzzone entwickeln. Die Neuzeit hat nicht nur souveräne Staatsapparate, international operierende Handelskompanien, einflussreiche Financiers und dezentrale Märkte hervorgebracht. Es hat sich auch ein spezifischer Machttypus formiert, der weder durch politische Strukturen noch durch ökonomische Strategien hinreichend beschreibbar ist; er konstituiert sich allein über das Ineinandewirken beider Pole. Mit Blick auf die Monetarisierung der europäischen Wirtschaft seit der Renaissance und auf die Bereicherungseffekte fiskalischer Geldpolitik könnte man hier von einer »seignioralen Macht« sprechen (abgeleitet von *seigniorage*). Sie unterscheidet sich von den Spielarten staatlicher Macht dadurch, dass sie weder mit der politisch-juridischen Institution souveräner Gewalt noch mit bürokratischen Apparaten koinzidiert und auf der Integration privater Akteure und unternehmerischer Praxis basiert. Sie ist mit den Schauplätzen politisch-ökonomischer Indifferenzonen verknüpft, die sich mit der Ausbildung neuzeitlicher politischer Ordnungen und Wirtschaftssysteme gleichermaßen ergeben.

Einer theoretischen Fassung ist dieser Bereich wohl deshalb schwer zugänglich, weil politische wie ökonomische Theorien der Moderne sich schon aus Konsistenzgründen über die Definition von System-, Form- und Strukturbegriffen organisierten. Politische Theorie ist bis heute an einer Auseinandersetzung mit der Form politischer Souveränität orientiert, ökonomische Theoriebildung an der Gestalt kohärenter Funktionssysteme. Demgegenüber lassen sich die Figuren seignioraler Macht nicht mit der Festigkeit von Formen, der Kohärenz von Systemen oder der Stabilität von Strukturen charakterisieren. Ihr Gefüge ist vielmehr informell,

18 | Karl Marx/Friedrich Engels, *Das Kapital*, Bd. 1, in: MEW, Bd. 23, 4. Auflage, Berlin 1969, S. 782.

instabil und nicht in eine konzise Systemgestalt übersetzbar. Man könnte hier von einer situativen Interaktion von Kräften unterschiedlicher Herkunft sprechen, deren Wirksamkeit aus ›diagrammatischen‹¹⁹ Anordnungen hervorgeht.

Sie lässt sich vielleicht durch vier Merkmale charakterisieren. Sie zeichnet sich erstens durch ein heterogenes Gefüge aus, in dem sich die Bildung von Kapitalmacht nicht von der Aktivierung von Machtkapitalien sondern lässt. Der Antagonismus von ›Staat‹ und ›Kapital‹ ist geschwächt, aufgehoben oder schlicht nicht virulent. Die dominante Stellung Genueser Bankiers in der Renaissance etwa beruhte nicht auf der Versammlung privater Reichtümer, sondern auf der Fähigkeit, politische Aktionspotentiale in Geschäftsvermögen – und umgekehrt – zu verwandeln. Diese *Konvertierung von staatlicher Macht in Kapital*, mithin die Kapitalisierung von Macht überhaupt, ist zweitens mit fiskalischen Operationen verknüpft, sie geschieht durch eine Veräußerung des Staates in den Szenen seiner Entstehung. Exemplarisch manifestiert sich der Prozess in der Bewirtschaftung von Staatsschulden, die ihre Anfänge in den oberitalienischen Stadtstaaten nahm. Administrative Zwangsmittel werden mit der Erschließung neuer Geschäftsbereiche verknüpft. Die Verbindlichkeiten des öffentlichen Kredits werden durch eine stetige Besteuerung balanciert, in der sich eine staatliche Vereinnahmung der Individuen vollzieht. Über die Sicherung künftiger Fiskaleinkommen hat sich seigniorale Macht also mit der *Organisation des sozialen Feldes* koordiniert.

Dadurch werden – drittens – Schuldzyklen ausgelöst, die die Rede von Urszenen des Kapitals rechtfertigen. Begreift man ›Kapital‹ als eine verwertbare Wertsumme, die die Hoffnung künftiger Erträge in sich birgt, so wird im privaten Management öffentlichen Kredits eine spekulative, ›kapitalistische‹ Finanzierung verstetigt. Die »moderne Fiskalität«, die sich – wie Marx sagte – auf die Besteuerung der »notwendigsten Lebensmittel« gründete, hat zusammen mit der öffentlichen Schuld entscheidenden Anteil an der »Kapitalisierung des Reichtums«, in ihnen manifestiert

19 | Zum Diagramm als Darstellung von Kräfteverhältnissen vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt a.M. 1987, S. 52-56.

sich der »energischst[e] Hebel der ursprünglichen Akkumulation«²⁰. Mit diesem *Akkumulationsregime* hat sich das einstmalige Außerordentliche als Regel und die Ausnahme als Normalfall installiert. Dies hat viertens zu einer ebenso wirkungsvollen wie doppelsinnigen Bewegung geführt. Denn in dem Maße, wie sich der neuzeitliche Staat über die Verstetigung von Staatsschuld und Steuerwesen selbst auf Dauer gestellt hat, ist ihm in Fiskalangelegenheiten eine quasi-souveräne Macht zugewachsen, die sich mit ihrer dauerhaften Ausnahmegestalt dem souveränen Zugriff zugleich entzieht. Damit ist der prekäre Posten seignioraler Macht markiert. In ihr begegnet die Veräußerung, d.h. Privatisierung staatlicher Ressourcen einer politischen Besetzung privater Finanz. Gerade diese wechselseitige, privat-öffentliche Inkorporation verschafft der seignioralen Macht einen exzentrischen Stand. Mit ihrer fiskalischen Seite erhebt sie Anspruch auf souveräne Dignität, als Verkörperung von Privatkapital behauptet sie Resistenz gegenüber den Akten politischer Willkür. Die Formierung souveräner Staatsapparate hat im Konzert mit Geschäftsunternehmen eine Dynamik freigesetzt, die sich in einem exzentrischen Souverän-Werden seignioraler Macht manifestiert. In der Sache der Finanz hat sich – neben und abseits staatlicher Autorität – ein *Souveränitätsreservat* eigener Ordnung etabliert. Auch wenn es nicht darum geht, Foucault mit Marx zusammenzuwerfen, lässt sich darin ein Machtdiagramm mit großer Zukunft erkennen, das sich in kontinuierlichen Übergängen zwischen Souveränität, Regierungskünsten und Finanzkapital konstituiert.

20 | Marx/Engels, Kapital, a.a.O., Bd. 1, S. 782-784; vgl. Manuel Gottlieb, »Political Economy of the Public Debt«, in: Public Finance 11/3, 1956, S. 265-279; zur Diskussion des Begriffs der »ursprünglichen Akkumulation« bei Marx vgl. André Gunder Frank, The World Accumulation 1492-1789, New York u.a. 1978, S. 238ff.

Autorinnen und Autoren

Petra Gehring, Professorin für Theoretische Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt; gehring@phil.tu-darmstadt.de

Andreas Gelhard, Assistenz-Professor für Philosophie an der Universität Wien; andreas.gelhard@univie.ac.at

Maria Muhle, Professorin für Philosophie an der Akademie für bildende Künste München; muhle@adbk.mhn.de

Roberto Nigro, Professor für Philosophie an der Leuphana Universität Lüneburg; roberto.nigro@leuphana.de

Andreas Reckwitz, Professor für vergleichende Kultursoziologie an der Europa Universität Viadrina Frankfurt (Oder); reckwitz@europa-uni.de

Marc Rölli, Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig; roelli@hgb-leipzig.de

Martin Saar, Professor für Politische Theorie an der Universität Leipzig; martin.saar@uni-leipzig.de

Walter Seitter, Philosoph in Wien; walter.seitter@aon.at

Gerhard Unterthurner, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im FWF-Projekt »Topografien des Körpers« am Institut für Philosophie der Universität Wien; gerhard.unterthurner@univie.ac.at

Joseph Vogl, Professor für Literatur- und Kulturwissenschaften/Medien an der Humboldt-Universität Berlin; joseph.vogl@staff.hu-berlin.de

Philosophie

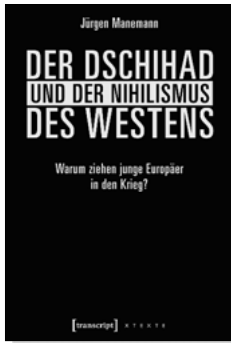


Les Convivialistes

Das konvivialistische Manifest

Für eine neue Kunst des Zusammenlebens
(herausgegeben von Frank Adloff und Claus Leggewie in
Zusammenarbeit mit dem Käte Hamburger Kolleg / Centre
for Global Cooperation Research Duisburg, übersetzt aus dem
Französischen von Eva Moldenhauer)

2014, 80 S., kart., 7,99 € (DE), ISBN 978-3-8376-2898-2
als Open-Access-Publikation kostenlos erhältlich
E-Book: ISBN 978-3-8394-2898-6
EPUB: ISBN 978-3-7328-2898-2



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart., 14,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3324-5
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9
EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart., 22,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3175-3
E-Book: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7
EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Jürgen Manemann

Kritik des Anthropozäns

Plädoyer für eine neue Humanökologie

2014, 144 S., kart., 16,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-2773-2

E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-2773-6

EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-2773-2



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt
von Lilian Peter, mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

Juli 2016, 160 S., kart., 24,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3244-6

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung
in weltbürgerlicher Verantwortung

Mai 2016, 456 S., kart., 19,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3477-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

