

## Exkurs 3. Foucault: Genealogie der Macht und Realität der Gelüste

Es ist nicht sonderlich schwer, bei Foucault Diskrepanzen zu finden. Probleme sind hier wohl bekannt – begriffliche, methodologische und inhaltliche. Mir scheint, ein Grund dafür, dass sie so zahlreich sind, liegt nicht nur in der Komplexität und Neuartigkeit seines Unternehmens, sondern auch daran, dass seine Untersuchungen nicht aus theoretischen Überlegungen entstanden sind, sondern aus konkreten gesellschaftlichen und historischen Beobachtungen, aus den wahrgenommenen Praktiken und intuitiv entdeckten Zusammenhängen, die Foucault nachträglich theoretisierte. So mündete *Les mots et les choses* (dt. *Die Ordnung der Dinge*) in die *Archäologie des Wissens*, so überraschend entwickelte sich das Projekt der *Geschichte der Sexualität*, das bereits nach dem Erscheinen des ersten Bandes gründlich modifiziert werden musste, so tauchten Definitionen der Macht in dem späten Aufsatz *Subjekt und Macht* auf, die mit der vorherigen Verweigerung einer Definition im Widerspruch standen. Die auf dem Weg von der Praxis zur Theorie entstandenen Unstimmigkeiten hat Foucault allerdings selbst wahrgenommen und theoretisch ausgelegt. Man findet bei ihm mehrere methodologische Postulate und Formulierungen der eigenen wissenschaftlichen Aufgaben – ein Forschungsprogramm, das gleich im nächsten Werk revidiert werden musste.

Das systematisch-theoretisch angelegte Werk Foucaults stellte jedoch nicht nur eine Zusammenfassung seiner konkret-empirischen Erfahrungen dar, sondern wurde von Anfang an so konzipiert, dass es sowohl zur Revision unserer Sichtweise auf die Gegenwart als auch zur Veränderung der aktuellen Praxis führen sollte. Wie attraktiv Foucaults theoretische Ausführungen für die Forschung auch sein mögen, sie dürfen uns nicht über seine praktisch-kämpferischen Absichten hinwegtäuschen. Zwar bestand er auf seiner bescheidenen Rolle eines Archivars, der nur Spuren und Überreste der Vergangenheit kritisch sichtet und bis in die Gegenwart nachverfolgt, er stellte sich jedoch gleichzeitig manche Aufgaben, die mit dieser Bescheidenheit kaum kompatibel waren, z. B.

die Aufgabe der befreienden Veränderung unseres Selbst – angesichts der dominierenden Kräfte, die er beschrieb. Was Foucault dabei unternahm, nannte er mehrmals »l'attaque« – der Angriff auf alles, was uns immer noch konstituiert: das Subjekt, die Identität, die Ideengeschichte.<sup>1</sup> Nicht alle Richtungen dieser Attacke Foucaults sind uns heute willkommen. Zwar wird sich kaum jemand heute offen zu der »ungebändigte[n] und naive[n] Weise« bekennen, die Geschichte »in Begriffen des Verdienstes« zu betrachten,<sup>2</sup> aber viele tun es *de facto* immer noch. Jedenfalls sind Lehrstühle für Ideengeschichte heute wie früher verbreitet, was man von der Archäologie oder Genealogie im foucaultschen Sinne kaum sagen kann. Wir sind ferner wenig geneigt in dem von Foucault beschriebenen Dispositiv der Sexualität etwas historisch Kontingentes zu sehen, besonders, was solche Identitäten wie homosexuell angeht. Unsere Befreiung in dieser Hinsicht geht nicht so weit, wie Foucault uns dazu ermuntern wollte. Wir scheinen an der Idee der sexuellen Identität, die als ebenso dunkles wie auch grundlegendes Geheimnis unseres Selbst in uns verborgen liegt, immer noch festzuhalten. Und ebenso sind wir nicht bereit, uns von der juristischen Konzeption der Macht zu verabschieden und ihre konstitutive, unsere Subjektivität durchdringende Rolle anzuerkennen. Foucaults konkrete historische Analysen scheinen plausibel zu sein, seine Schlussfolgerungen bleiben jedoch befremdlich.<sup>3</sup>

Darum verläuft die Rezeption von Werken Foucaults nicht weniger kontrovers als bei Nietzsche. Seine Popularität war von Anfang an und bleibt immer noch enorm, vor allem in Frankreich und den USA, aber auch z. B. in Russland. Seine konkreten historisch-empirischen Analysen faszinieren nicht weniger als sein persönliches politisches Engagement, seine gesellschaftlichen Initiativen, seine Teilnahme an antidiskriminierenden Bewegungen seiner Zeit. Im Fokus stehen dabei nicht so sehr Foucaults frühere Untersuchungen, die noch unter dem Vorzeichen des Strukturalismus konzipiert wurden, jedenfalls was manche methodologischen Einstellungen angeht. Viel attraktiver scheint Foucaults allumfassendes Machtkonzept, seine brillante Analytik der

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1968, p. 255; vgl. »point d'attaque« (Foucault, Michel: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris: Gallimard, 1971, p. 68 f.).

<sup>2</sup> Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973, S. 205.

<sup>3</sup> Man denke an die Dämonisierung der Bio-Macht bei Agamben: Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, S. 12–17.

»Mikrophysik der Macht«<sup>4</sup> zu sein, ebenso wie die Gedanken zur Freiheit in seinem Spätwerk, sein Pathos des sich selbst gestaltenden Individuums, das zur ästhetischen Existenz berufen ist.

Zugleich ist die theoretische Bedeutung von Foucaults Werk höchst umstritten. Es fehlt zwar nicht an Forschungsarbeiten, die sich darum bemühen, alle Kanten zu glätten und alle Widersprüche durch feine Differenzierungen interpretativ zu entkräften. Vor allem französische und russische Foucault-Forscher bewegen sich in diese Richtung, wobei auch in Deutschland diese Herangehensweise an Foucaults Werk keine Seltenheit darstellt.<sup>5</sup> In den USA ist u. a. die pragmatische Lösung<sup>6</sup> bzw. die Lösung im Sinne eines »historical nominalism« verbreitet, indem Foucault als skeptischer Philosoph betrachtet wird, der jede Art metaphysische Letztbegründung vermeidet und seine Machtanalytik nur negativ-aufweisend und situationsbezogen ansetzt.<sup>7</sup> Jedoch gibt es auch eine mächtige Gegenströmung vor allem in der englisch- und deutschsprachigen Foucault-Rezeption, die Foucault seine theoretischen Unklarheiten als Widersprüche, Aporien und Paradoxien vorwirft. Dies geschieht im Namen der Normativität, die von Foucault einerseits verworfen, andererseits aber in Anspruch genommen worden sei. Das Argument verdient unsere Aufmerksamkeit.

Bereits Anfang der 1980er Jahre haben Nancy Fraser und Charles Taylor das grundlegende Problem in Foucaults Werk zum Ausdruck gebracht, das kurz zusammengefasst lautet: Wie ist eine engagierte Kritik der konkreten Machtverhältnisse möglich, wenn alle normativen

---

<sup>4</sup> Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977, S. 38.

<sup>5</sup> Prominent für Kontinuität von Foucaults Werk ist Deleuze. Es sei ein einziges konsistentes Projekt gewesen, das nur Verschiebungen und Umakzentuierungen erlebte (Deleuze, Gilles: *Foucault*, Paris: Éd. du Minuit, 1986). Ähnlich wie bei Nietzsche suchte Deleuze Foucaults Schwierigkeiten mit einem Pathos der puren Affirmation und dem zweifelhaften Begriff der »Macht des Lebens«, die im Unterschied zu anderen »Mächten« eine affirmativ-positive Macht darstellt, zu überspielen (vgl. Deleuze, Gilles: *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992, bes. S. 129, 177 ff.). Zu Foucaults Werk als kontinuierlichem Projekt vgl. auch: Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 2007, S. 247–292; Butler, Judith: *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50/2 (2002), S. 249–265.

<sup>6</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Foucault and Epistemology*, in: Hoy, David C. (ed.): *Foucault. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1986, S. 41–49.

<sup>7</sup> Vgl. Rajchman, John: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia Univ. Press, 1985.

Kriterien suspendiert wurden? Mit anderen Worten: Das Pathos des sich selbst gestaltenden Subjekts, Foucaults Ruf zur Freiheit und zum Anders-Werden, der als roter Faden sein Spätwerk durchläuft, stehe im krassen Widerspruch zu seiner früheren Machtanalytik, die nicht nur die Produktivität der Macht betonte, sondern sie aus der prinzipiell neutralen, d. h. relativistischen Position durchführte.<sup>8</sup> Die theoretisch-normative »Bodenlosigkeit« kompromittiere Foucaults Machtkonzept zutiefst, auch in politischer Hinsicht.<sup>9</sup> In der deutschen Foucault-Kritik wird diese Position prominent von Jürgen Habermas übernommen, der Foucaults kritischen Anspruch als verfehlt einschätzt. Solange normative Kriterien der Rationalität fehlen, habe die Kritik der bestehenden Machtverhältnisse keine Richtschnur und der Wunsch, sich der allgegenwärtigen Macht zu widersetzen, bleibe sowohl unbegründet als auch ohne Leitfaden.<sup>10</sup> Am Ende wirft Habermas Foucault nicht nur den üblichen Relativismus, sondern auch Beliebigkeit und »heillose[n] Subjektivismus« vor.<sup>11</sup>

Hier ist kein Raum weiter in die Details dieser Polemik einzugehen. Mir scheint die Diagnose von Thomas Lemke zutreffend, dass es sowohl für die aufklärerisch-rationalistische Kritik an Foucault als auch für die Verteidigung seines Machtkonzepts gute Gründe gibt.<sup>12</sup> Mehr noch: Ich kann mich seinem scharfsinnigen Urteil nur anschließen, dass es »dieselben analytischen Instrumente« sind, die bei Foucault »sowohl ein tiefes Verständnis in das Funktionieren von Machtprozessen ermöglichen wie zugleich deren Kritik obsolet erscheinen lassen«. <sup>13</sup> Mit anderen

<sup>8</sup> Vgl. Fraser, Nancy: *Foucault über die moderne Macht: empirische Einsichten und normative Unklarheiten* (1981), in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, übers. v. Karin Würdemann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994, S. 31–55; Taylor, Charles: *Foucault über Freiheit und Wahrheit* (1984), in: ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988, S. 188–234.

<sup>9</sup> Engler, Wolfgang: *Macht, Wissen und Freiheit. Was Foucaults dreifacher Bruch mit der Ideengeschichte zu sagen hat*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 10 (1990), S. 882.

<sup>10</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985, S. 330 ff.

<sup>11</sup> Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324. Zum Vorwurf des Relativismus vgl. z. B.: Taylor: *Foucault über Freiheit und Wahrheit*, S. 232.

<sup>12</sup> S. bei Lemke die Übersicht über die Diskussion mit entsprechenden Literaturhinweisen: Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument, 1997, S. 15–29. Vgl. auch: Honneth, Axel: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, in: Erdmann, Eva, Honneth, Axel u. Forst, Rainer (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a/M, New York: Campus, 1990, S. 11–32.

<sup>13</sup> Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 14.

Worten: Die Stärke von Foucaults Strategien ist zugleich ihre Schwäche, und umgekehrt. Erst der Verzicht auf die von den amerikanischen und deutschen Foucault-Kritikern verlangte Normativität erlaubt die theoretische Einsicht in die feine Struktur der Macht, die jedoch dadurch unangreifbar, fast ungreifbar wird. Es macht keinen Sinn, Foucault gegen seine Kritiker zu verteidigen und ihre Vorwürfe abzuwehren. Denn sie haben Recht. Es gibt Widersprüche und Aporien in seinem Werk. Aber warum soll das Feststellen von ihnen als Scheitern angesehen werden und nicht z. B. als eine Schwierigkeit, der jede politische Praxis heute ausgeliefert ist? Sie muss die Machtspiele mitspielen, sie muss den normativen Kriterien und bestehenden Regeln gehorchen, ohne aufzuhören, diese für kontingent zu halten bzw. grundsätzlich verändern zu wollen. Allerdings scheint auch Lemke sich darum zu bemühen, das «Problem» Foucault<sup>14</sup> zu lösen, indem er sein Spätwerk im Sinne der Korrektur und Präzisierung, aber auch der Relativierung, d. h. grundsätzlich neuer »Konzeptionalisierung von Macht«, deutet.<sup>15</sup>

Zu dieser Diskussion möchte ich nur Folgendes bemerken. Man kann gewiss die Widersprüchlichkeit nicht einfach akzeptieren, solange man glaubt, dass sie zu vermeiden ist. Sie stellt die anfänglichen Annahmen eines jeweiligen Denkens in Frage. Wenn Foucaults Spätwerk tatsächlich mit den theoretischen Grundlagen seiner früheren Machtanalytik in so einem krassen Widerspruch steht, wie Foucault-Kritiker es meinen, dann haben wir es entweder mit einer grundsätzlichen Veränderung seiner Sichtweise zu tun oder aber mit der Schwäche der Grundentscheidungen Foucaults, zu denen beispielsweise der Tod des Subjekts gehört. Aber auch an Foucaults Kritiker könnte eine Frage gerichtet werden: Warum sollen Kriterien der Machtkritik unbedingt normativ sein und nicht etwa perspektivisch, wie es, wie im vorigen Kapitel dargestellt, bei Nietzsches Hermeneutik der Selbstüberwindung der Fall gewesen ist? Das Verlangen nach Normativität bzw. die Entweder-Oder-Logik (entweder normative Kriterien oder gar keine) verrät ebenfalls Grundentscheidungen, die man nicht unbedingt teilen muss

---

<sup>14</sup> Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 26.

<sup>15</sup> Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 31. Lemke sucht die theoretischen Schwierigkeiten Foucaults v. a. dadurch zu lösen, dass er die Einführung des Begriffs der Regierung als eine neue Dimension seiner Machtanalytik interpretiert. In Foucaults Spätwerk finde die »Verlagerung der Machtanalytik hin zur Regierungsproblematik« statt (S. 33), die jedoch wegen des frühen Todes nicht vollendet wurde und bei der Analyse der »Selbstregierung« bleiben musste, die aber auch auf die politische Regierung im engen Sinne angewendet werden sollte.

und die sich sogar als widersprüchlich erweisen können. Ein gezielt persönliches Kriterium ist dagegen zwar tatsächlich subjektiv, aber keinesfalls beliebig ersetzbar.<sup>16</sup> Es kann ein schwer errungener Sieg im Kampf um die »Objektivität« sein, wie Nietzsche diese verstand – als immer wieder unternommener Versuch, das eigene Für und Wider in Griff zu bekommen.<sup>17</sup> Solch eine »Objektivität« kann nicht von einem allgemein-normativen Standpunkt her beurteilt werden. Der Verdacht, den Nietzsche und Foucault ausgesprochen haben, war jedoch, dass *alle* Kriterien viel persönlicher sein können, als man zu denken pflegt. Jedenfalls sollte man als Forscher nach Foucaults Kriterium der Machtkritik suchen, auch wenn dieses tatsächlich nicht normativ gewesen ist.

Dennoch dürfen wir die Verschiebungen und eventuell auch Brüche nicht kleinreden, nur weil wir fürchten, dass sie Foucaults Denken in seinen Grundlagen kompromittieren könnten. Die auf dem Weg von der Praxis zur Theorie entstandenen Diskrepanzen hat Foucault selbst ständig wahrgenommen und mit ihnen gekämpft. Darum rückte jede neue Schrift die früheren Werke in ein neues Licht. Und es ist nicht die Frage, ob wir diese Veränderungen im Sinne einer grundsätzlichen Kontinuität seines Denkens oder als Wendungen deuten. Die Anhänger beider Interpretationsrichtungen haben, so scheint mir, gute Argumente für ihre Sichtweise. Aus meiner Sicht ist jedoch die Frage, wie wir Foucaults Entwicklung bewerten sollen – ob als Scheitern oder vielmehr im Sinne der andauernden Selbstkorrektur und Präzisierung –, kaum eindeutig lösbar und vor allem sekundär. Viel produktiver als Foucault bei der Widersprüchlichkeit zu ertappen oder diese auszugleichen, wäre m. E., die Veränderungen in Foucaults Terminologie und Diskrepanzen in seinen Strategien als das Ringen um die Lösung gewisser tief liegender Schwierigkeiten aufzufassen, das auf verschiedenen Etappen seines Schaffens zu unterschiedlichen Ergebnissen führte. Der Machtbegriff ist für Foucault zu einem wichtigen theoretischen Mittel in diesem Sinne

---

<sup>16</sup> Merkwürdigerweise verwendet man den Terminus Relativismus immer wieder als Synonym zur Beliebigkeit (vgl. die Anm. 11). Dabei bedeutet eine relativierende Strategie zum größten Teil gerade das Gegenteil des Beliebigen. Relativismus ist tatsächlich unvermeidlich, sobald jeder Anspruch auf eine absolute Position aufgegeben wurde. Aber gerade bei Nietzsche sowie bei den postmodernen Denkern wie Derrida und Foucault wird klar, dass keine Position, in dem, was z. B. das Wissen oder die Wahrheit angeht, beliebig angenommen oder ausgetauscht werden kann. Das Problem ist umgekehrt: Sie sieht als zwangsläufig aus, d. h. sie resultiert aus den Verhältnissen, über die sie nicht verfügt, und lässt, wenn überhaupt, sehr wenige Spielräume zu.

<sup>17</sup> Vgl. die Anm. 114 im Exkurs 2.

geworden. Die Aufgabe besteht nicht nur darin, diesen Begriff samt seinen eventuellen Verschiebungen zu erläutern (dies ist bereits mehrmals getan worden),<sup>18</sup> sondern vor allem darin, herauszufinden, warum der Macht – trotz eventuell gravierender theoretischer Probleme – solch eine prominente Rolle im Denken Foucaults zugesprochen werden musste bzw. was für eine Vorstellung von Realität seiner Machtanalytik zugrunde liegt.

Was ich hier versuchen werde, ist also eine Rekonstruktion davon, wie Macht und Realität bei Foucault zueinander stehen. Foucault hat das Problem der Realität für nicht weniger obskur, reaktionär und historisch überholt gehalten als z. B. die klassischen Fragen der Anthropologie.<sup>19</sup> Und doch heißt das nicht, dass er selbst keine Realitätsauffassung vertrat bzw. über kein Kriterium des Realen verfügte. Im Gegenteil: Eben diese neue Auffassung und neue Kriterien wollte er v. a. den humanistischen, subjekt- und sinnorientierten, Konzeptionen der Realität entgegensetzen. In seinem Spätwerk hat er mehrmals von der Aufgabe gesprochen, herauszufinden, »mit welcher Art der Realität wir es zu tun haben« und was für »eine recht komplexe Realität außer Acht« gelassen worden ist, »wenn man immer nur fragt: ›Was ist Macht? Woher kommt Macht?‹.«<sup>20</sup>

Foucault leugnete dabei, dass es ihm um eine »Metaphysik« oder »Ontologie« der Macht gehe.<sup>21</sup> Das, was er darlegte, sei bloß als »Analytik« der Macht zu verstehen.<sup>22</sup> Eventuell hat er allerdings auch geleugnet, dass es sich bei ihm überhaupt um Macht handle, jedenfalls nicht um Machtphänomene,<sup>23</sup> ebenso, dass es so etwas wie Macht überhaupt

<sup>18</sup> Die Debatten um Foucaults Machtkonzept sind ebenfalls kontrovers. Einen Überblick bieten z. B. Kneer, Georg: *Die Analytik der Macht bei Michel Foucault*, in: Imbusch, Peter (Hg.): *Macht und Herrschaft*, Opladen: Leske & Budrich, 1998, S. 239–254; Patton, Paul: *Foucault's Subject of Power*, in: Moss, Jeremy (ed.): *The Later Foucault*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1998, S. 64–77; Zarka, Yves Charles: *Foucault et le concept du pouvoir*, in: ders.: *Figures du pouvoir: Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris: PUF, 2001, S. 143–157.

<sup>19</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013, S. 21.

<sup>20</sup> Foucault, Michel: *Subjekt und Macht*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 241, 251.

<sup>21</sup> Jedenfalls »keine falsche ›Metaphysik‹ oder ›Ontologie‹« (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251). Zum Vorwurf der Metaphysik s. z. B.: Breuer, Stefan: *Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz*, in: *Leviathan*, 15/3 (1987), S. 324.

<sup>22</sup> Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit)* (original: *Histoire de la sexualité*), Bd. 1), übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983, S. 84.

<sup>23</sup> Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 240.

gebe.<sup>24</sup> Wenn im Folgenden von der Genealogie der Macht bei Foucault die Rede sein wird, ist es also im dreifachen Sinne zu verstehen: Die Genealogie der Macht ist zum einen ein Thema von Foucault, an dem viele andere Fragen hängen, sie ist zum anderen Foucaults heuristische Methode, die er von Nietzsche übernommen, modifiziert und auf die eigenen Forschungsinteressen angewendet hat. Aber es gibt noch einen dritten Sinn – die Genealogie der Machtrede bei Foucault selbst. Die folgende Untersuchung soll darlegen, wie bei Foucault die »Umkehrung eines Kraftverhältnisses« geschieht,<sup>25</sup> d. h. welche Diskrepanzen seine Machtanalytik birgt, was er mit ihr erreichen wollte und welche Schwierigkeiten er damit zu überwinden suchte. Auch hier gilt, was Foucault wesentlich für Nietzsches genealogische Methode gehalten hat, – Bewertungen zu vermeiden, aber die Augen für jede Umwertung und jede Heterogenität offen zu halten. Auch für einen Archivar stimmt, was er bei den anderen vermutete: Unter der Maske des Allgemein-Gleichgültigen stecken Präferenzen und Kämpfe, die in seinem Text nur scheinbar zur Ruhe gekommen sind. Sie sorgen für Brüche und Wendungen in seinem Schaffen, die für ihn selbst überraschend sein konnten und gelegentlich geleugnet werden mussten.

Damit dürfte klar geworden sein, dass ich den Terminus ›Genealogie‹ in dem Sinne verwende, der für Foucault maßgebend gewesen ist, im Sinne Nietzsches. Wie Foucault mit Blick auf Nietzsches Philosophie gezeigt hat, ist die Genealogie keine Historie, wie man sie traditionell versteht, – keine Geschichte im Sinne einer sinnbeladenen Kette von Ursachen. Die Arbeit eines Genealogen ist, im Unterschied zu der eines Historikers, nicht das Graben nach Ursprüngen und Ursachen. Darum werde ich hier weder die damalige politische Situation noch Foucaults gesellschaftliche Aktivitäten eigens thematisieren. Gewiss spielten sie eine erhebliche Rolle für die Entwicklung seines Denkens. Aber um diese Rolle ohne willkürliche Über- und Unterschätzungen zu bestimmen, muss man zuerst verstehen, was tatsächlich tragend für seine Philosophie gewesen ist und welche eigentümlichen Schwierigkeiten ihr innewohnen. Der politische Kontext Foucaults wäre jedenfalls ein besonderes Thema. Seine philosophische Laufbahn wurde von mehreren Faktoren beeinflusst, u. a. den politisch-gesellschaftlichen, aber auch persönlichen

---

<sup>24</sup> Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251.

<sup>25</sup> Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., Bd. 2 (1970–1975), hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, S. 180.

und ebenfalls theoretisch-polemischen, die alle jedoch zum einmaligen Ereignis seines Denkens führten, das eine eigene Logik hat und eine eigene Landschaft aufweist.<sup>26</sup> Die Einmaligkeit dieser Landschaft, in der der Macht eine prominente, aber keineswegs konstante Position zukam, gilt es hier darzustellen.

## Archäologie versus Geschichte

Foucault ist mit dem Werk *Les mots et les choses* (*Die Ordnung der Dinge*) bekannt geworden. Das im 1969 entstandene *L'archéologie du savoir* (*Archäologie des Wissens*) sollte zum einen eine theoretische Reflexion von dem sein, was in *Les mots et les choses* drei Jahre zuvor praktisch geleistet wurde, zum anderen das weitere Forschungsprogramm entwerfen.<sup>27</sup> Der Ton von *Archäologie* ist apologetisch: Foucault versucht nicht nur theoretisch zu rechtfertigen, was er in seiner Untersuchung vorher geleistet hat und was er noch vorhatte, sondern auch auf zahlreiche Kritiker einzugehen, die ihm Inkonsequenzen und Unklarheiten vorgeworfen hatten. Am Ende inszeniert er sogar einen Dialog mit einem Gegner, der ihn nicht nur als Strukturalisten missversteht, sondern ihm auch performative Selbstwidersprüche unterstellt, wogegen Foucault sich bis zu einem gewissen Grad wehren kann.

Die Diskussion um Foucaults' angeblichen oder tatsächlichen Strukturalismus, was v. a. sein Frühwerk angeht, möchte ich hier ausklammern. Sie würde uns zu weit weg von unserem Thema führen. Meine Frage lautet gewiss nicht, ob und inwiefern Foucaults Werk unter diese Bezeichnung fällt. Vielmehr möchte ich verstehen, was er mit seiner neu eingeführten Archäologie erreichen wollte, was seine Aufgabe und vor allem was seine Schwierigkeiten auf diesem ›archäologischen‹ Weg gewesen sind. Die Aufgabe ist jedenfalls unmissverständlich klar: Es ging

<sup>26</sup> Foucault selbst war der Meinung, sein persönliches Leben solle für das Publikum von keinem Interesse sein (vgl. Foucault, Michel: *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, übers. v. Hans-Dieter Gonddek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013, S. 170).

<sup>27</sup> Etwas irritiert stellt Fink-Eitel fest, dass *Archäologie* keineswegs eine Methodologie der frühen Werke beinhalte, vielmehr stelle sie »eine methodologische Programmschrift« dar, deren Programm in den kommenden Werken ebenfalls nicht realisiert worden sei (Fink-Eitel, Hinrich: *Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1989, S. 61).

ihm nicht etwa um die Gründung einer neuen Disziplin,<sup>28</sup> vielmehr um eine globale Veränderung der historischen Wissenschaft überhaupt – um den Tod des Subjekts als der Punkt, an dem der Sinn entsteht. Es gebe keinen Sinn in der Geschichte, keine Absichten, keine Kontinuität, keine lebendige Erfahrung, die sich in ihr widerspiegeln würde, kein Leben, das dahinter stünde und sich im Akt des Sprechens manifestieren würde. Wenn auch Foucaults frühere Werke *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (1961), *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963) und *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966) diesem methodischen Gebot spontan folgten, so will er nun eine Methode ausarbeiten, die ihm vollkommen entsprechen würde.<sup>29</sup>

Dieser Aufgabe – den Tod des Subjekts zu einem methodischen Leitfaden in der Geschichtswissenschaft zu erheben und ein wissenschaftliches Programm daraus zu entwickeln – dient die neue Begrifflichkeit Foucaults: Episteme, Aussage, Diskurs, Archiv, Archäologie, historisches *a priori*, Positivität. Hier ist der Standpunkt von *Archäologie des Wissens*: Die Quelle des Sinns liegt nicht in einem ihn produzierenden Subjekt, weder in seinen Intentionen noch in seinen Erfahrungen. Vielmehr sind diese selbst das Produkt des Diskurses, der als »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem gehorchen,« zu verstehen ist.<sup>30</sup> Die Aussagen entstehen nämlich nicht, weil jemand etwas sagen will, sondern sie gehorchen einer »Gesamtheit der Bedingungen«, einer rätselhaften »Regelmäßigkeit«,<sup>31</sup> einer Hierarchie der Regel, die die Einheit des Diskurses gewährleisten. Allerdings bemerkt Foucault immer wieder: Diese Einheit sei keine wirkliche, sondern bestehe aus Verschiebungen, Brüchen und Streuungen. Es gibt keine Einheit des Diskurses, die »unter« den Aussagen stecken würde, sondern nur mehrere Aussagen, die miteinander korrelieren. Und doch kann man jeweils von *einem* Diskurs reden bzw. von einem diskursiven Formationssystem, das als »Gesetz einer solchen Serie« der Aussagen funktioniert.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 254.

<sup>29</sup> Vgl. den früheren Einwand Derridas an Foucault, er habe in *seinem Frühwerk* über den Wahnsinn noch in rationaler, diesem also feindlicher Sprache gesprochen (Derrida, Jacques: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a/ M.: Suhrkamp, 1972, S. 53–101).

<sup>30</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 156.

<sup>31</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 206, 205.

<sup>32</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 156.

Man merkt schon hier die Schwierigkeit, die Foucaults Methodologie immer wieder überspielt. Wenn sie auftaucht, kommen Ausfälle gegen das Subjekt, Sinn und historische Kontinuität, von denen man sich zu verabschieden habe und die von seinen hypothetischen Gegnern in Schutz genommen worden seien. Damit weicht Foucault, ob mit Absicht oder nicht, der eigentlichen Schwierigkeit aus: Wenn die Diskurse homogen sind, wenn sie, wie er gelegentlich behauptet, »homogene Felder von Aussageregelmäßigkeiten« darstellen, die zwar »unter einander verschieden« sind,<sup>33</sup> von denen jedoch jedes einem Gesetz gehorcht,<sup>34</sup> kann die Beschwörung ihrer Heterogenität nicht wirklich überzeugen. Sind sie »das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen«<sup>35</sup>, schützt die Betonung der Brüche, Widersprüche und Differenzen<sup>36</sup> nicht vor dem Verdacht, den Foucault vehement zurückweist: dass es sich nämlich um riesige Einheiten handelt.<sup>37</sup> Es sei kein »kontinuierliche[r] und glatte[r] Text«, sondern nur »ein Raum mannigfaltiger Entzweigungen«.<sup>38</sup> Es handle sich nicht um große Einheiten, sondern bloß um »einzelne Konfigurationen«.<sup>39</sup> Foucaults Methode bezeugt jedoch das Gegenteil. Wenn es ihm um die Regeln der Entstehung der Aussagen geht, sind diese Regeln ein gemeinsamer Nenner, der die Aussagen ermöglicht. Auch zwei Jahre später, in seiner Inauguralvorlesung, wird er Diskurse im Sinne der »homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien« konzipieren.<sup>40</sup> Die Diskontinuität der Zeit wird mit dem hohen Preis der Homogenität der Diskurse bezahlt. Indem Foucault seinen Gegnern einen Wunsch zuschreibt, alle Widersprüche zu nivellieren,<sup>41</sup> gleicht er sie selbst unauffällig aus – in der Homogenität eines Diskurses, der nur bestimmte Aussagen ermöglicht und nur auf diese Weise Differenzen schaffen kann.

<sup>33</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 207.

<sup>34</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 110, 187.

<sup>35</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 188.

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 290.

<sup>37</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 211.

<sup>38</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 222.

<sup>39</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 225.

<sup>40</sup> Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Fischer, 2017, S. 37. Vgl. die Aussage Foucaults aus der Zeit der *Archäologie*: »Ich wollte versuchen, die großen Einheiten, die simultan oder sukzessiv das Universum unserer Diskurse unterteilen, zu individualisieren, indem ich ihre eigenen Charakteristika kenntlich mache und systematisiere« (Foucault, Michel: *Antwort auf eine Frage* (1968), übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 27).

<sup>41</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 218.

Die These Foucaults, die Archäologie sei dazu berufen, die Vielfältigkeit der Diskurse nicht zu vermindern, sondern zur Steigerung zu bringen, scheint eben deshalb mehrmals wiederholt und überbetont zu sein, weil sie zweifelhaft bleibt. Sein Werk bezeugt eine grundsätzlich andere Strategie: Gemeinsamkeiten werden festgestellt, und zwar dort, wo man traditionell nur Unterschiede gesehen hat, wie in Medizin, Verwaltungsordnung, literarischen und philosophischen Texten oder ökonomischen Theorien.<sup>42</sup> Die Aussagen fügen sich zu gewissen Einheiten zusammen, die schon in *Les mots et les choses* als Episteme bezeichnet wurden, welche vollkommen anonym sind und dennoch das Wissen und das Subjekt des Wissens ermöglichen.<sup>43</sup> Sie bestimmen, was gesagt werden kann und wie es gesagt werden soll, um gehört zu werden. Sie sind die Bedingungen der Möglichkeit der »Worte«, »Dinge« und »Vorstellungen«. Sie sind ihr historisches *a priori*. Allerdings sind sie nicht, so korrigiert die *Archäologie* Foucaults frühere Werke, etwa ein »Typ von Rationalität«, sondern bloß die »Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert.«<sup>44</sup> Ihre Homogenität (»Schicht von Aussagehomogenität«),<sup>45</sup> betont Foucault unermüdlich, dürfe nicht im Sinne der »Menge von Determinationen« missverstanden werden, sie sei bloß »die Gesamtheit der Bedingungen,« die für die jeweilige diskursive Praktik bestimmend sind.<sup>46</sup> Aber sind die Bedingungen keine Determinationen?<sup>47</sup> Oder sind sie etwa nicht zwingend? In der *Archäologie* scheint Foucault darauf eine zweideutige Antwort zu geben: Sie sind zwar nicht zwingend, aber entscheidend für das, was als Wissen bzw. als Objekt des Wissens gilt.

---

<sup>42</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 255.

<sup>43</sup> Vgl. die Definition des Wissens in der *Archäologie*: Wissen ist »der Raum«, in dem eine Aussage möglich ist, »das Feld von Koordination und Subordination« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 259, 260). Aber wenn es ein Raum oder ein Feld ist, dann ist es ein Kontinuum. »Kontinuum« bedeutet jedoch »Kontinuität«, auch wenn zu ihm Brüche und Streuung gehören. Mehr noch: Diese Räume der diskursiven Praktiken seien »begrenzt« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 235). Vgl. eine andere Stelle, an der Foucault das »Feld« nicht im Sinne der »Grenzen« deutet (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297).

<sup>44</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 273.

<sup>45</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212.

<sup>46</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297.

<sup>47</sup> Vgl. wie die »diskursive Praktik« definiert wird – als »eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 171).

Diese Probleme löst Foucault im Sinne der Positivität, d. h. indem er sich in die Position eines bescheidenen Archivars zurückzieht. Die Frage, ob der Diskurs die Aussagen oder diese ihn bestimmen, wäre die Frage im Sinne der Kausalität. Die *Archäologie* vermeidet jede Ursächlichkeit und weicht somit der Schwierigkeit aus: Als Archivar will man nur wahrnehmen, *wie* die Diskurse in einer bestimmten Epoche funktionieren, das heißt, die Positivität der Aussagen verfolgen, sie als »Archiv« beschreiben – als den Raum, zu dem sie gehören, und die Regel, der sie gehorchen. Diskursive Praktiken haben ihre eigene Logik und ihre eigene Geschichte, die dem Blick der Historiker, die nach dem Sinn fragen, immer wieder entgeht.

Es entstehen allerdings weitere Fragen. Was bildet eine Epoche bzw. eine Kultur aus? Denn Foucault spricht von beiden als ebenfalls »verschwommene[] Einheiten«, die er allerdings von »Aussageperioden« unterscheiden möchte.<sup>48</sup> Sind sie gewisse regelmäßige Strukturen, die aus »einer Verflechtung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten«<sup>49</sup> der Diskurse entstehen, oder gehorchen diese vielmehr den Regeln, die in einer Epoche herrschen? Jedenfalls bleiben sowohl die Entstehung dieser Einheiten als auch ihr Niedergang und Wechsel außerhalb des Blicks eines Archäologen oder Archivars, wie Foucault sich versteht.

Im Laufe der Lektüre von *Archäologie* wächst der Verdacht, dass historische Veränderungen der Archäologie unzugänglich sind, da diese sich nur mit Bruchstücken der monströsen Einheiten befasst, die sich in einem »zeitliche[n] Schnitt« zeigen.<sup>50</sup> Diesen Vorwurf hat Sartre bereits gegen *Die Ordnung der Dinge* ausgesprochen: Es handle sich bei Foucault nicht um eine Geschichte, sondern um eine Reihe von Zuständen, die wie in einer *laterna magica* sich abwechseln; die Übergänge zwischen ihnen seien seinem Blick völlig verdeckt und müssten ungeklärt bleiben.<sup>51</sup> Gerade die von Foucault verworfenen Entdeckungen der traditionellen

<sup>48</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212. Um den Epochenbegriff zu vermeiden führt Foucault noch einen weiteren Begriff ein: den einer »interdiskursiven Konfiguration« (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 226). Diese bestimmt gemeinsame Regeln und implizite Postulate solcher heterogenen Bereiche wie die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Analyse der Reichtümer im 17.-18. Jahrhundert (vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 225). Schließlich scheint es, dass erst die gelungene Beschreibung solcher Formationen bestimmt, ob man von ihnen als solchen reden darf (S. 227).

<sup>49</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 251.

<sup>50</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 212.

<sup>51</sup> Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Jean-Paul Sartre répond*, in: *L'Arc*, 30 (1966), S. 87–96 (angegebenach: O'Farrell, Clare: *Foucault: Historian or Philosopher?*, Basingstoke: Macmillan, 1989, S. 11).

Ideengeschichte mit ihrem »Glanz [der] frühen Feste«<sup>52</sup> standen für die Brüche und Diskontinuität, die Foucault nun bloß behauptet, ohne sie methodologisch fundieren zu können. Auf diesen Einwand geht Foucault nun in der *Archäologie* ausführlich ein. Er betont, dass es ihm tatsächlich nicht im herkömmlichen Sinne um die Historie bzw. Diachronie geht. Die »Synchronie der Positivitäten« umgeht die Zeit. Denn der Diskurs wird »dem Gesetz des Werdens entrissen und etabliert sich in einer diskontinuierlichen Zeitlosigkeit«.<sup>53</sup>

Nun sieht Foucault sich gezwungen zu klären, wie er die Geschichte versteht. Es reicht nicht »gewisse Köpfe« ironisch anzugreifen, die die Geschichte als kontinuierlichen Prozess sehen wollen, als ob sich in ihr »die lebendige Kraft der Veränderung« zeigen würde.<sup>54</sup> Man sollte auch erklären, wie die Geschichte anders ausgelegt werden kann. Die Lösung wird in Foucaults Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* dargelegt, wo er den Ereignisbegriff prominent macht.<sup>55</sup> Jede Aussage sei ein Ereignis, das zwar im Feld des Diskurses stattfindet, jedoch seine Regeln und sein ganzes Funktionieren verändern kann. Nun kann die Geschichte tatsächlich als ständige Bewegung der Diskontinuitäten und Zerstreung verstanden werden, so wie die Arbeit eines Archivars im Unterschied zu der eines Historikers in der Eröffnung eines »unbegrenzte[n] Feld[s] von Beziehungen« gesehen werden kann.<sup>56</sup> Zwar haben wir immer noch eine »Theorie der diskontinuierlichen Systematizitäten«,<sup>57</sup> in der jede Aussage »in homogenen, aber zueinander diskontinuierlichen Serien behandelt« wird, die Frage nach den Übergängen entsteht jedoch nicht mehr. Denn jedes Ereignis sorgt für Beweglichkeit und Brüche, die den Diskurs verändern und gleichzeitig ermöglichen.<sup>58</sup>

In *Die Ordnung des Diskurses* wird Foucault sich dabei auf die Annales-Schule berufen. Die moderne Historie folge gerade diesem Weg. Sie beschreibe Diachronien, die grandiosen Kontinuitäten, die *longue durée*. Aber deshalb müsse sie auf Ereignisse nicht verzichten.

---

<sup>52</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 206.

<sup>53</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 236, 237.

<sup>54</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 246.

<sup>55</sup> Später wird Foucault immer wieder betonen, dass der Ereignisbegriff ihn von Strukturalisten grundsätzlich unterscheidet (vgl. z. B. Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 88).

<sup>56</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 273.

<sup>57</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 38.

<sup>58</sup> Vgl. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 37.

Im Gegenteil: Sie »erweitert vielmehr ständig deren Feld«. <sup>59</sup> In einer »totalen Geschichte«, wie sie z. B. von Fernand Braudel nicht ohne Einfluss von Marx konzipiert wurde, könne alles Ereignis werden. Und jedes Ereignis verändere den Diskurs.

So wird der Ereignisbegriff allerdings inflationär und der Vorwurf Sartres kaum entkräftet. Wenn die Geschichte zu einem »zugleich kohärenten und transformierbaren Ganzen aus theoretischen Modellen und begrifflichen Instrumenten« wird, <sup>60</sup> scheint gerade der Ereignisbegriff unspezifisch zu sein. Es handelt sich zwar um eine ständige Transformation, aber was ein Ereignis von einem anderen unterscheidet, bleibt unklar. Die Untersuchung der Diskurse sollte ferner nach Foucault gerade nicht in eine Historie als Ereignisgeschichte münden. Das Ereignis dürfe nicht im Sinne einer absoluten Quelle des Neuen missverstanden werden. Nun findet Foucault ein Schlüsselwort, das für die Transformation steht, die ohne Sinn und Ziel stattfindet, denn es bedeutet die Veränderung ohne Kontinuität. Der Diskurs hat neben dem Ereignischarakter noch eine Qualität – die Zufälligkeit (»de l'événement et du hasard«). <sup>61</sup> Foucault beklagt sogar, dass es keine Theorie bis jetzt gebe, »welche die Beziehungen zwischen dem Zufall und dem Denken zu denken ermöglicht«. <sup>62</sup> Die Veränderungen, denen die Diskurse ständig unterliegen, nennt er ferner Mutationen. <sup>63</sup> Solche Transformationen finden unabhängig davon statt, was jemand mit ihnen erreichen will. Die Einreihung von Zuständen ist keine Entwicklung, der Übergang zwischen ihnen bleibt ein bloßer Zufall, der sich durchsetzen, aber ebenso unbedeutsam bleiben kann.

Der Begriff »Mutation« kommt aus der Evolutionstheorie. Dabei verwarf Foucault das Wort Evolution und evolutionistische Metaphern als andere Namen für Entwicklung und Kontinuität. <sup>64</sup> Nichtsdestotrotz hielt er an der antiteleologischen Strategie der Evolutionstheorie fest. Die Evolution stelle streng genommen keine Kontinuität dar. Gerade umgekehrt: Sie sei eine Einreihung von Diskontinuitäten, die zufälligerweise eintreten und deren Wert, genauso wie der Wert der Aussagen bei Foucault, in ihrer »Zirkulations- und Tauschfähigkeit, ihre[r] Trans-

<sup>59</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 36.

<sup>60</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 45.

<sup>61</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 23.

<sup>62</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 38.

<sup>63</sup> Vgl. Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 12, 241; »la mutation historique« (S. 273), »la mutation épistémologique de l'histoire« (S. 21).

<sup>64</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 34, 298.

formationsmöglichkeit« und der »Verwaltung der seltenen Ressourcen« bestehe.<sup>65</sup> Alle Ereignisse aus der Perspektive der Evolutionstheorie seien zugleich determiniert und zufällig, im Sinne ziellos. Zwischen ihnen herrsche Homogenität der ebenso ziellosen Wiederholungen, der genauen Replikationen, deren Regeln unerlässlich gelten. Im evolutionstheoretischen Ereignisbegriff sei das Problem der Geschichte aufgehoben, es sei im Sinne der grundsätzlichen Zufälligkeit der Diskontinuitäten bzw. der anonymen Transformation der Diskurse, die zugleich Einheit bilden und aus Brüchen bestehen, teilweise gelöst.

Es entsteht allerdings noch eine Frage, die Foucault mehrmals gestellt worden ist: Was ist mit dem Ereignis seines eigenen Denkens? Gehorcht auch er, indem er seine *Archäologie* schreibt, einem ebenso zufälligen wie auch anonymen Gesetz? Ist auch sein Buch Träger der Regularitäten, die vom heutigen Diskurs gefordert werden? Vielleicht ist seine »Attache« auf Kontinuität, Souveränität des Subjekts und sinnverhaftete Entwicklung nichts anderes als ein siegreicher Gang des infolge der zufälligen Mutationen entstandenen Diskurses.

Tatsächlich: Warum ist Foucault sich so sicher, dass es keine Motivationen, keine Subjekte und keine Kontinuitäten in der Geschichte geben kann? Man könnte diese Frage im Sinne Foucaults beantworten: Es geht um eine Form des Wissens, das bestimmt, was sinnvoll gesagt werden kann und was zum Wissen nicht gehört. Eine Vorstellung von der grundsätzlichen Anonymität der Geschichte, die aus zufälligen heterogenen Ereignissen besteht, findet Boden in den Wissenschaften seiner (und unserer) Zeit, nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Biologie und Physik. Das *cogito* wird überall bekämpft, ebenso die »Monarchie des Signifikanten«.<sup>66</sup> Foucaults *Archäologie* hat dabei den Anspruch, diese Aufgabe viel besser und viel konsequenter zu bewältigen als z. B. der Strukturalismus, die Psychoanalyse oder die Annales-Schule es taten. Lag jedoch in dieser Aufgabe selbst keine Beschränkung, kein »Verbot«, keine »Grenzziehung und Verwerfung«, kein »Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen«, die sich uns als »Prozeduren

---

<sup>65</sup> Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 175.

<sup>66</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 44; vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 178. Vgl. z. B. Frasers Kritik an Foucault, mit dem Vorbehalt, »das Vorhaben einer Ent-Cartesianisierung des Humanismus« sei im Übrigen »grundsätzlich zu begrüßen« (Fraser, Nancy: *Michel Foucault: Ein »Jungkonservativer«?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 82).

der *Ausschließung*« im Rahmen der zwingend geltenden diskursiven Praktik aufdrängen?<sup>67</sup>

Die Brüche und Diskontinuitäten von Foucaults eigenem Text bezeugen: Die behauptete Heterogenität des Diskurses steht in einer unlösbaren Spannung zur Methode, die diese als Einheit von Regeln und System der Regularitäten beschreibt, die proklamierte Geschichtlichkeit widerspricht der diachronischen Sichtweise und Foucaults bescheidene Geste, die Archäologie sei nur eine vorläufige Arbeit der Sammlung und Analyse der Aussagen, steht im Gegensatz zu seinen gelegentlich kämpferisch-aggressiven Intonationen, wenn es sich um das Subjekt, die historische Kontinuität oder die sinnbeladene Entwicklungsgeschichte handelt. Seine Untersuchungen gehorchen dem Gesetz, das zwar streng genug ist, um diese zusammenzuhalten, das jedoch auch das Gesetz der Zerstreuung ist. Fehlte Foucault bloß der Mut dafür, um auch die eigenen Aussagen in ihrer materiellen Positivität zu betrachten, nämlich im Sinne von Spuren einer diskursiven Praktik, die zusammen mit anderen Praktiken seiner Zeit, wie Politik, Biologie und Historie, einem anonymen Gesetz gehorcht? War er nicht schlaue genug, um hier mit Nietzsche zu sagen: »um so besser«?<sup>68</sup>

## Der Weg zur Genealogie

Foucault kämpfte unerlässlich mit den Brüchen und theoretischen Sackgassen seiner *Archäologie*. Dafür entwickelte er ein neues begriffliches Instrument – die Analytik der Macht. Eben dank ihr werden nicht nur alte Probleme gelöst, sondern wird später eine neue Aufgabe gestellt – die Freiheit von den diskursiven Praktiken denkbar zu machen, die gerade durch Untersuchungen wie die seine ermöglicht wird, die Freiheit, die von der *Archäologie* nicht vorgesehen wurde, weder für einzelne Aussagen noch für einzelne Subjekte.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11, 13.

<sup>68</sup> S. die Anm. 55 im Exkurs 2. Vgl. eine an Foucault gerichtete Frage, ob er sich mit *Die Ordnung der Dinge* »jenseits des Systems« befinde, das er beschreibe, und seine Antwort, dass er »unter dem Zwang des einen hinter dem System liegenden Systems« stehe, das sich jedoch seiner Beschreibung entziehe (Foucault, Michel: *Gespräch mit Madeleine Chapsal*, S. 20).

<sup>69</sup> In der *Archäologie* lässt Foucault seinen Opponenten die Frage nach der Freiheit stellen, ohne sie direkt zu beantworten. Er antwortet darauf nur indirekt im Sinne, dass jede

In der *Archäologie* schienen die Macht und Herrschaft nur undeutliche Metaphern zu sein.<sup>70</sup> Ihre Bedeutung entdeckt Foucault allmählich.<sup>71</sup> Wir betrachten zunächst zwei Werke, die beide im Jahr 1971 publiziert wurden, in denen diese Entdeckung geschieht – Foucaults schon oben erwähnte Inauguralvorlesung am Collège de France und seinen Aufsatz über Nietzsche. Hier beginnt die Machtproblematik Konturen zu bekommen und gleichzeitig eine neue Methode sich herauszubilden – die kritische Genealogie.

*Die Ordnung des Diskurses* kann u. a. als eine neue Antwort auf die Kritik verstanden werden bzw. eine neue Erläuterung zu den Schwierigkeiten der *Archäologie*, die Foucault selbst eingesehen hat. Gleichzeitig ist es ein neues methodologisches Programm und ein Entwurf, in welche Richtungen seine Forschung sich in der Zukunft bewegen könnte. Hier spricht Foucault von Macht, ohne Macht zu definieren, und zwar in einem doppelten Sinne. Der Diskurs ist selbst Macht – nicht nur jene, die sich in Kämpfen und Systemen der Unterdrückung zeigt (»les luttes ou les systèmes de domination«), sondern auch die Macht, die man beherrschen will, die begehrt wird (»le pouvoir dont on cherche à s'emparer«).<sup>72</sup>

Das neue Verständnis von Diskurs als unterdrückende und begehrte Macht bringt ein neues Problem mit sich. Im Gegensatz zu dem, was Foucault behauptet, im Gegensatz zu seiner Aufgabe, das Jenseits der Materialität und Positivität von Aussagen und Diskursen zu vermeiden, nimmt er nun etwas an, was hinter dem Diskurs steht und durch ihn zum Ausdruck kommt (»ce qui traduit«)<sup>73</sup>: die Macht und das Begehren nach ihr. Er bestreitet zwar vehement eine Vorstellung, nach der sich hinter jeder Aussage der machtvolle Diskurs verstecken würde (»qu'au-dessous d'eux, ou au-delà d'eux, régnerait un grand discours illimité«).<sup>74</sup> Aber er scheint zu meinen, dass sich unter dem, was man traditionell als Subjekt und Sinn verstand (»au-dessous d'eux«), eine wahre Realität

---

Aussage eine »komplizierte und kostspielige Geste« sei (Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 297 f.).

<sup>70</sup> Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 59, 199.

<sup>71</sup> Vgl. seine spätere Einschätzung, dass es ihm bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Geburt der Klinik* um die Macht ging, es sei ein »Unvermögen« gewesen, dass er damals noch kein machtanalytisches Instrumentarium entwickelt habe (Foucault: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 89).

<sup>72</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 12.

<sup>73</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 12.

<sup>74</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 54.

– die Macht des Diskurses – und hinter jedem Diskurs das Begehren nach Macht verbirgt. Diese Schwierigkeit ist das Erbe von Nietzsche, das von Foucault nun explizit in Anspruch genommen wird: Der Wille zur Wahrheit ist das, was sich hinter dem Wissen – dem Diskurs, der sich als wahrer präsentierte, – ab Sokrates versteckte, was aber nicht erkannt werden konnte, bis Nietzsche ihn bei seinem Namen genannt hat. Dieser betrügerische, sich ständig verbergende Wille, den Nietzsche als Willen zur Macht bezeichnete, durchdringt (»traverse«) den Diskurs, der ihn nicht erkennen kann; denn der Diskurs, der Anspruch hat ein wahrer zu sein, muss seinen Willen zur Wahrheit, sein Begehren nach Macht, verschleiern (»masquer«).<sup>75</sup>

Diese Schwierigkeit zeigte sich auch später. Einerseits durften der Diskurs und die Macht nicht miteinander identifiziert werden, der Diskurs war nicht etwa als mächtige Totalität zu denken, keinesfalls als allumfassende und alldurchdringende Allmacht, die alle Aussagen zum Gehorsam zwingt. Die Macht durfte jedoch andererseits nicht als wahres Wesen des Diskurses missverstanden werden, das ›hinter‹ dem Diskurs verborgen liegt und sich als Wissen maskiert.<sup>76</sup>

Jedenfalls auch als Macht und begehrte Macht hat der Diskurs, darauf besteht Foucault in *Die Ordnung des Diskurses*, die zwei oben beschriebenen Dimensionen – den Ereignischarakter und die Zufälligkeit.<sup>77</sup> Dabei bringt er ein Beispiel, das die Macht des Diskurses veranschaulichen sollte: Gregor Mendels Entdeckung sei von seinen Zeitgenossen in ihrer Bedeutung nicht anerkannt worden, weil sie nicht in den Diskurs seiner Zeit passte, weil damit neue Objekte (Gene) konstruiert wurden, die damals nicht als wissenschaftliche Objekte galten.

»Niemand kann in die Ordnung des Diskurses eintreten, wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist.«<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Foucault: *L'ordre du discours*, S. 22. Vgl. »[...] der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern« (Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 17). In *Die Ordnung des Diskurses* wird Nietzsche nur am Rande erwähnt, aber seine Themen und Fragestellungen sind bereits hier prominent.

<sup>76</sup> Vgl.: »Diejenigen, die sagen, dass für mich das Wissen die Maske der Macht [ist], scheinen mir unfähig zu verstehen.« (Foucault, Michel: *Die Sorge um die Wahrheit. Gespräch mit François Ewald* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 235).

<sup>77</sup> S. die Anm. 61.

<sup>78</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 26.

Mendel sei nicht »in der Wahrheit« des Diskurses seiner Epoche gewesen (»n'était pas ›dans le vrai‹ du discours biologique de son époque«).<sup>79</sup> Darauf folgt eine erstaunliche Bemerkung Foucaults:

»Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.«<sup>80</sup>

Was für eine Wahrheit kann jedoch im äußeren »wildem« Raum, außerhalb des Diskurses, ausgesprochen werden, wenn gerade die Unmöglichkeit solcher Aussagen ›außerhalb‹ immer wieder betont wurde? Ist damit nicht eine Entdeckung durchaus fähig, außerhalb der diskursiven Praktiken ihrer Zeit zu stehen, auch wenn sie von den anderen nicht anerkannt wird? Gibt es dann vielleicht nichtdiskursive Ereignisse? Können sie eventuell auch den Diskurs ändern? Und müssen sie nicht auf ein Subjekt – in diesem Fall auf Gregor Mendel – zurückgeführt werden?

Es lag Foucault viel daran, solche Fragen von vornherein zu verwerfen bzw. eine negative Antwort auf sie plausibel zu machen. Wissenschaftliche Entdeckungen seien bloß zufällige Ereignisse, die wissenschaftlichen Mutationen,<sup>81</sup> keine dem Diskurs äußere Realität. Es handle sich nicht um Dinge und nicht um sinnliche Erfahrungen. Es liege nichts hinter dem Diskurs, kein Sein und kein Logos. Die Macht des Diskurses kenne kein Draußen. Foucault spricht dabei von einer »besonderen Realität des Diskurses« (»la réalité spécifique du discours«)<sup>82</sup> – der wahren Realität, die durch den Sinn immer wieder annulliert wird (»s'annule«).<sup>83</sup> Die Betrachtung einer ständigen Geburt (»train de naître«)<sup>84</sup> von Sinn und Wahrheit im Diskurs offenbare die diskursive Realität, die durch alle ›Wahrheiten‹ nur verdunkelt worden sei.

Warum wird diese Wahrheit nicht gesehen? Foucaults Antwort ist im Sinne Feuerbachs und Nietzsches: die Angst (»la crainte«).<sup>85</sup>

---

<sup>79</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 37.

<sup>80</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 25 (»Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une ›police‹ discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.« (Foucault: *Lordre du discours*, S. 37)).

<sup>81</sup> Vgl. »les grandes mutations scientifiques« (Foucault: *Lordre du discours*, S. 18).

<sup>82</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 48, vgl. auch S. 50.

<sup>83</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 51.

<sup>84</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 51.

<sup>85</sup> Foucault: *Lordre du discours*, S. 52.

Wovor fürchtet man sich aber? Vor »jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses« (»ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours«)<sup>86</sup> – vor seiner Spontaneität und seiner Macht. Damit hat Foucault seine Inauguralvorlesung begonnen: Er habe Angst anzufangen; der Diskurs sei etwas, wovor man sich fürchten muss – nicht nur, weil er Gewalt sei (»une violence«),<sup>87</sup> sondern weil er unvorhersagbar sei, weil man über ihn keine Macht haben könne, sondern umgekehrt von ihm beherrscht werde, und zwar in demselben Moment, in dem man etwas ausspreche. Darin bestehe seine materielle Wirklichkeit (»sa réalité matérielle«),<sup>88</sup> die Realität seiner Macht. Wenn man jedoch eine zweifache Methode anwendet – die Kritik und die Genealogie –, wird man in die realen Prozesse einsehen können und damit auch dieser rätselhaften, bedrohlichen Macht nicht nur näherkommen, sondern sie auch entmachten können. Durch eine kritisch angelegte Genealogie, durch die mühsame wissenschaftliche Arbeit, kann man den Diskurs beherrschen und – wer weiß? – vielleicht auch einem neuen Diskurs, einer neuen Macht, zur Geburt verhelfen.

Foucault war mit den Lösungen seiner Inauguralvorlesung allerdings nicht zufrieden.<sup>89</sup> Der Diskurs wurde immer noch viel zu homogen gedacht, als dass seine Kontingenz, seine Heterogenität und Brüche plausibel wären. Seine Realität als Macht zu beschreiben, war nicht genug. Der Ereignischarakter des Diskurses musste neu gedeutet werden, wie auch seine Geschichtlichkeit. In demselben Jahr wie die Inauguralvorlesung erscheint ein kleines Werk, dessen Wichtigkeit für Foucault kaum überschätzt werden kann: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Hier werden neue Strategien erarbeitet, die für Foucaults Machtanalytik in den nächsten Jahren entscheidend sein werden. Ich beschränke mich nur auf einige wesentliche Aspekte dieser Verschiebung.

Im Anschluss an Nietzsche versucht hier Foucault die »wirkliche Historie« zu denken – eine Historie, die jegliche »überhistorische Perspektive« samt jeder Kontinuität der Zeit sowie jeder Logik der Identität hinter sich lassen würde.<sup>90</sup> Diese »wirkliche Historie« wird mal

<sup>86</sup> Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 33; Foucault: *L'ordre du discours*, S. 53.

<sup>87</sup> Foucault: *L'ordre du discours*, S. 55.

<sup>88</sup> Foucault: *L'ordre du discours*, S. 10.

<sup>89</sup> Vgl. seine eigene Einschätzung, er habe auf richtige Fragen »eine unangemessene Antwort« gegeben, weil er auf seine spätere Auffassung der Macht noch nicht gekommen sei (Foucault, Michel: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, über. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 126).

<sup>90</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 178.

mit, mal ohne Anführungszeichen geschrieben, so dass der Anspruch, die Wahrheit über die Geschichte herausgefunden zu haben, immer deutlicher zum Vorschein kommt. Dennoch geht es weder Foucault noch ging es vor ihm Nietzsche um die Geschichte im herkömmlichen Sinne. Es handelt sich um die Genealogie, die dem »einzigartige[n] Zufällige[n] des Ereignisses«<sup>91</sup> nichts entgegensetzen will: keine Kette der Ursachen, keine kontinuierliche Entwicklung, noch weniger die Idee des dieses Ereignis hervorbringenden Subjekts.<sup>92</sup> Die Zufälligkeit des so verstandenen Ereignisses sei gleichzeitig die härteste Notwendigkeit, gemäß der Formel, die sich bei Nietzsche findet:

»Jene eisernen Hände der Nothwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln.«<sup>93</sup>

Das Ereignis ist zufällig in dem Sinne, dass es keinen überhistorischen Sinn duldet; es ist notwendig weil es durch »das große Spiel der Geschichte« determiniert ist.<sup>94</sup> »[D]er wahre historische Sinn erkennt« das, was die Geschichte in Wirklichkeit ist, »zahllose[] verlorene[] Ereignisse«, die ohne Sinn und abgesehen von Zielen, die Menschen ihnen zuschreiben, notwendig geschehen.<sup>95</sup>

Genealogie, die sich auf die zufälligen Ereignisse stützt, scheint uns somit eine wahre Historie zu liefern. Aber Genealogie und Historie sind nicht dasselbe. In dem analysierten Aufsatz war Foucault darum bemüht, den Unterschied zwischen ihnen herauszuarbeiten. Dieser besteht vor allem darin, dass man nicht nur historisch-kritisch vorgeht, sondern vor allem heuristisch, d. h. der Genealoge vermutet heterogene Herkünfte, und zwar dort, wo Historiker nur streng kausale Ketten sehen würden; als Genealoge arbeitet man ferner mit mehreren Perspektiven, man sucht nach ihren Konflikten und Strategien ihrer Legitimation.<sup>96</sup> Und noch eine Besonderheit der genealogischen Arbeit, die Foucault dabei hervorhebt, ist uns von Nietzsche bereits bekannt: Sie besteht darin, dass der Genealoge *von oben herab* die Dinge anschaut – im Unterschied

<sup>91</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 180.

<sup>92</sup> Vgl. auch die spätere Definition der Genealogie Foucaults: Das sei die Geschichte »der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche«, ohne Bezug auf ein Subjekt (Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 91).

<sup>93</sup> Nietzsche: *Morgenröthe*, 130, KSA, Bd. 3, S. 122.

<sup>94</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 177.

<sup>95</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 181.

<sup>96</sup> Zu Nietzsches genealogischer Methode s. Werner Stegmaier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, S. 63 f.

zu Historikern, die sich ihrem Gegenstand »kriechend nähern«.<sup>97</sup> Die Arbeit eines wahren Historikers, der in der Genealogie geübt ist, birgt dagegen, so Foucault, den »Wunsch, nichts Großes anzuerkennen und alles auf den kleinsten Nenner zu bringen«.<sup>98</sup> Als solcher kleinster Nenner gilt auch der Wille zur Macht, auch er ist nicht Hohes. Die Größe des Niedrigen besteht jedoch darin, dass es sich im Kampf durchsetzt. Der »Kampf aller gegen alle« sei die Größe jedes Ereignisses.<sup>99</sup> Diese sei von Historikern systematisch übersehen worden, auch von Strukturalisten nivelliert und unter der Maske des Allgemein-Gleichgültigen, der Sprache, des Zeichens, der Sinnbeziehung, verkannt.

Nun geht es Foucault nicht mehr um die Einheit der Diskurse, die allmächtig-homogen wären. Ihre Heterogenität, ihre Brüche und Zerstreuungen sind nicht mehr eine bloße Behauptung, sondern sie sind Zeichen dafür, was auch Nietzsche in allen Wertschätzungen erkannt hat: ein Geflecht heterogener Herkunft und vor allem eine Frucht des schweren Kampfes um die Überlegenheit – des Kampfes, der niemals ans Ende kommt, jedoch zufällig, d. h. ohne Ziel verläuft, das sich außerhalb des Kampfes behaupten könnte.<sup>100</sup> Das Kontinuum des Diskurses ist nun auch bei Foucault zum Raum des Kampfes um die Macht geworden. Diese Macht ist agonal zu verstehen. Das heißt: Auch als siegreiche Kraft bleibt sie heterogen und allen Gefahren der Transformation und der Umwertung ausgeliefert. Der Kampf ist ihre Vergangenheit im Sinne der Genealogie. Sie ist die Heterogenität, die immer wieder aktualisiert werden kann. Dieser neue, im Grunde jedoch alte, nietzschesche Machtbegriff, wird bei Foucault zum Instrument seiner wissenschaftlichen Arbeit. Später wird er ihn jedoch immer wieder neu klären und umdefinieren müssen – eine Lösung der alten Probleme, die neue Probleme mit sich bringt.

Bevor wir zur eigentlichen Machtanalytik Foucaults übergehen, lässt sich Folgendes zusammenfassen. Die Hauptaufgabe Foucaults bis Mitte der 1970er ist unmissverständlich klar. Sie besteht darin, jeden Identitätsgedanken zu verwehren,<sup>101</sup> jede Kontinuität der Geschichte »muss systematisch zerstört«, das Gedächtnismodell »in Stücke [...]

<sup>97</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 182.

<sup>98</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 183.

<sup>99</sup> Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*, S. 97.

<sup>100</sup> Vgl. schon in *Die Ordnung des Diskurses*: In »so vielen Wörtern« verdächtige Foucault »Unruhe von Kämpfen, Siegen, Verletzungen, Überwältigungen und Knechtschaften« (Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, S. 10).

<sup>101</sup> Vgl. Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 188.

zerschlagen« werden.<sup>102</sup> Das Wichtigste ist aber, dass das Erkenntnis-subjekt zugunsten der anonymen Kräfte der Geschichte zum Opfer gebracht werden soll (»die Opferung des erkennenden Subjekts«).<sup>103</sup> Dieses Gebot macht deutlich: Es handelt sich um eine »ganz andere Form von Zeit«, d. h. nicht nur um ein genealogisch nachgespürtes »Gegengedächtnis«,<sup>104</sup> sondern auch um eine bestimmte Vorstellung von Realität, die Foucault historisch-wissenschaftlich fundieren will, um sie jedes Zweifels zu entheben. Das Subjekt mit seiner Identität gehört jedenfalls nicht dazu. Sowohl seine Zwecke als auch seine Vorstellungen seien unreal (»Irrealität«).<sup>105</sup> Die Geschichte sei nichts anderes als »das Possenspiel«,<sup>106</sup> als ein Kaleidoskop von Masken, die wir für Identitäten halten. Denn dort, wo etwas Anspruch auf einen hohen Ursprung erhebt, soll der kritische Genealoge misstrauisch sein; und bei jeder Zweck- und Identitätszuschreibung doppelt misstrauisch. Und dort, wo der Kampf um die Herrschaft geleugnet wird, soll er die Realität des schon gewonnenen Kampfes erblicken, aber ebenso die Furcht, die errungene Macht zu verlieren, die Unsicherheit und den Unwillen, die wahre Realität, die »wirkliche Geschichte«, zu erkennen – das Heute im Lichte seiner Genealogie aus dem Kampf um Macht und mehr Macht, das Heute, das nicht nur Spuren der alten Schlachten in sich trägt, sondern auch jetzt dem Kampf ausgeliefert ist.

## Die Analytik der Macht

Die Macht in *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) steht für die Diskontinuität des Diskurses, für seine Brüche und seine Nicht-Homogenität. Es gibt die Einheit des Diskurses als eine Regularität oder Gesetz nicht, vielmehr Asymmetrien und Auseinandersetzungen – die »Mikrophysik der Macht«.<sup>107</sup> Ein Diskurs ist selbst Produkt der Machtspiele, er gehört zu einem komplexen Dispositiv, das die Siege auf Zeit aufbewahren kann. Der Kampf der heterogenen Mächte ist genealogischer Hintergrund eines Dispositivs und zugleich eine ihm zugrunde liegende Realität.

<sup>102</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 179.

<sup>103</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 188.

<sup>104</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

<sup>105</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 186.

<sup>106</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 187.

<sup>107</sup> S. Anm. 4.

Die Dispositive sind nun nicht nur viel umfassender, sondern auch viel heterogener als Diskurse; sie beinhalten verschiedene Praktiken, bestehen aus Lücken, Maskierungen und Missverständnissen. Und doch sind sie einheitlich genug, um das Leben zu bestimmen. Sie bestimmen auch die Möglichkeit des Widerstandes ihnen gegenüber. Wer heute für die Befreiung der unterdrückten Sexualität kämpft, gehorcht der Bio-Macht, die ab dem 17. Jahrhundert dafür sorgte, dass das Dispositiv der Sexualität andere Dispositive (wie jenes der Familie) ersetzt, die uns unsere neue Identität – die sexuelle anstatt aller anderen – aufdrängt, als ob unsere Sexualität ein wahres Geheimnis wäre, das unser Selbst ermöglicht, das Geheimnis, das um jeden Preis herausgefunden werden soll; davon sei das Glück und das Gelingen unseres ganzen Lebens abhängig. Indem wir eine sexuelle Identität annehmen, gehorchen wir der Bio-Macht und dem von ihr durchgesetzten Dispositiv. Und – das sind die letzten Worte von *Der Wille zum Wissen* – die »Ironie dieses Dispositivs« ist es, dass es »uns glauben« macht, daß es dabei um unsere »Befreiung« geht.<sup>108</sup>

Wir wollen hier nicht diskutieren, inwiefern Foucaults Analysen eine gewisse Übertreibung beinhalten, z. B. in dem, was den angeblichen Zwang angeht, über die Sexualität ständig zu reden, oder ob der *Geschichte der Sexualität* (dt. *Sexualität und Wahrheit*) nicht eine gewisse Einseitigkeit und Überspielung der historischen Heterogenität vorgeworfen werden kann. Was entscheidend in dieser Analytik Foucaults ist, ist seine Deutung der Macht: Sie ist nun zunehmend nicht als dominierend-repressiv, sondern als konstitutiv zu denken. Die neue Bio-Macht, die, statt mit dem Tod zu drohen, das Leben kontrolliert, kann nicht als bloß beschränkend verstanden werden. Sie ist keine repressive Macht, die äußerlich unterdrückt. Das repressive Bild der Macht, das, wie in der Einführung zitiert, aus dem Werk Webers in alle modernen Machttheorien als ihr Nullpunkt eingegangen ist, ist laut Foucaults Analytik selbst die Frucht der Tätigkeit der Bio-Macht, eine von ihr initiierte Missdeutung. Darum entspricht sie dem Alltagsverständnis der Macht und scheint unmittelbar plausibel zu sein. Die Macht *will* sich in den Begriffen des Verbots und der Repression präsentieren. Denn das, was sie auf viel tieferer Ebene – auf der Ebene von Dispositiven – tut, soll verborgen bleiben, es soll als von ihr unbetroffen aussehen. Hier ist der Schlüssel zum Machtverständnis Foucaults aus der Zeit vom ersten Band der *Geschichte der Sexualität*:

<sup>108</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 153.

»[...] nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die Macht akzeptiert. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.«<sup>109</sup>

Nur wenn die Macht sich verbirgt, kann sie produktiv werden; und nur weil sie produktiv und konstituierend ist, kann sie auch repressiv wirken. Die verborgene produktive Seite stellt »keinen Mißbrauch dar, sondern ist unerlässlich für ihr Funktionieren.«<sup>110</sup>

Foucault kämpft gegen die sogenannte juristisch-repressive Konzeption der Macht, die sie in dem Bereich des Rechts lokalisiert, sie als eine Restriktion, als Verbot, als eine Art »Anti-Energie« darstellt.<sup>111</sup> Die genealogische Methode lässt erkennen: Das sind Oberflächen, die viel feinere Prozesse verdecken. Die Macht ist kein Besitz der Herrschenden. Sie ist »nicht als Eigentum, sondern als Strategie« zu verstehen, keine »Aneignung«, sondern »Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen«; kein Privileg, sondern »ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen«; kein Vertrag, sondern eher »die immerwährende Schlacht«.<sup>112</sup> Dass sie sich als politisch-juristisch lokalisiert, ist ein kluger Trick: Sie verbirgt die wichtigste ihrer Domänen – die konstitutiven Mechanismen. Das ist das Geheimnis ihrer Wirksamkeit: Auch derjenige, der sich gegen sie erhebt, bestätigt sie; denn der Widerstand ist nur innerhalb derselben Mechanismen möglich, die man bekämpfen will, – den Mechanismen des Wissens um das eigene Selbst, das nach der Freiheit von diesen Mechanismen verlangt. Wissen ist Macht, so stimmt Foucault dem neuzeitlichen Klischee zu, deutet es jedoch genealogisch um: Es ist Macht, weil es immer eine bestimmte Wissensform, das Wissen nach den Regeln eines bestimmten Dispositivs, ist; solches Wissen konstituiert das Subjekt des Wissens, indem es eigene Mechanismen verschleiert und alle Alternativen ausgrenzt.

Die neue Deutung der Macht, die über geheime Mechanismen verfügt, das Subjekt konstituiert und als bloß repressive Kraft erscheint, die zum Widerstand ruft, um noch stärker die von ihr durchdrungenen Subjekte zu beherrschen, bringt bei Foucault eine neue Realitätsvorstellung mit sich. Auch das Subjekt gehört von nun an zur Realität, ebenso

---

<sup>109</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

<sup>110</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

<sup>111</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

<sup>112</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 38. Zur Beschreibung dieser »begrifflichen Entscheidungen«, die Foucault in seiner Analytik der Macht trifft, s. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 204 ff., 210.

die Seele. Aber nicht als eine überzeitliche Einheit, sondern als Ergebnis gewisser Machtverhältnisse, die das Wissen produzieren. Der Blick eines Genealogen erlaubt von der Seele als eine »historische Wirklichkeit«, zu sprechen, in der der Mensch wieder real wird, ebenso wie die Macht, die die historische Realität ermöglicht.<sup>113</sup>

Diese allumfassende Konzeption der Macht hat den Makel nicht, den wir vorher bei der Diskursanalyse und den früheren Deutungen der Macht Foucaults feststellen mussten: Die Macht ist zwar verborgen, aber sie liegt nicht ›hinter‹ der Realität. Vielmehr ist sie ihr *immanenter Mechanismus*, der bestimmt, was als Realität verstanden wird bzw. wie darüber gesprochen werden kann. Sie ist kein Wesen, das sich ›unter‹ den Diskursen versteckt. Eine solche Vorstellung weist Foucault entschieden zurück, indem er sagt:

»Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.«<sup>114</sup>

In *Der Wille zum Wissen* legt Foucault weitere »Quasi-Definitionen«<sup>115</sup> der Macht dar:

»Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, in dem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen [...]«<sup>116</sup>

Das sind »Quasi-Definitionen«, weil sie nicht definieren, was wir als Macht verstehen sollen, nicht einmal eine Hypothese beinhalten, was als Macht verstanden werden könnte, sondern ein Forschungsprogramm darstellen, das zeigen soll, *was* wir untersuchen wollen, wenn wir von Macht sprechen: die Asymmetrien von Kraftverhältnisse, ihre Konstellationen und Strategien, ihr Aufeinanderprallen und die Verbindungen,

<sup>113</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 41.

<sup>114</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

<sup>115</sup> Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 206.

<sup>116</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 93.

die zwischen ihnen entstehen. Es ist ein methodisches Postulat, keine Definition, wenn Foucault sagt:

»Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und ›die‹ Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht.«<sup>117</sup>

In *Der Wille zum Wissen* definiert Foucault die Macht nicht. Er sagt nur, was er erforschen will, wenn er von Macht spricht.

Allerdings scheint hier das gleiche Problem aufzutauchen, um dessen Lösung auch Nietzsche und v. a. die Nietzsche-Forschung kämpfen musste. Wenn es Foucault nicht um das Wesen der Diskurse geht, nicht um die in ihnen verborgene geheime Kraft, sondern nur um einen Namen für eine strategische Situation, warum braucht er dann überhaupt diese eine Bezeichnung – die Macht? Es ist nicht einfach ein konsequenter Nominalist zu sein. Foucault verstärkt das Problem noch gegenüber Nietzsche, indem er auf der vollkommenen Anonymität der Macht besteht. Die Macht entstehe nicht als Folge »aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts«; es mache keinen Sinn »nach dem Generalstab, der für ihre Rationalität verantwortlich ist«, zu suchen; »[w]eder die regierende Kaste noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen«, haben sie in der Hand.<sup>118</sup> Sie ist überhaupt keine Entscheidung, keine Absicht, kein Zweck. Obwohl sie »ohne Reihe von Absichten und Zielsetzungen« nicht denkbar sei,<sup>119</sup> seien sie selbst ihr gegenüber sekundär, sie seien durch die Macht selbst konstituiert. Der Wille zur Macht besteht nun aus Myriaden von einzelnen gegeneinander gerichteten Willen, die zweckorientiert sind, jedoch ist die Macht auf diese nicht reduzierbar. Die Macht ist kein Eigentum, keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern ein Konglomerat der »anonymen Strategien«, die »nahezu stumm« sind,<sup>120</sup> die keinem gehören und keinem gehorchen. Jeder will sie und jede produziert sie ständig, ohne

<sup>117</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

<sup>118</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

<sup>119</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

<sup>120</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 95.

diese Prozesse beherrschen zu können. Das Verborgene der Macht hat nichts mit der Heuchelei der Herrschenden gemeinsam. Denn auch diejenigen, die sich als Zentrum der Macht präsentieren, verfügen nicht frei über Machtmechanismen, sondern handeln und sprechen gemäß den Dispositiven der Macht.

Im Grunde genommen ist eine solche Anonymität der Macht schon von Nietzsches Genealogie impliziert worden. Dennoch stellte Nietzsche mit seiner Hermeneutik der Selbstüberwindung die Entscheidungsfähigkeit des Individuums als Kriterium seiner Macht wieder her. Foucault tendiert dagegen dazu, die Macht jenseits aller individuellen Entscheidungen zu denken. Sie habe eine eigene Logik, eine eigene Entwicklung, eine eigene Genealogie.<sup>121</sup> Es sei eine gänzlich falsche Frage: Wer will unterdrücken, kontrollieren oder konstituieren? Ebenso die Frage: Warum wollen manche herrschen, was suchen sie, wenn sie Macht wollen?<sup>122</sup> Auf die letztere Frage gibt es vielleicht Antworten, aber sie sind für die Analytik der Macht unbedeutsam. Foucaults Frage lautet dagegen:

»Wie geschehen die Dinge [...] in diesen kontinuierlichen Prozessen, die die Körper unterwerfen, die Gesten ausrichten und die Verhaltensweisen lenken?«<sup>123</sup>

Diese etwas vage Formulierung des Gegenstandes seines Interesses wird klarer, wenn man an die »Quasi-Definitionen« der Macht denkt. Sie sei nicht »als Macht der einen über die anderen« zu verstehen, »sondern als unmittelbare Reaktion aller gegenüber jeweils einem«.<sup>124</sup> Eine Deduktion der Macht *darf* nicht – so lautet Foucaults methodisches Gebot – von einem Zentrum, selbst von mehreren Zentren ausgehen.<sup>125</sup> Die ›Zentren‹ seien selbst vielmehr Produkte der Macht und sollen als bloßer Effekt der Asymmetrien einer strategischen Situation gedacht werden, die wir als Macht bezeichnen.

<sup>121</sup> Manche Forscher sprechen von einer Tendenz bei Foucault, die Macht zu subjektivieren, als ob sie ein »quasi-subject« wäre, und selbst von einem Mystizismus der Macht. Vgl. Wartenberg, Thomas E.: *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1990, S. 138. Obwohl Foucaults Ausdrucksweise tatsächlich irreführend sein kann, hat er die Macht m. E. nicht als eine Einheit gedacht und sicherlich nicht als ein Subjekt.

<sup>122</sup> Foucault, Michel: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 113.

<sup>123</sup> Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 113.

<sup>124</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 168 f.

<sup>125</sup> Vgl. Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 115.

Dennoch scheint Foucault nicht ganz konsequent in diesem Punkt zu sein. Gelegentlich spricht auch er von herrschenden Klassen und von einer »Vormachtstellung«, von der aus gewisse Dispositive sich etablieren und verallgemeinern können.<sup>126</sup> Einerseits besteht er darauf, dass die Einteilung von Herrschenden und Beherrschten, von denen, die die Macht haben, und denen, die sie nicht haben, falsch ist, wir seien alle »gleichermaßen in einer Machtposition«;<sup>127</sup> andererseits scheint er um diejenigen besorgt zu sein, die die Macht nicht haben.<sup>128</sup> Hätte jedoch die Macht eine Quelle in einem Menschen oder einer Gruppe, wäre die Analytik der Macht sofort banalisiert. Die Anonymität der Macht ist laut Foucault genauso grundlegend wie ihre geheime konstitutive Seite. Sie sei keine souveräne Macht, keine Macht des Individuums. Sie sei nicht lokalisierbar – weder im Recht noch in einem politischen Zentrum noch in einer Person. Sie sei überall, in jedem von uns – ein Erbe der tausendjährigen Kämpfe um die Herrschaft, des allgegenwärtigen Kriegs von allen gegen alle, eine Kontrolle ohne Ende, die bis in das Innerste unserer Seele hineinreicht und unser Selbst bestimmt.

Die Interviews und Vorträge aus der Mitte der 1970er Jahre demonstrieren allerdings, dass Foucault zunehmend geneigt war, seine »Quasi-Definitionen« der Macht zu revidieren und sich auf die Suche nach einer neuen, klareren Deutung der Macht zu machen. Diese war für die historisch-kritische Forschungsarbeit notwendig, die er für seine eigentliche Aufgabe hielt. Betrachten wir, wenn auch nur sehr kurz, einige wichtigen Meilensteine auf diesem Weg, v. a. den Vortrag *Die Maschen der Macht* (1976), die Vorlesung *Die Gouvernementalität* (1977–1978) und den Aufsatz *Subjekt und Macht* (1982).

Auf den ersten Blick scheint Foucault hier alle seine Themen noch einmal auf den Punkt zu bringen, vor allem zwei der wichtigsten unter ihnen – das Subjekt als Produkt der Machttechniken und der nicht-juristische, positive Charakter der Macht. Es handelt sich jedoch, wie immer bei Foucault, nicht nur um eine theoretische Reflexion, sondern um ihre tiefgreifende historische Fundierung. Foucault gibt hier deutlich zu verstehen: Es geht ihm nicht um die Macht als solche, sondern um historische Formen der Subjektivität und in diesem Zusammenhang um die Vielfalt der Machtbeziehungen, die das Subjekt produzieren und ihm

---

<sup>126</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 125.

<sup>127</sup> Foucault, Michel: *Die Maschen der Macht*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 239.

<sup>128</sup> Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

Realität verleihen. Die Macht sei immanenter Mechanismus historischer Prozesse, der im Laufe der Geschichte mehrmals ausgetauscht wurde.

Die Historisierung der Macht, d. h. die Aufgabe, »heraus[zu]finden, wie man eine Geschichte der Mächte im Westen schreiben kann«,<sup>129</sup> stellt keine unerwartete Entwicklung von Foucaults Forschung dar. Dieser Weg wurde schon durch den ersten Band der *Geschichte der Sexualität* eingeschlagen: Die souveräne Macht sei um das 17.-18. Jahrhundert durch die konstituierende Bio-Macht abgelöst worden, wobei solch eine Ablösung durch die Ausübung der Pastoralmacht im Mittelalter und selbst durch die jüdische Religiosität vorbereitet worden sei. Hier zeigt sich eine gewisse Spannung zwischen der genealogischen und historisch-kritischen Methode. Indem die Genealogie der Macht bei Foucault zu ihrer Historie wird, stellen sich folgende Fragen: Sind die das Subjekt produzierenden Mechanismen der Macht am Ende des 17. Jahrhunderts neu entstanden? Oder war es vorher, im Mittelalter, bloß ein Missverständnis, wenn Macht sich ausschließlich in Begriffen des Rechts und des Verbots darstellte? Hatte die Macht zu Zeiten der Souveränität doch ein Zentrum und gehorchte damit den von ihr unabhängigen Subjekten? Oder war es schon damals nur ein schlauer Trick, der erlaubte, ihre eigentlichen Mechanismen zu verbergen, um sich umso besser durchzusetzen?

Foucault war dazu geneigt, die Formen der Macht historisch, d. h. als sich ablösende Formationen, zu denken: Die Macht des Souveräns war eine rechtliche, repressive Macht, ließ aber viel mehr ›Lücken‹ zu; die neue Bio-Macht ist konstitutiv und allumfassend, sie durchdringt Subjekte, sie beherrscht das Leben ohne Lücken. Die pastorale Macht liegt irgendwo dazwischen; sie ist so etwas wie die Bio-Macht *avant la lettre*, die im 17. Jahrhundert bloß aufdringlicher geworden ist.<sup>130</sup> Allerdings leugnete er gleichzeitig solche ›Ablösungen‹ als genealogisch unakzeptabel, denn sie unterstellen die Homogenität, die es für einen Genealogen nicht geben darf: Man dürfe »die Dinge mitnichten als Ersetzung einer Gesellschaft der Souveränität durch eine Gesellschaft der Disziplin und anschließend einer Gesellschaft der Disziplin durch eine, sagen wir, Regierungsgesellschaft verstehen«. <sup>131</sup> »Es gibt kein Zeitalter

<sup>129</sup> Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 227.

<sup>130</sup> Foucault verfolgt die Pastoralmacht bis in die Zeit von Moses und den Pythagoräern (Foucault, Michel: *Omnes et singulatim*, übers. v. Jürgen Schröder, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 191 ff., 195). Er behauptet zwar, sie sei den Griechen vollkommen fremd gewesen (S. 204), seine eigene Analyse stellt dies jedoch in Frage.

<sup>131</sup> Foucault, Michel: *Die Gouvernementalität*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 171.

des Rechtlichen, kein Zeitalter des Disziplinarischen, kein Zeitalter der Sicherheit«. <sup>132</sup> Sie seien eher im Sinne der »Korrelationssysteme« und der »Dominanten« zu verstehen. <sup>133</sup> Und doch sollen diese »Dominanten« historisch greifbar sein, indem man fixiert, wie sie einander ersetzen.

Diese an den direkten Widerspruch grenzende Unentschiedenheit, dass es einerseits um den Wechsel der Formationen, andererseits aber nicht um ihre gegenseitige Ablösung gehen soll, ist bei Foucault nicht zufällig. Sie resultiert aus seiner methodischen Zweideutigkeit. Denn er sucht Nietzsches genealogische Methode mit seiner historisch-kritischen Arbeit in Einklang zu bringen und so den Anspruch auf die »wirkliche Geschichte« plausibel zu machen. <sup>134</sup> So entstehen neue Schwierigkeiten. Wenn die Formen der Macht bzw. die Machtdispositive nun historisch, als sich wechselnde Dominanten, zu verstehen sind, dann stellt sich eine Frage, die schon die frühere Diskursanalyse Foucaults beunruhigte: Warum tun sie es? Es wird kaum verwundern, dass Foucault diese Wandlungen nun nicht aus den genealogisch heterogenen Machtmechanismen zu erklären sucht, sondern vielmehr aus den äußeren »realen« Faktoren – vor allem aus den ökonomischen, aber auch historischen, wie dem Wachstum der Bevölkerung. <sup>135</sup> Nun spricht er von »realen Dingen«, auf die sich Macht ab dem 18. Jahrhundert bezieht, indem sie »materialistisch« wird, <sup>136</sup> ebenso von einem »spezifischen Realitätsbereich« und »Realitätsfeld«. <sup>137</sup>

Die historische Deutung der Macht, im Unterschied zu der früheren heuristisch-genealogischen, führt allmählich dazu, dass die Macht beim späten Foucault ihre allumfassende Funktion verliert. Es gebe auch andere Faktoren, andere Typen der Beziehungen. Foucault nennt zwei von ihnen: die »objektiven Fähigkeiten«, sich auf Dinge zu beziehen; und die »Kommunikationsbeziehungen«, die über die Sprache und andere

---

<sup>132</sup> Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I)*. Vorlesung am Collège de France (1977–1979), übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004, S. 22.

<sup>133</sup> Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 266. In Foucaults Vorlesungen Ende der 1970er entsteht ein ziemlich heterogenes Bild der historischen Phänomene, wie Merkantilismus, Kameralismus, Staatsräson, Pastoralmacht, Praxis der »Polizei« und verschiedene Formen von Liberalismus, die als Stationen des Machtwechsels Spuren der gesellschaftlichen Wandlungen aufzeigen.

<sup>134</sup> Nietzsche tendierte dagegen dazu, die genealogische und die wissenschaftlich-kritische Arbeit entgegenzusetzen. S. dazu: die Verfasser: *Differente Plausibilitäten*, S. 134 f.

<sup>135</sup> Vgl. Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 227, Foucault: *Die Gouvernementalität*, S. 163.

<sup>136</sup> Foucault: *Die Maschen der Macht*, S. 232, 231.

<sup>137</sup> Foucault: *Die Gouvernementalität*, S. 171.

Zeichensysteme und symbolische Medien »Information übertragen«. <sup>138</sup> Die Letzteren können zwar Machteffekte erzeugen, sind aber mit diesen nicht gleichzusetzen. Bei Macht handele es sich dagegen ausschließlich »um den Bereich der Herrschaft über die Zwangsmittel, der Ungleichheit und der Einwirkung der Menschen auf Menschen«. <sup>139</sup>

Man sieht, wie weit Foucault von seinem ursprünglichen Programm abgewichen ist. »Wörter und Dinge« waren aus der Sicht der *Archäologie* nur durch Diskurse bedeutsam, die von den ihnen immanenten Machtbeziehungen bestimmt waren. Aus der Sicht von *Der Wille zum Wissen* waren alle gesellschaftlichen Beziehungen von Macht durchdrungen. Vgl.:

»Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen (ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen) nicht als etwas Äußeres, sondern sind ihnen immanent. Sie sind einerseits die unmittelbaren Auswirkungen von Teilungen, Ungleichheiten und Ungleichgewichten, die in jenen Verhältnissen zustande kommen, und andererseits sind sie die inneren Bedingungen jener Differenzierungen.« <sup>140</sup>

Diese Sichtweise war nicht unproblematisch: Sie könnte entweder den Verdacht erwecken, dass die Macht als wahres Wesen der Dinge bzw. die sich in ihnen und durch sie manifestierende Kraft zu verstehen ist, oder es stellte sich die Frage, was bei solchen Auseinandersetzungen und ihren Auswirkungen noch gemeinsam bleibt, dass sie alle als ›Macht‹ bezeichnet werden. Als Instrument einer genealogischen Untersuchung führte diese Machtanalytik jedoch zu tiefgreifenden Entdeckungen, die Foucaults Arbeit eine breite Anerkennung sicherten. Denn sie erlaubte, auf die »Mikrophysik« der allgegenwärtigen und gleichzeitig chaotischen Kämpfe zu sprechen zu kommen, aus denen Gesellschaften mit ihren Strukturen, Institutionen, aber auch ihrer Wissenschaft, Medizin, Armee, ihren Gefängnissen und Erziehungseinrichtungen, mit ihrem Alltagsleben, bestehen. Die Macht war eine allgegenwärtige Realität, freilich nur als Name für asymmetrische dynamische Verhältnisse und ihre dauerhaften Auswirkungen, kein besonderer Bereich, sondern ein Wort zur Bezeichnung der Differenzen und Asymmetrien, die Folgen von fortbestehenden und abgeschlossenen Kämpfen darstellen und überall präsent sind. Es galt, dass es so etwas wie *die* Macht nicht gibt, und

<sup>138</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

<sup>139</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 252.

<sup>140</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

dennoch gibt es sie überall dort, wo es Ungleichheiten gibt, wo etwas angestrebt und begehrt wird, wo Strategien sich entwickeln und aufeinanderstoßen. Die Macht war bei Foucault das Ergebnis dieser Kämpfe, ihr Effekt, der selbstständige und unvorhersagbare Folgen haben kann, – für weitere Kämpfe und spätere Strategien.

Nun ist die Macht Gegenstand einer historischen Forschung geworden, kein genealogisches Instrument mehr, jedenfalls nicht nur. Und das heißt: Sie wurde zu *einer Art* Beziehung neben den anderen, die zwar mit diesen eng verbunden ist, jedoch einen von diesen verschiedenen Bereich darstellt. Dementsprechend spricht Foucault zunehmend nicht von Machtformen, vielmehr von Formen der Gesellschaft oder Regierungsformen samt ihrer ökonomischen Verankerung sowie von Formen der Rationalität.<sup>141</sup> Wenn es ihm immer noch um die Macht geht, so ist es nicht die Macht, die alles durchdringt und »von überall kommt«. <sup>142</sup> Die Formen der Macht wechseln sich in der Geschichte aus den der Macht äußeren Gründen ab und produzieren neue Subjektivitätsformen, weil diese den neuen, der Macht äußeren Nöten besser entsprechen.

In der Foucault-Forschung wird vorwiegend die Sicht vertreten, dass der Macht in seinem ganzen Denken eine prominente Stelle zukommt. Dementsprechend wird Foucaults Spätwerk im Sinne der Präzisierung des Machtbegriffs und Bestätigung seiner allumfassenden Funktion bei Foucault interpretiert.<sup>143</sup> Diese Sicht will ich im Grunde nicht bestreiten, nur wesentlich korrigieren. Je größer, je umfassender die Rolle des Machtbegriffs bei Foucault geworden ist, desto dringender war die Not, zu definieren, was er unter Macht versteht und wie sie zu »Dingen und Wörtern«, zur Realität selbst, steht. Bis jetzt war der Machtbegriff viel zu vage. Episteme, Diskurs, Dispositiv – diese spezifische Begrifflichkeit Foucaults stand in einem komplexen und nicht immer

---

<sup>141</sup> Vgl. Foucault: *Omnes et singulatim*, S. 217 f.

<sup>142</sup> S. die Anm. 117.

<sup>143</sup> Vgl. Lemke, Thomas: *Nachwort. Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht*, in: Foucault: *Analytik der Macht*, S. 338; auch z. B. Gnerlich, Marlen: *Grammatik der Macht. Funktionslogische Implikationen der Machtkonzeptionen Bourdieus und Foucaults*, in: Brodocz u. Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 170; Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 276 ff. Für einen Überblick über die Diskussion und ihre Ergebnisse s. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 224 f. Nach Saar handelt es sich dabei keineswegs um eine Abkehr von den früheren Grundintentionen, sondern um die Vertiefung der Analyse. Anders bei Lemke, der auf die Defizienz des früheren Kriegsmodells bei Foucault hinweist, die erst später zur Regierungsproblematik führt, s. Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 139 ff. Allerdings spricht auch Lemke von der Kontinuität im Werk Foucaults (S. 145).

konstanten Verhältnis zu seinem Machtbegriff. Das war das theoretische Instrumentarium, das, um für konkrete historische Analysen brauchbar zu bleiben, fortwährend geklärt werden musste. Darum stellte sich Foucault zu Zeit von *Subjekt und Macht* der Aufgabe, näher zu beschreiben, was er unter Macht versteht, sie begrifflich zu lokalisieren und selbst zu definieren – und dies trotz der mehrmals proklamierten Überflüssigkeit solcher Definitionen, selbst in demselben Aufsatz, in dem Foucault die Untauglichkeit der Fragestellung »Was ist Macht?« erläuterte.<sup>144</sup> Nun waren die »Quasi-Definitionen« der Macht, wie sie in *Der Wille zum Wissen* vorgetragen wurden, unzureichend; es genügte nicht zu sagen, es handle sich nicht um Institutionen, nicht um das Recht, nicht um die Politik und ihre Subjekte. Angesichts der zeitgenössischen Kritik, auf die Foucault in seinen Interviews und Vorträgen eingehen musste, vor allem aber angesichts seiner eigenen historischen Arbeit, sah er sich genötigt, die Macht positiv zu beschreiben – nicht nur als ein Wort für immanente Mechanismen, Strategien und Taktiken, die die Kämpfe verbergen und für die Produktion der Subjektivität zuständig sind. Hier kommt es zu einer viel weniger auffälligen Wende im Denken Foucaults als jener, die in der Forschung beschrieben wurden, – Foucaults Theoretisierung der Macht, die den Machtbegriff gleichzeitig spezifischer und beschränkter deuten ließ. Nun will er klären, »mit welcher Art von Realität wir es zu tun haben«, wenn wir von Macht sprechen.<sup>145</sup>

Die Frage »Brauchen wir eine Theorie der Macht?«, mit der Foucault seinen Aufsatz *Subjekt und Macht* beginnt, bekommt hier eine zweideutige Antwort: Eine Theorie sei zwar als Grundlage der Analyse unbrauchbar (!), aber man solle »die behandelten Probleme in Begriffe fassen« und diese sollen ständig kritisiert und verifiziert werden.<sup>146</sup> Das scheint jedoch gerade ein »Ersatz für eine Theorie oder eine Methodologie« zu sein, wie Foucault ihn nicht wollte.<sup>147</sup> Definitionen und Begriffsabgrenzungen, die darauf folgen, führen jedenfalls in eine Richtung, die man als Theoretisierung bezeichnen kann. Schließlich findet Foucault eine Formel für seinen Machtbegriff: Die Macht sei nicht nur eine besondere Form der Beziehung, die zwischen Menschen

<sup>144</sup> Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 251.

<sup>145</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 241.

<sup>146</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 241.

<sup>147</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 240.

entsteht, sondern man könne diese Form auch näher beschreiben – als »auf Handeln gerichtetes Handeln«. <sup>148</sup>

Foucaults spätes Machtverständnis rückt dabei viel näher an klassische Theorien, z. B. jene von Weber, als es vorher der Fall gewesen ist: Die Macht sei handlungstheoretisch zu verstehen. <sup>149</sup> Freilich meint Foucaults neuer Machtbegriff keinen unmittelbaren Zwang oder Gewalt. <sup>150</sup> Macht ist für ihn immer noch kein Wille, der gegen einen anderen Willen gerichtet wird, sondern Handlungen oder »ein Ensemble aus Handlungen« zweiter Ordnung, d. h. sie richten sich »auf mögliches Handeln«. <sup>151</sup> Aber sie ist somit keine »Mikrophysik« mehr, kein feines unsichtbares Netz, das alles bestimmt, ohne selbst greifbar zu sein. Nun beklagt Foucault, dass er früher über das Problem der Macht viel zu unklar gesprochen und nicht »die richtigen Worte gebraucht« habe. <sup>152</sup> Nun ist die Macht kein »große[r] Unbekannte[r]« mehr. <sup>153</sup> Sie ist definiert und sie ist lokalisiert – im menschlichen Handeln und in der Lenkung des Handelns eines Individuums durch ein anderes Individuum. <sup>154</sup>

Und noch ein Schritt wird gemacht, der Foucault in die Nähe Webers bringt: Er tendiert dazu, Macht und Herrschaft bzw. Typen der Herrschaft zu unterscheiden. In der Machtanalyse gebe es »drei Ebenen«: strategische Beziehungen, Regierungstechniken und Herrschaftszustände. <sup>155</sup> Die Letzteren seien als erstarrte und alle Veränderungen blockierende Machtbeziehungen zu missbilligen. <sup>156</sup> Herrschaft sei zwar ebenso wie die Macht »eine globale Machtstruktur« und »eine strategi-

<sup>148</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 256.

<sup>149</sup> Zur Übersicht über die Diskussion zum Verhältnis von Foucault und Weber s. Honneth: *Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault*, S. 22 f., bes. die Anm. 23, 24.

<sup>150</sup> Die Macht schließe die physische Gewalt nicht aus, aber ebenso wenig wie den Konsens; die Ausübung von Macht benötige vielmehr beides, wenn sie auch auf die beiden nicht reduzierbar sei (vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 255 f.).

<sup>151</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 256. Das Feld des Möglichen könnte dabei im Sinne eines durch bestimmte Handlungen gesicherten Machtdispositivs verstanden werden (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 261).

<sup>152</sup> Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (1984), übers. v. Hermann Kocyba, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 298.

<sup>153</sup> So war es noch im Jahr 1972: Foucault, Michel: *Die Intellektuellen und die Macht*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 59.

<sup>154</sup> Vgl. dagegen z. B. in *Überwachen und Strafen: Die Macht sei nicht »als Macht der einen über die anderen« zu verstehen* (s. die Anm. 124).

<sup>155</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 298.

<sup>156</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich*, S. 276.

sche Situation«,<sup>157</sup> aber sie könne leicht (oder ist sie es immer schon?) zu einem »Missbrauch der Macht« werden – ein Ausdruck, der früher bei Foucault so nicht möglich gewesen wäre.<sup>158</sup> Denn was hieße es, die Macht zu missbrauchen, wenn sie bloß ein Wort für eine strategisch-asy-mmetrische Situation wäre, die immer da ist, wo Ungleichheiten entstehen? Wie könnte man »den anderen seine Laune, seine Begierden, seine Gelüste«<sup>159</sup> nicht dauerhaft aufzwingen wollen, wenn es sich bei der Macht um die das Wissen und das Begehren konstituierende Strategie handeln würde? Offenbar haben wir es hier mit einer starken Einengung des Machtbegriffs zu tun. Foucault legitimierte sie, wie immer, durch ein neues Forschungsprogramm. Die Macht sei nichts Böses, wird gegen Sartre, aber auch gegen Habermas behauptet.<sup>160</sup> Um nicht missbraucht zu werden, solle sie ethisch sein. Das heißt – das will Foucault in seinen letzten Schaffensjahren zeigen – sie solle in Sorge um sich selbst wurzeln, die wesentlich Macht über sich selbst sei. Diese Art der Sorge ist – Foucault hat hier die Antike als Beispiel – die Technik und die Ethik der Freiheit, die »es gestattete, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen«.<sup>161</sup>

## Der Ruf zur Freiheit

Wie in der Einleitung zu diesem Exkurs in das Denken Foucaults bereits erwähnt, ist die Frage nach der Freiheit des Individuums, dem eine Möglichkeit zur Gestaltung seiner selbst beim späten Foucault ausdrücklich zugesprochen wird, die Scheidelinie in der Foucault zeitgenössischen Rezeption seiner Werke und ebenso der späteren Foucault-Forschung bis heute. Schon sehr früh sprach man von einem Bruch: Foucault ab Ende der 1970er Jahre und besonders zur Zeit von *Der Gebrauch der Lüste* (1984) und *Die Sorge um sich* (1984) wende sich ungeachtet der

<sup>157</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 263.

<sup>158</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 283. Vgl. den Ausdruck »Krankheiten der Macht«, der freilich bei Foucault in Anführungszeichen steht (Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 242). Diese Ausdrücke zeigen, dass Herrschaft bei Foucault nicht einfach als Grenzfall der Macht zu verstehen ist (wie in Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 283). Vgl. zur scharfen begrifflichen Abgrenzung von Macht- und Herrschaftsbegriff bei Foucault in: Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 304.

<sup>159</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 283.

<sup>160</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 296 f.

<sup>161</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 297.

Lektionen seiner eigenen Machtanalytik wieder dem Subjekt zu. Dieses Subjekt sei nicht mehr ein temporärer Effekt der Machtkämpfe, sondern ein selbstständiges, zum Widerstand fähiges, freies Individuum. Indem Foucault ab Ende der 1970er Jahre immer wieder von der Befreiung als Aufgabe rede, widerspreche er sich selbst. Seine ethische Wende sei aus seinem Frühwerk unerklärbar.<sup>162</sup>

Hier möchte ich noch einmal betonen, dass diese Untersuchung des Denkens Foucaults keine Antwort im Sinne der Kontinuität seines Werks oder dagegen eines Bruches zwischen seinem Früh- und Spätwerk anstrebt. Denn es gibt keine Kontinuität ohne Brüche und keine Brüche ohne Kontinuität. Man denke an Nietzsche, der in vielen Hinsichten Foucaults Vorbild gewesen ist, der ständig Selbstkritik übte und sich von seinen frühen Werken (*Die Geburt der Tragödie, Menschliches Allzumenschliches*) distanzierte, ohne sie wirklich zu verwerfen. Oben wurde bereits gezeigt, dass der Wende zum Subjekt, wenn es sich tatsächlich um eine Wende handelte, bei Foucault mehrere Umstellungen und Umdeutungen vorangingen: die immer prominenter gewordene methodische Zweideutigkeit seiner genealogischen Analysen, die er historisch-kritisch fundieren wollte; die daraus resultierende zunehmende Theoretisierung und Einengung des Machtbegriffs; die Lokalisierung der Macht und ihre Verankerung in den ihr äußeren Beziehungen. Es geht mir jedoch nicht darum, das, was ich Diskrepanzen nannte, Foucault kritisch vorzuwerfen, sondern vor allem darum, anhand seiner Machtanalytik die tiefliegenden Verschiebungen in seiner Realitätskonzeption herauszuarbeiten.

Schauen wir etwas genauer das Problem der Freiheit im Werk Foucaults an. In *Der Wille zum Wissen* wurde deutlich gesagt, dass man der Macht »nicht entrinnen« könne, »weil sie immer schon da ist und gerade das begründet, was man ihr entgegensetzen sucht.«<sup>163</sup> Es scheint nur, als ob die Macht »[r]eine Schranke der Freiheit« wäre.<sup>164</sup> In der Wirklichkeit ist sie der Boden, auf dem die Freiheit sich behaupten kann. »Wir sind der Produktion der Wahrheit unterworfen [...].«<sup>165</sup> »Unsere Individualität« ist »die vorgeschriebene Identität eines jeden, Effekt und

---

<sup>162</sup> S. dazu Dews, Peter: *The Return of the Subject in Late Foucault*, in: *Radical Philosophy*, 51 (1989), S. 37–41. Habermas deutet die Rückkehr des Subjekts dagegen nicht als Wende, sondern als Geburtsmakel der Methode Foucaults: Seine Analyse beginnt mit »einer radikal historischen Auslöschung des Subjekts und endet in heillosem Subjektivismus« (Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 324).

<sup>163</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 84.

<sup>164</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 87.

<sup>165</sup> Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 109.

Instrument der Macht«<sup>166</sup>. Die Befreiung ist folglich bloß die Ironie eines Dispositivs, das sich umso besser durchsetzen kann, je mehr wir von Freiheit träumen. Und wir, die wir davon träumen, sind nichts weiter als Produkt von Machtdispositiven. Die Totalität der Macht scheint uns lückenlos zu beherrschen, auch und besonders dann, wenn wir versuchen, uns ihr zu widersetzen.

Auch laut dem späten Foucault sind wir »Gefangene unserer eigenen Geschichte«.<sup>167</sup> Dennoch hat Foucault die Frage, wie der Widerstand der Macht gegenüber möglich sein soll, mehrmals irritiert zurückgewiesen: Die Not der Veränderung sei unmöglich zu bestreiten.<sup>168</sup> Als politischer Aktivist hat er gesehen: Es gibt diejenigen, denen die Macht fehlt, die von ihr unterdrückt werden; sie kämpfen gegen die Macht, wie sie aktuell ausgeübt wird.<sup>169</sup> Darum stand für ihn die Realität des Widerstandes außer Frage. Vehement hat er betont, dass es »[g]anz sicher die Frage der Realität« sei, an der auch »alle die Enttäuschungen der Geschichte« nichts ändern können. Denn dort, wo Menschen sich gegen eine Macht erheben, besonders wo sie ihr »Leben gegen eine Macht setzen«, gebe es Widerstand und gebe es Freiheit.<sup>170</sup>

Dies ist natürlich noch keine philosophische Antwort, wie der Widerstand möglich bzw. keine bloße Illusion sein soll, die von Macht erzeugt wird.<sup>171</sup> Dennoch scheint mir auch diese bei Foucault relativ klar zu sein. Die Frage lässt sich philosophisch lösen. Schon in *Der Wille zum Wissen* gab es das Thema des Widerstandes:

»Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.«<sup>172</sup>

<sup>166</sup> Foucault, Michel: *Wahnsinn, eine Frage der Macht* (Gespräch mit S.H.V. Rodriguez, 1974), in: ders.: *Schriften*, in 4 Bdn., hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2002, Bd. 2 (1970–1975), S. 814.

<sup>167</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 243.

<sup>168</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 289.

<sup>169</sup> Vgl. Foucault: *Die Intellektuellen und die Macht*, S. 52 ff.

<sup>170</sup> Foucault, Michel: *Nutzlos, sich zu erheben*, übers. v. Michael Bishoff, in: ders.: *Analytik der Macht*, S. 178.

<sup>171</sup> Zum Problem des Widerstandes bei Foucault s.: Hechler, Daniel u. Philipps, Axel (Hg.): *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*, Bielefeld: transcript Verl., 2008. Um die Möglichkeit des Widerstandes nach Foucault bemühte sich auch Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. von Reiner Ansén, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001, S. 85 ff.

<sup>172</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96.

Die Macht sei zwar überall und endlos, aber keineswegs sei sie allmächtig.<sup>173</sup> Sie als allmächtig zu denken, »hieß den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse [zu] verkennen«.

»Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallsorten spielen.«<sup>174</sup>

»[...] [W]eit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun, die sich verschiebende Spaltungen in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen, die Individuen selbst durchkreuzen, zerschneiden und umgestalten, in ihrem Körper und in ihrer Seele abgeschlossene Bezirke abstecken.«<sup>175</sup>

Wenn die Macht nur der Name für eine gewisse strategische Situation ist, die aus den unterschiedlich gerichteten Bestrebungen besteht, dann ist sie zwar im Stande, sich in den Dispositiven zu festigen und Individuen zu kontrollieren, sogar das Feld des Möglichen festzulegen, aber dies alles nicht lückenlos. Denn jedes Streben, jedes Verlangen nach Macht, ist etwas, wodurch sie modifiziert werden kann. Die Machtmechanismen sind (man denke an Nietzsche) notwendig und zufällig zugleich. Sie unterliegen ständigen Wandlungen. Das bedeutet: Die Widerstände sind zwar innerhalb eines Machdispositivs produziert, aber sie können für eine *konkrete* Machtform zerstörerisch sein. Es gibt keine Vernunft der Macht, d. h. sie bewahrt sich nicht oder vielmehr, indem eine konkrete Machtform es tut, kann sie sich zerstören, und umgekehrt, indem sie Widerstand zulässt, kann sie sich festigen. Nichts sichert sie vor dem Absturz, genauso wie nichts den Widerstand davor bewahrt, der Macht zu dienen. Die Befreiung ist zwar nie eine »vollständige und befriedigende«, aber sie »eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen«.<sup>176</sup>

Hier möchte ich Folgendes betonen. Das Problem von Foucaults Spätwerk besteht m. E. nicht darin, wie der Widerstand der Macht gegenüber möglich ist. Wie ich gerade argumentierte, ist der Widerstand auch laut *Der Wille zum Wissen* möglich, ebenso eine relative Freiheit – die Freiheit, die Machtbeziehungen zu verändern. Denn die Macht wird

<sup>173</sup> Vgl. Foucault: *Nutzlos, sich zu erheben*, S. 178.

<sup>174</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96.

<sup>175</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96 f. Vgl. die Interpretation Saars: Widerstand sei »ebenso wie ›die‹ Macht eine konkrete Wirkung in einem konkreten Verhältnis« (Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 210).

<sup>176</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 277. Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 258 f.

hier nicht als stabiles magnetisches Feld gedacht, sondern als Vielfalt der dynamischen Kraftverhältnisse, deren Konstellation nur mehr oder weniger stabil sein kann. Man denke daran, dass die Größe der Macht nach *Der Wille zum Wissen* proportional zu dem ist, wie gut sie ihre Mechanismen verbergen kann. Es wäre konsequent z. B. zu sagen, dass der Widerstand in dem Moment möglich wird, wenn die Macht sich als solche offenbart, was sie gelegentlich auch tun muss. Es gibt nicht nur »Lust, eine Macht auszuüben«, sondern auch »eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen oder lächerlich zu machen«. <sup>177</sup>

Die Möglichkeit des Widerstandes stellt also nichts Rätselhaftes oder Widersprüchliches dar. Viel gravierender scheint mir folgendes Problem zu sein: Das neue Machtverständnis im Spätwerk Foucaults lässt nicht nur die Freiheit zu, sondern die Macht gründet sich nun *in* der Freiheit – in der eigenen und in der von anderen Menschen. In *Subjekt und Macht* geht Foucault so weit zu behaupten: Ohne Freiheit gebe es keine Macht, die Freiheit sei »die Voraussetzung der Macht«, ebenso die Widerstandsfähigkeit des Handelnden. <sup>178</sup> Das Zusammenspiel von Zwang und Freiheit ermögliche die Macht oder (wenn man es immer noch nominalistisch haben möchte) es mache keinen Sinn sonst von Macht überhaupt zu sprechen.

Früher war es umgekehrt: Die Freiheit gründete sich in der Macht. Darum kann *Subjekt und Macht* m. E. nicht als Fazit oder bloße Korrektur von Foucaults früherer Analytik der Macht betrachtet werden. <sup>179</sup> Dieser Aufsatz widerspricht wesentlich deren Strategien, stellt also zumindest eine methodische Wende dar: Statt die Macht als Mechanismus zu betrachten, der die Freiheit erst ermöglicht, versucht Foucault nun die Freiheit als Grundlage der Macht zu denken. Mehr noch: Er spricht von »freie[n] Subjekte[n]« mit und von »freie[n] Individuen« ohne Anführungszeichen. <sup>180</sup>

<sup>177</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 49.

<sup>178</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 257.

<sup>179</sup> Vgl. z. B. die Analyse in *Subjekt und Macht* bei Saar, der sich darum bemüht, Foucaults späte Theoretisierung der Macht im Sinne der Kontinuität mit seinen früheren Machtanalytiken zu interpretieren. Der Text sei im Sinne eines ausführlichen Kommentars zu verstehen (vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 277), sein Verhältnis zu dem früheren Werk Foucaults sei das »der Korrektur und Komplementarität« (S. 249).

<sup>180</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 257, Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 295.

Wenn das Subjekt selbst Frucht der Machtspiele ist, wie kann man jedoch sagen, seine Freiheit sei ihre Voraussetzung? Waren die Machtbeziehungen nicht nur durch den Zufall, durch eine unbeabsichtigte Mutation veränderbar, über die keiner verfügt?<sup>181</sup> Hier erfolgt eine weitere Verschiebung. Die Macht als menschliches Handeln, das von einem Individuum ausgeht und die Freiheit eines anderen Individuums beschränkt, scheint ihren Anonymitätscharakter wenn nicht völlig zu verlieren, so doch sich im Verhältnis von einem konkreten Mensch zu einem anderen konkreten Menschen bzw. in ihren Entscheidungen lokalisieren zu lassen. Die Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln«<sup>182</sup> ist gewiss etwas anderes als Macht der Dispositive, die prinzipiell anonym blieben und ihre Macht sogar daraus schöpften, dass sie unerkannt sind.<sup>183</sup> Die Frage der Anonymität der Macht scheint beim späten Foucault nicht mehr eindeutig lösbar zu sein.

Früher galt: Macht komme von überall,<sup>184</sup> folglich sei sie anonym und allgegenwärtig. Nun ist die Macht nur dort zu finden, wo es die Freiheit bzw. freie Individuen gibt. Denn je freier Menschen seien, desto größer sei ihre Lust, das Verhalten der anderen zu bestimmen.<sup>185</sup> Mit Recht kann man sagen, anstelle der allgegenwärtigen Macht kommt die neue Ubiquität, die einer, wenn auch ständig bedrohten, Freiheit.<sup>186</sup> In einem Gespräch wird Foucault von Freiheit als »ontologische Bedingung der Ethik« reden.<sup>187</sup> Ist sie eine neue Realität, in der alles verankert ist wie vorher in der Realität der unerlässlichen Kämpfe um die Macht? Und zwar nicht in einem heuristisch-genealogischen, sondern in einem ontologischen Sinne?

---

<sup>181</sup> Auch die Zufälligkeit deutet Foucault nun im Sinne der Freiheit: »aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit heraus[zu]lösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 186). Allein diese paradoxe Formulierung, »die Möglichkeit, nicht zu denken, was wir denken«, zeigt jedoch, wie problematisch Foucaults später Freiheitsbegriff ist.

<sup>182</sup> S. die Anm. 148.

<sup>183</sup> Dies deutet Saar als eine neu pointierte Perspektive auf die Machtbeziehungen bei Foucault, obwohl auch er eine »kaum als solche kenntlich gemachte Wiedereinführung einer akteurbezogenen Semantik« und sogar eines »Weber'schen Sprachspiel[s] der Macht« feststellen muss (Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 280).

<sup>184</sup> Vgl. die Anm. 117.

<sup>185</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 299.

<sup>186</sup> Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 281.

<sup>187</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 278.

Freiheit ist ein schönes, sehr attraktives und viel missbrauchtes Wort. Nun musste Foucault sagen, was diese rätselhafte Freiheit ist, in der alle Machtbeziehungen wurzeln und auf der die Ethik sich ontologisch gründen lässt. Für die Griechen bedeutete sie, so Foucault, zuerst nicht Sklave zu sein und, im zweiten Schritt, auch von den eigenen Begierden nicht versklavt zu werden.<sup>188</sup> Darum ging es ihnen um die Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung, die vor jeder Sorge um die anderen da ist. Foucault benutzt dabei eine bestimmte (und stark vereinfachte) Variante der christlichen Sorge um das ewige Heil als Gegenfolie. Dort sei die Liebe zu sich suspekt geworden, die Gelüste, besonders sexuelle, seien als das Böse angeprangert, denn es ging um Verzicht auf ein eigenes Selbst. Bei dem griechischen *ethos* war zwar der Sinn der Freiheit auch die Unabhängigkeit von Begierden und Ängsten, das Selbstbeherrschen, aber aus einem anderen Grund und mit einem anderen Ziel – aus Selbstliebe, die sich um sich selbst, um eigenes Wohlergehen, sorgt.<sup>189</sup>

Vorher sah Foucault überall ziellose Kriege, und wenn Frieden, dann war es ein vorübergehender Waffenstillstand oder eine veränderte Taktik, um im nächsten Augenblick weiter um die pure Überlegenheit zu kämpfen. Nun ist die Freiheit zwar auch durch Asymmetrien und strategische Auseinandersetzungen gekennzeichnet, aber im Unterschied zu Machtkämpfen hat sie einen Zweck – die Sorge um sich selbst und, konkreter, die Sorge um den eigenen Körper. Die Realität, auf die sich seine Analytik nun bezieht, ist nicht die Realität des Krieges um die Herrschaft, selbst nicht die der Freiheit, sondern die Realität des Körpers – und zwar des Körpers als freien Subjekts der Begierde und des Vergnügens.

Dieser Gedanke ist bei Foucault nicht ganz neu, er wird jedoch in seinem Spätwerk besonders prominent. In den Aufsätzen *Was ist Aufklärung?* und *Zur Genealogie der Ethik* spricht Foucault von einer »kritischen« und »historischen Ontologie unserer selbst«, die er, wie der Titel des letzteren Werkes zeigt, immer noch im Sinne der genealogischen

<sup>188</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 281, 283.

<sup>189</sup> Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 280. Diese Entgegensetzung ist problematisch wie auch die pauschale Aussage, das Christentum sei der Sexualität gegenüber feindlich eingestellt. Bei Foucault selbst findet man auch feinere Differenzierungen, die zeigen, dass die christliche Askese im Wesentlichen Sorge um sich selbst und »Verpflichtung zur Selbsterkenntnis« ist. Vgl. Foucault, Michel: *Die Hermeneutik des Subjekts*, übers. v. Ulrike Bokelmann, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 124; auch Foucault, Michel: *Technologien des Selbst* (1980), übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 309 ff.

Arbeit versteht.<sup>190</sup> Die methodische Zweideutigkeit der genealogischen und zugleich historischen Analytik zeigt sich hier aufs Neue – als genealogisch fundierter Entwurf einer historischen Ontologie. Darf man Foucault jedoch tatsächlich eine Ontologie unterstellen, z. B. in dem Sinne, in dem Spinoza eine Ontologie vertrat? Vielleicht können wir etwas vorsichtiger eine gewisse Tendenz bei Foucault feststellen, das vorher heuristisch eingeführte Realitätsverständnis nicht nur zu transformieren, sondern auch gelegentlich zu ontologisieren. Wenn die Freiheit die Kunst ist, das optimale Leben zu führen und den Tod zu begrüßen, wenn es sich bei der Macht, die sich auf dieser Freiheit gründet, um das Selbstbeherrschen zum eigenen Wohle handelt, dann haben wir es mit einer wesentlichen Verschiebung nicht nur vom Machtbegriff, sondern auch der Realitätskonzeption zu tun. Dies ist nicht mehr die Realität eines andauernden Kampfes von asymmetrischen Kräften, so wie die Macht nicht bloß der Name für die Beschreibung einer strategisch-asymmetrischen Situation mehr ist. Die Macht bezieht sich nun vielmehr auf die Realität des Körpers und steht dieser entweder freundlich oder feindlich gegenüber.

Schon in *Der Wille zum Wissen* rief Foucault dazu auf, »die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen«. <sup>191</sup> Hier wurde die Macht unter anderem als Lust und gleichzeitig als das, was »die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert«, gedeutet. <sup>192</sup> Nun wird es immer deutlicher: Nicht Kämpfe und Strategien, nicht ein schon von Hobbes angekündigter Krieg aller gegen alle, nicht ein allgegenwärtiges, unerlässliches Streben nach Herrschaft steht hinter den Diskursen. <sup>193</sup> Es genügt

---

<sup>190</sup> Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 190; Foucault, Michel: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, übers. v. Hans-Dieter Gondok, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 202.

<sup>191</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 151. Auf diese im gewissen Sinne autonome Macht des Körpers, die von dem Machtdispositiv einerseits beherrscht, andererseits aber nicht völlig beherrscht werden kann, wurde schon hingewiesen: Esposito, Roberto: *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2008, S. 13 ff., 27 ff., auch: Butler, Judith: *Noch einmal: Macht und Körper*, in: Honneth, Axel u. Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, S. 52–67. Vgl. Ausführungen zur »individuelle[n] Freiheit« in: Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 279.

<sup>192</sup> Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 19.

<sup>193</sup> Foucault grenzt sich stark von Hobbes ab: Hobbes vertrete noch ganz und gar eine juristisch-subjektive Theorie der Macht (vgl. Foucault: *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, S. 113).

nicht, die Macht eines Dispositivs nur genealogisch, als vorübergehendes Ergebnis des ewigen Kampfes, zu beschreiben. Vielmehr sind körperliche Gelüste der Schlüssel zu ihren Siegen und Niederlagen, sie sind die eigentlichen »Stützen«, die sowohl die Macht als auch die Freiheit ermöglichen.

Hier darf noch eine wichtige Abweichung von Nietzsches genealogischer Methode nicht übersehen werden. Für Nietzsche war der Wille zur Macht kein ontologisches Prinzip, sondern ein heuristisches Mittel, mit dessen Hilfe er die Werte des Abendlandes genealogisch deuten und umdeuten konnte. Darum war der Wille zur Macht, haben wir im vorigen Kapitel festgestellt, bei Nietzsche nicht aus anderen Wünschen, Instinkten oder Nutzen erklärbar, weder aus dem Willen zum Leiden noch weniger aus dem Willen, das Leiden zu vermeiden. Darum durfte dieser Wille nicht auf den Kampf ums Dasein oder irgendeine anderen Vorteile reduziert werden. Er blieb ein Bedürfnis, das alle anderen Bedürfnisse relativiert und oft den Untergang mit sich bringt, ein Gegen-Begriff zu jedem Nutzen, das als heuristisches Instrument eines Experiments und als Prüfstein der eigenen Kräfte angesetzt werden kann, jedenfalls keine historische Wahrheit und nicht ihre ontologische Bedingung. Foucault scheint mit so einer Lösung nicht zufrieden zu sein. Nach dem ersten Band der *Geschichte der Sexualität* tendiert er zunehmend dazu, den Kampf um die Macht auf etwas Ursprünglicheres zurückzuführen. Dafür erklärt er ihre Erfolge aus zwei Phänomenen: aus dem Schmerz und dem Vergnügen. Vor allem eines von ihnen gewinnt immer mehr an Gewicht – das Vergnügen.

Die physiologische Reduktion der Macht auf Schmerz- und Vergnügensphänomene fundierte Foucault schon früher in seiner Nietzsche-Lektüre: Bei Nietzsche stehe hinter allem das Leibliche; alle hohen Werte seien physiologischer Herkunft.<sup>194</sup> Eine solche Nietzsche-Interpretation ist zwar möglich, sie hat jedoch einen wesentlichen Makel: Indem Nietzsche eine Ontologie des Physiologischen unterstellt wird, werden seine feine Selbstkritik sowie seine Hermeneutik der Selbstüberwindung in ihrer grundlegenden Funktion für die Realitätsauffassung verkannt. Man denke daran, dass Nietzsche gerade das Vergnügen als Kriterium für die Macht verworfen hat. Das Leiden, und nicht das Vergnügen, war bei Nietzsche zu einem Prüfstein der Realität geworden. Und auch dies nicht, weil es etwa die wahre Realität wäre, sondern weil das Leiden (wohlbemerkt: nicht der Schmerz) als Hinweis, als Fingerzeig verstanden wurde, dass man argwöhnisch gegen sich selbst, gegen die

<sup>194</sup> Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 174 ff.

eigene Wünschbarkeit in der Realitätsauffassung, werden soll. Es war also ein negatives und persönliches Kriterium der Realität, keine Realität selbst, auf die alles andere zurückzuführen wäre.

Nun führt Foucault die Macht nicht nur auf die Realität der körperlichen Vor- und Nachteile zurück, sondern zieht die Vorteile ausdrücklich vor. Warum wird das Vergnügen, nicht der Schmerz, zunehmend zum Bezugspunkt seiner Machtanalytik? Zuerst, um die konstitutive Seite der Macht zu betonen und ihr einen Vorrang gegenüber der destruktiv-repressiven zu sichern: Sie sei ein Vergnügen, das Vergnügen produziere; sie zeige sich als »Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht« – »Lust, eine Macht auszuüben« und »Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen«. <sup>195</sup> Dank dieser positiven Deutung der Macht in *Der Wille zum Wissen* konnte Foucault das Subjekt als historisches Produkt der anonymen Kräfte, als Funktion des Machtdispositivs, darstellen. Als solche war die »Seele« das »Gefängnis des Körpers«, <sup>196</sup> in Analogie zu Gefängnissen, die ab dem 17. Jahrhundert errichtet worden sind, um Körper zu disziplinieren. Nun, beim späten Foucault, gilt es den Körper aus dem »Gefängnis« zu befreien, ihn zum Stützpunkt gegen die Aneignung durch die »Seele« zu machen, indem ihre eigentliche Realität entdeckt wird – die Realität ihrer körperlichen Lüste.

Es ist ein erheblicher Unterschied, ob man, wie Nietzsche, den Willen zur Macht oder nun, wie Foucault, den Willen zur Lust an die erste Stelle seiner Genealogie setzt. Wenn Vergnügen ursprünglicher sind als Macht, impliziert es die Ontologisierung des Körpers. Allerdings wird kaum überraschen, dass Foucault die ontologische Seite nicht überbetonen wollte, wie er auch die Ontologie der Macht vermied. <sup>197</sup> Der Anspruch auf die Beschreibung der wahren Realität im Sinne ihrer ontologischen Grundstrukturen – sei es auch die des Körpers – wäre sicherlich auch für ihn, wie vor ihm für Nietzsche, eine viel zu starke Abweichung von allen ursprünglichen Grundintentionen. <sup>198</sup> Darum begründet er seine Entdeckung der »wahren« Realität letztendlich nicht ontologisch, sondern *ethisch*: Nur so sei der Widerstand positiv zu denken – nicht der Widerstand, der von der Macht produziert wird, sondern der gegen diese Produktion gerichtet wird; nicht die scheinbare

<sup>195</sup> S. die Anm. 177.

<sup>196</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 42.

<sup>197</sup> Vgl. die Anm. 21.

<sup>198</sup> Vgl. den Vorwurf von Foucault-Kritikern, es handle sich beim späten Foucault um »eine Metaphysik des Körpers« (Fraser, Nancy: *Foucaults Sprache des Körpers: Eine post-humanistische politische Rhetorik?*, in: dies.: *Widerspenstige Praktiken*, S. 87).

Befreiung, die die herrschenden Dispositive nur bestätigt, sondern eine wahre Freiheit – die Freiheit zur Wandlung unseres Selbst.

Oben habe ich dafür argumentiert, dass der Widerstand der Macht gegenüber nach Foucault durchaus möglich ist. Und nicht nur möglich, sondern auch nicht aussichtslos: Er kann die »Maschen der Macht« lockern, er kann eine gewisse Machtform transformieren und zum Wechsel der historisch-kontingenten Machtbeziehungen führen. Nun stellt sich eine weitere Frage: warum so ein Widerstand überhaupt *nötig* ist, warum wir dieser »im Blutkreislauf des modernen Gesellschaftskörpers zirkulierenden allgegenwärtigen Macht überhaupt Widerstand leisten sollten, statt uns ihr zu fügen«. <sup>199</sup> Foucault formuliert diese Aufgabe sehr prägnant:

»Das Hauptziel besteht heute zweifelsohne nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind.« <sup>200</sup>

Es scheint ein Wille zur Veränderung zu sein, der keine weiteren Gründe kennt, eine Art kategorischer Imperativ, der gebietet, dass wir ihm mit allen unseren Kräften, ohne Wenn und Aber, gehorchen, vor allem ohne Richtung bzw. irgendwelchen Leitfaden der Veränderung angegeben zu haben. <sup>201</sup>

Dennoch ist die Frage durchaus berechtigt: Wenn die Macht in der Neuzeit nicht mehr repressiv und tödlich, sondern produzierend und lebensspendend geworden ist, wie Foucault es uns selbst zeigte, wenn sie uns leben lässt und selbst unsere Begehren konstituiert, was berechtigt den Widerstand ihr gegenüber? Warum soll man bei einem derart produktiven Netz Lücken suchen und es zerreißen wollen? Warum sollte man anders werden wollen, als von einem Dispositiv der Macht geboten wird, auch wenn dies gelegentlich möglich ist? Oder heißt es: Wir sollen uns Macht widersetzen, damit sie weiter ausgeübt werden kann? Wir sollen danach streben, anders zu werden, damit wir umso besser kontrolliert werden können?

Ich habe nicht vor, Foucault einen derart absurden Gedanken zu unterstellen. Die Freiheit wird nicht darum gesucht, um die Machtbeziehungen zu festigen, sondern um sie zu lockern. Mir scheint jedoch, dass eine andere Antwort auf die gerade gestellten Fragen durchaus

<sup>199</sup> Fraser: *Foucault über die moderne Macht*, S. 48; Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 333.

<sup>200</sup> Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 250.

<sup>201</sup> Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 285 f., 289.

möglich wird, wenn wir die Realität des Körpers bei Foucault in Betracht ziehen würden, und zwar gerade in ihrem nicht-ontologischen, sondern ethischen Sinne. Um seinen Aufruf zur Freiheit zu begründen, braucht Foucault seine neue Realitätskonzeption – die Realität des Körpers mit seinen Gelüsten. Das Ästhetische, das unwiderruflich Individuelle der Gelüste, ist im Spätwerk von Foucault zugleich auch das Ethische, es soll als »Ethik der Gelüste« verstanden werden<sup>202</sup> – die Ethik, die das eigene Selbst im Fokus hält. Das Thema der Sexualität ist darum in Foucaults Spätwerk so zentral, weil es sich um den Inbegriff des körperlichen Vergnügens handelt.<sup>203</sup> Die Freiheit bedeutet dementsprechend, »sich selbst als Moralsubjekt seiner sexuellen Verhaltensweisen zu konstituieren«.<sup>204</sup> Wenn das Subjekt bei Foucault wieder real wird, so handelt es sich um das freie Subjekt der Gelüste, das sich selbst mit dem Ziel der Intensivierung der Lust moralisch konstruiert. »Moralisch« heißt hier im Blick auf sein eigenes Wohlergehen, auch im Blick auf die anderen, wobei die Beziehung zu ihnen gegenüber dieser ersten Beziehung zu sich selbst sekundär ist. Die Ökonomie der Lust führe zu einem fairen Verhalten auch den anderen gegenüber – als eine Art Nebeneffekt der Freiheit und ihr Hilfsmittel.<sup>205</sup>

Die Frage nach dem Grund und Kriterium des Widerstandes ist damit beantwortet. Die Ethik sei die »reflektierte Praxis der Freiheit«,<sup>206</sup> sie sei die Ethik des Widerstandes im Namen des Körpers, deren Lüste, einmalig-individuell wie sie sind, die Richtschnur der Realität bilden. Mit anderen Worten: Der individuelle Widerstand ist gerade darum nötig, weil die Macht anonym ist. Als solche verstößt sie, indem sie das Individuum kontrolliert und diszipliniert, früher oder später gegen die »Ethik der Gelüste« und somit gegen die Freiheit – die Freiheit, eigene Lüste zu produzieren und zu intensivieren. Wenn die Freiheit in der

---

<sup>202</sup> Vgl. z. B. Foucault, Michel: *Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit, Bd. 3)*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000, S. 97. Vgl. auch »eine Ethik der Lust, der Intensivierung der Lust« in: Foucault, Michel: *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, S. 168.

<sup>203</sup> Vgl. z. B. Foucault: *Michel Foucault, ein Interview*, S. 304 f. Die deutsche Foucault-Forschung hat eine Tendenz, dieses Moment der Lust zugunsten des Ethos der Selbstbestimmung zu überspielen.

<sup>204</sup> Foucault: *Die Sorge um sich*, S. 307.

<sup>205</sup> Die Ethik des Selbstbeherrschens scheint mir darum im Fokus der späteren Untersuchungen Foucaults zu stehen, vielmehr als Regierung der anderen oder politische Führung. Vgl. dagegen Lemke (die Anm. 15).

<sup>206</sup> Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 278.

»Erfahrung einer Freude, die man an sich selber hat,«<sup>207</sup> besteht, dann ist der Widerstand der Macht gegenüber nicht nur möglich, sondern auch geboten, aber nur, soweit er dieser nicht-anonymen Freiheit – der Freiheit der Selbstveränderung in die Richtung von mehr Lust an sich selbst – dient. Insofern hat die Veränderung doch eine Richtung und sogar ein Ziel: Es besteht darin, sich selbst als freies Individuum zu erfahren, indem die Lust an sich selbst intensiviert wird.

Der Weg Foucaults führte von Diskursen, die homogen und dicht waren, zu ihrer Lockerung durch die Machtanalytik und schließlich zur Lockerung auch der Machtbeziehungen, die zu den durchsichtigen »Maschen der Macht« geworden sind. Die Macht gründete zuerst alles in sich, dann ließ Foucault sie in Freiheit wurzeln und schließlich im Körper und seinen Gelüsten, die zur Freiheit rufen und zum Widerstand nötigen. Das Subjekt bekam somit nicht nur seine Freiheit, sondern auch seine Individualität zurück. Denn die Lüste beziehen sich auf Körper, die individuell bleiben, auch wenn sie von der anonymen Macht immer wieder angeeignet und in ihrer Individualität unterdrückt werden. Die Freiheit des persönlichen Vergnügens kann und muss sich als Widerstand behaupten – als Widerstand gegen die Macht mit ihrer nivellierenden Anonymität, mit ihrer allgemeinen Kontrolle, mit ihrer Normierung, die einem Individuum und seinen Begierden niemals gerecht werden können. Solch ein Widerstand wird im Namen einer nicht-anonymen Macht geleistet – der Macht des Selbstbeherrschens, die die Sorge um sich selbst zu ihrem Leitfaden hat.

Die Arbeit der Machtanalytik verlief allerdings – man muss hier Foucaults Kritikern Recht geben – nicht spannungsfrei, schon deshalb nicht, weil sie zwischen der heuristisch-aufwerfenden Methode der Genealogie und der wissenschaftlich fundierten historischen Untersuchung oszillierte. Sie tendierte dabei zu einer Art historischer Ontologie, endete jedoch ethisch – als Ethik des Selbstbeherrschens und der Selbstsorge. Schließlich kam Foucault zur Begründung bzw. zum Stützpunkt seiner Kritik der Macht in ihrer modernen, anonym-disziplinierend-kontrollierenden Form: Das waren die Lüste des Körpers, die individuell und einmalig bleiben, so dass der anonymen Macht immer wieder neu Widerstand geleistet werden muss, um sein eigenes Selbst als real – als Macht und Regierung über sich selbst – zu behaupten und im *ethos* der Gelüste zu fundieren. Das war zugleich sein Kriterium der Realität, das

<sup>207</sup> Foucault: *Die Sorge um sich*, S. 91.

nicht ontologisch, sondern ethisch begründet wurde – im Namen der individuellen Freiheit.

Die Kritik der Macht wurde somit zwar in einer Realität verankert, die Foucault gelegentlich ontologisch deutete, aber ihr Kriterium selbst war ethisch, und auch das nicht in einem normativen Sinne, sondern es blieb perspektivisch-individuell: Ob die Machtmechanismen den Körper in seiner Sorge um sich fördern oder vielmehr verhindern, kann nur jeweils konkret festgestellt werden; und nur aus der persönlichen Perspektive eines Subjekts der eigenen Gelüste kann man sagen, wann und wie der Macht widerstanden werden soll.

Diese neue »Stütze« im Werk Foucaults – der Körper mit seinen Lüsten und Gelüsten – rückt seine vorherige Machtanalytik in ein neues Licht. Nachträglich stellt sich heraus: Sie war nur ein theoretisches Instrument, um umso besser die Praktiken der Lust in ihrer Realität beschreiben zu können; sie war auch ein Instrument dafür, sich selbst als freies Individuum trotz des proklamierten Todes des Subjekts denken zu können. Als sich selbst konstituierendes und regierendes Zentrum der Gelüste erlangt das Individuum, jenseits des von Foucault stark kritisierten Humanismus, seine Realität zurück. Die neue »Stütze« ist dabei – es sei noch einmal betont – die Lust, nicht das Leiden. Die affirmative Seite der Macht, die Foucaults Machtanalytik hervorhob, hat ihr Gegenstück in der Affirmativität des Körpers gefunden – im Anschluss an Nietzsche, aber auch im Gegensatz zu ihm. Die Folgen für die Realitätskonzeption waren schwerwiegend: Wenn Nietzsche das Neue aus der Realität streichen musste, so besteht Foucault nun auf der prinzipiellen Möglichkeit einer ständigen Erneuerung. Darum stellt die antike Sorge um sich selbst für ihn zwar ein interessantes Forschungsobjekt, aber keineswegs ein Muster dar, dem man heute folgen sollte. In seinen späten Interviews hat Foucault mehrmals betont, man solle nicht etwa die alten Lösungen in Anspruch nehmen, sondern neue finden – für die Freiheit der Selbstgestaltung, für die ästhetische Verklärung der Existenz.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Vgl. Foucault: *Zur Genealogie der Ethik*, S. 194; Foucault, Michel: *Die Rückkehr der Moral* (1984), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 241; Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, S. 292.

Bemerkenswerterweise war die Aufgabe, das Individuum in seinem Selbstbezug zu erneuern, für Foucault eine politische.<sup>209</sup> Zugleich war sie jedoch das eigentliche Ziel der philosophischen Arbeit:

»Was ist denn Philosophie anderes als Nachdenken, und zwar nicht so sehr über Wahres und Falsches, sondern über unser Verhältnis zur Wahrheit. [...] Die Bewegung, in der wir uns nicht ohne tastende Versuche, Träume und Illusionen von dem lösen, was als wahr gilt, und nach anderen Spielregeln suchen – diese Bewegung ist Philosophie. Die Verschiebung und Transformation des Denkrahmens, die Veränderung der überkommenen Werte, die ganzen Bemühungen, anders zu denken, zu handeln und zu sein – all das ist Philosophie.«<sup>210</sup>

Offenbar hielt Foucault bis zum Ende an der Überzeugung fest, dass eine historische Untersuchung bzw. die sorgfältige Arbeit der wissenschaftlichen Analyse das wichtigste Mittel der Philosophie in diesem Sinne ist – der Philosophie, die eine politische Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse anstrebt. In seinem Spätwerk wird das Pathos der Ermöglichung einer Selbstkonstitution durch sorgfältige historisch-kritische Arbeit immer deutlicher.<sup>211</sup> Hier könnte man mit Nietzsche fragen, ob eine solche Überzeugung nicht selbst dem Willen zum Wissen verpflichtet ist und ihn noch einmal zum Ausdruck bringt, indem sie ihn kritisch zu enthüllen sucht.

Jedenfalls ist Foucaults eigener Diskurs, anders als bei Nietzsche, ein wissenschaftlicher geblieben. Und wie er über den Wahnsinn in der Sprache der Rationalität berichtete,<sup>212</sup> so hat er auch den Willen zum Wissen wissenschaftlich analysiert und die Sorge um sich selbst in einer historisch-kritischen Analyse fundiert. Die kritische Funktion der Philosophie hatte jedoch – so viel hat Foucault von Nietzsche gelernt – keine »Beweisfunktion«. Seine Untersuchungen waren, so Foucault in

<sup>209</sup> Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*, S. 259. Foucault sprach in diesem Zusammenhang auch von der »politischen Spiritualität« (Foucault, Michel: *Wovon träumen die Iraner?*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 45) – polemisch, denn man warf ihm den Subjektivismus, Individualismus, Ästhetismus und folglich eine Abkehr von der Politik und sozialer Verantwortung vor (vgl. z. B. Wolin, Richard: *Foucault's Aesthetic Decisionism*, in: *Telos*, 67 (1986), S. 71–86).

<sup>210</sup> Foucault, Michel: *Der maskierte Philosoph*, übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Ästhetik der Existenz*, S. 56.

<sup>211</sup> Vgl. z. B. die Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste*, wo die Philosophie als Askese gedeutet wird (Foucault: Michel: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1986, S. 16).

<sup>212</sup> Vgl. die Anm. 29.

einem Interview aus 1977, vielmehr dazu berufen, die Politik, »die noch nicht existiert«, zu erfinden – kein bloßes Wissen mit dem Anspruch, die Wahrheit zu sein, sondern ein Machtspiel nach den bestehenden Machtregeln mit dem Ziel, diese zu verändern. Als Genealoge »fiktioniert« man »Geschichte von einer politischen Wirklichkeit her, die sie wahr macht«. <sup>213</sup> Als Philosoph ist man ständig auf der Suche nach Alternativen – zu dem, wie wir die Realität und uns selbst verstehen.

---

<sup>213</sup> Foucault: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, S. 136.