

Pravu Mazumdar (Hg.)

# Foucault und das Problem der Freiheit

32

Staatsdiskurse

Franz Steiner Verlag



Pravu Mazumdar (Hg.)  
Foucault und das Problem der Freiheit



# Staatsdiskurse

Herausgegeben  
von Rüdiger Voigt

Band 32

Wissenschaftlicher Beirat:

Andreas Anter, Erfurt

Norbert Campagna, Luxemburg

Paula Diehl, Berlin

Michael Hirsch, München

Manuel Knoll, Istanbul

Marcus Llanque, Augsburg

Samuel Salzborn, Göttingen

Birgit Sauer, Wien

Peter Schröder, London

Pravu Mazumdar (Hg.)

# Foucault und das Problem der Freiheit



Franz Steiner Verlag

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

ISBN 978-3-515-11229-1 (Print)

ISBN 978-3-515-11232-1 (E-Book)

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,  
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie  
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Druck: Bosh Druck, Ergolding

Printed in Germany

## EDITORIAL

Der Staat des 21. Jahrhunderts steht in einem Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen Ordnung und Veränderung, zwischen Herrschaft und Demokratie. Er befindet sich zudem in einem Dilemma. Internationale Transaktionen reduzieren seine Souveränität nach außen, gesellschaftliche Partikularinteressen schränken seine Handlungsfähigkeit im Innern ein. Anliegen der Reihe *Staatsdiskurse* ist es, die Entwicklung des Staates zu beobachten und sein Verhältnis zu Recht, Macht und Politik zu analysieren.

Hat der Staat angesichts der mit „Globalisierung“ bezeichneten Phänomene, im Hinblick auf die angestrebte europäische Integration und vor dem Hintergrund einer Parteipolitisation des Staatsapparates ausgedient? Der Staat ist einerseits „arbeitender Staat“ (Lorenz von Stein), andererseits verkörpert er als „Idee“ (Hegel) die Gemeinschaft eines Staatsvolkes. Ohne ein Mindestmaß an kollektiver Identität lassen sich die Herausforderungen einer entgrenzten Welt nicht bewältigen.

Hierzu bedarf es eines Staates, der als „organisierte Entscheidungs- und Wirkeinheit“ (Heller) Freiheit, Solidarität und Demokratie durch seine Rechtsordnung gewährleistet. Gefragt ist darüber hinaus die Republik, bestehend aus selbstbewussten Republikanern, die den Staat zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Der Staat seinerseits ist aufgefordert, seinen Bürgerinnen und Bürgern eine politische Partizipation zu ermöglichen, die den Namen verdient. Dies kann – idealtypisch – in der Form der „deliberativen Politik“ (Habermas), als Einbeziehung der Zivilgesellschaft in den Staat (Gramsci) oder als Gründung der Gemeinschaft auf die Gleichheit zwischen ihren Mitgliedern (Rancière) geschehen.

Leitidee der Reihe *Staatsdiskurse* ist eine integrative Staatswissenschaft, die einem interdisziplinären Selbstverständnis folgt; sie verbindet politikwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven. Dabei geht es um eine Analyse des Staates in allen seinen Facetten und Emanationen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des In- und Auslands sind zu einem offenen Diskurs aufgefordert und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse in dieser Reihe eingeladen.

Rüdiger Voigt



## INHALT

### EINLEITUNG

<i>Pravu Mazumdar:</i> Foucault und das Problem der Freiheit .....	11
---	----

### TEIL I

#### FREIHEIT UND AUSSEN

<i>Alex Demirović:</i> Für eine Freiheit jenseits der Freiheit .....	39
---	----

<i>Arne Klawitter:</i> Freiheit des Außen .....	59
--	----

### TEIL II

#### FREIHEIT UND MACHT

<i>Felix Heidenreich:</i> Die Problematisierung von Freiheit bei Foucault und Honneth .....	77
--	----

<i>Gerhard Unterthurner:</i> Normalisierungsmacht und Freiheit nach Foucault .....	89
---	----

<i>Yu-Lin Chiang:</i> Die Umschreibung der Freiheit bei Foucault: Auf der Suche nach einem neuen Recht .....	119
--	-----

<i>Christoph Hubig:</i> Typen der Macht und Spielräume der Freiheit .....	135
--	-----

### TEIL III

#### FREIHEIT UND ETHOS

<i>Walter Seitter:</i> Ist Foucault ein Liberaler? .....	153
---	-----

<i>Zara S. Pfeiffer:</i> Queere Subjektivierungen. Scheitern als Praxis der Freiheit .....	171
---	-----

<i>Wilhelm Miklenitsch:</i> Anonymität, Anomalität. Foucault und Deleuze: Parallele Philosophien der Freiheit .....	185
---	-----

Autoren .....	237
---------------	-----

## EINLEITUNG



# FOUCAULT UND DAS PROBLEM DER FREIHEIT

*Pravu Mazumdar*

## 1. MACHT UND FREIHEIT

Foucault genießt den Ruf eines Analytikers der Macht, der gewaltige Materialbestände durcharbeitet und die Regelhaftigkeit historischer Prozesse untersucht, in denen sich diskursive und nichtdiskursive Kräfte verbinden und Machteffekte zeitigen. Es wäre allerdings einseitig und verfehlt, in Foucaults kritischen Unternehmungen nichts anderes als metahistorische Auseinandersetzungen mit der Macht zu sehen. Von einer anderen Perspektive aus erscheinen seine Forschungen als wiederholte Anläufe, in den Spielen der Macht auch Spiele der Freiheit zu erkennen. Eine Analytik der Macht im Sinne Foucaults ist deshalb stets mit einer *Analytik der Freiheit* verschränkt, die – wie wir später sehen werden – als eine Geschichte des Denkens, genauer, der *Freiheit des Andersdenkens* in Erscheinung treten kann.

Macht und Freiheit sind also die zwei kaum entwirrbaren Wirklichkeiten, die in Foucaults Arbeiten als zwei gleichzeitige Erscheinungsweisen von Kräfteverhältnissen sichtbar werden. Eine solche Gleichzeitigkeit kann man aber von zwei unterschiedlichen Blickwinkeln aus darstellen. Zum einen: Wo Freiheit ist, ist auch Macht. Zum anderen: Wo Macht ist, ist auch Freiheit.

## 2. WO FREIHEIT IST, IST AUCH MACHT

Man kann also davon ausgehen, dass auf Foucaults Forschungswegen überall Freiheiten begegnen, die an das Problem der Macht gekoppelt sind. Denn die Frage: „Wie lebt man die Freiheit?“ ist untrennbar von der Frage: „Wie wird Macht ausgeübt?“ Im Folgenden werden einige Stationen aus Foucaults Auseinandersetzungen mit dem Problem der Freiheit in ihrem Machtbezug aufgezählt. Damit soll ein Doppeltes erreicht werden. Zum einen soll ein problemgeschichtlicher Einstieg in Foucaults Werk angeboten, zum anderen aber auch in die Fragestellung des Bandes eingeführt werden.

Das Problem der Freiheit meldet sich bereits in einer der frühesten Schriften Foucaults: der 1954 erschienenen Einleitung zu Ludwig Binswangers Essay

„Traum und Existenz“<sup>1</sup>, in der Träume oder Kunstwerke nicht mehr nur als Ausdruck verborgener psychischer Mechanismen betrachtet werden, sondern als das Sichtbarwerden der „ursprünglichste[n] Freiheit des Menschen.“<sup>2</sup> Unter Freiheit versteht der junge Foucault im Anschluss an Binswanger eine grundlegende ontologische Mobilität<sup>3</sup> der menschlichen Natur, die stets auf die Gegenmacht einer transzendenten Welt, letztlich des Todes, stößt und sich in den Bildern der Einbildungskraft entlädt:

„Auf diese Weise erhalten alle Träume von einem gewaltsamen Tod ..., in denen man letzten Endes das Aufeinanderstoßen einer Freiheit und einer Welt erkennen muss, ihren Sinn.“<sup>4</sup>

Wir beachten hier das Motiv des *Aufeinanderstoßens* (*l'affrontement*) der Kräfte, das nicht nur ein konstantes Motiv in Foucaults Denken bleibt, sondern fast drei Jahrzehnte später in seinen letzten Stellungnahmen auch ausdrücklich reflektiert wird, als es darum geht, Machtausübung auf Situationen zurückzuführen, in denen Freiheiten aufeinander stoßen. Doch wollen wir nicht vorgreifen.

Somit taucht – noch diesseits des psychoanalytischen Unbewussten – ein Raum möglicher Freiheiten auf, der sowohl dem Traum als auch allen Ausdrucksakten im Wachzustand als Hintergrund dient<sup>5</sup> und drei Dimensionen aufweist, die in Anlehnung an den Koordinatenraum der galileisch-kartesischen Physik als die drei *Freiheitsachsen* der menschlichen Existenz bezeichnet werden können.<sup>6</sup> Denn: Wie in der Physik geht es auch hier um Freiheit als Möglichkeit von Bewegung – im Unterschied etwa zur aristotelischen Tradition, die für gewöhnlich die Freiheit im Ausgang von subjektiven Prinzipien wie Selbstursächlichkeit oder Selbstgesetzlichkeit denkt.<sup>7</sup>

Zugleich aber versteht es sich, dass die Freiheitsontologie des jungen Foucault nicht die Bewegung physikalischer Körper im Blick hat, sondern die der menschlichen Existenz, die ja seit Heideggers fundamentalontologischer Unterscheidung von der Seinsweise alles Vorhandenen abzusetzen und in ihrer Eigenart als *Dasein* aufzunehmen ist.<sup>8</sup> In diesem Sinne meint hier der Ausdruck „Freiheit“ die Möglichkeiten des menschlichen *Werdens*, die nicht im dreidimensionalen physikalischen Raum, sondern in einem dreifach dimensionierten ontologischen Bewe-

1 *Binswanger* 1930. Ludwig Binswanger (1881–1966), Freund und Vertrauter Freuds und Leiter der berühmten Klinik Bellevue in Kreuzlingen (Schweiz), hat wesentliche Anregungen aus Martin Heideggers Daseinsanalytik in die psychoanalytische Anthropologie aufgenommen und die *Daseinsanalyse* als therapeutische Schulrichtung begründet. Foucaults lange Einleitung zur französischen Ausgabe von *Traum und Existenz* ist eine seiner zwei frühesten und 1954 gleichzeitig erschienenen Publikationen. Siehe *Foucault* 1954, 1954 a.

2 *Foucault* 1954, S. 142.

3 Erinn C. Gilson versteht diesen Begriff als Grundlage der Ethikentwürfe von Foucault und Deleuze. Siehe *Gilson* 2014, S. 77 ff.

4 *Foucault* 1954, S. 142.

5 *Ibid.*, 1954, S. 151–162.

6 *Ibid.*, 1954, S. 157 f.

7 Siehe *Aristoteles* 1985, Drittes Buch.

8 Siehe *Heidegger* 1986, S. 42.

gungsraum – entlang drei Qualitätsachsen – zur Entfaltung kommen. So kann sich etwa zwischen den Polen *nah* und *fern* die *epische* Freiheit der menschlichen Ortsveränderung realisieren, zwischen *hell* und *dunkel* die *lyrische* Freiheit des menschlichen Zustandswechsels und zwischen *oben* und *unten* schließlich die Freiheit der *tragischen* Fallbewegung, in der sich die Existenz selbst in Augenblicken wie Entstehen, Scheitern und Sterben konstituiert.<sup>9</sup>

Doch ist die Ausübung der Freiheit auch Ausübung der Macht. Denn die Freiheit ist eine drängende Kraft – und der Raum meiner Freiheitsgrade „Zeichen meiner Macht“.<sup>10</sup> In den ‚uneigentlichen‘ Formen der Existenz treten allerdings andere Kräfte – und Mächte – auf den Plan, wie etwa die souveräne Drohkraft des Todes, was dazu führen kann, dass die Entfaltung der Freiheit ins Stocken gerät, Wahnbilder aufkommen und Verhaltensstörungen zutage treten.<sup>11</sup> Wo Freiheit ist, ist auch Macht. Dazu gehört auch, dass eine Pluralität der Kräfte einer Pluralität der Freiheiten und einer *Problematisierung* der ursprünglichen Freiheit der Existenz entspricht.

Dieser frühe Text Foucaults macht die Korrelation zwischen Freiheit und Macht noch in der Allgemeinheit einer Fundamentalontologie der Freiheit, gestützt durch vereinzelte Krankheitsberichte, sichtbar. Doch vollzieht sich der künftige Forschungsweg Foucaults bekanntlich unter dem methodologischen Anspruch, das Denken stets im Zusammenhang einer subjektfernen, diskontinuierlichen und faktenreichen Geschichte *gesagter Dinge* zu entfalten. Im Brennpunkt solcher Forschungen steht fortan die tragische Achse der Freiheit: die Vertikale von Aufstieg und Fall als die ontologische Bewegungsachse des Auftauchens und Untergehens ganzer Ordnungen des Wissens und der Macht im Zuge historischer Prozesse der *Problematisierung* evidenter Tatsachen.

In „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961)<sup>12</sup> geht es zunächst um die Freiheit des Wahnsinns, die im Europa des sechzehnten Jahrhunderts als eine grundlegende Möglichkeit der menschlichen Existenz empfunden wird und eine besondere Art der Rede hervorbringt, die abwechselnd als Kritik, als apokalyptische Voraussage und als eine Weisheit erscheint, die den Menschen über sich selbst aufzuklären vermag. An der Schwelle zum siebzehnten Jahrhundert setzt aber eine Problematisierung dieser Freiheit ein, die im kartesischen Zweifel ein augenfälliges Maß erreicht und zum Ausdruck bringt, „dass der Wahnsinn außerhalb des Gebietes gestellt ist, in dem ... [er] sein Recht auf Freiheit besitzt.“<sup>13</sup> Auf die Drohkraft der Freiheit des Wahnsinns antwortet die Macht der Problematisierung mit einem Akt der Grenzziehung, die sich in der Praxis der Internierung konsolidiert und den Wahnsinn und die Vernunft als Alternativen innerhalb einer binären Logik verortet, die fortan einen Menschen entweder als wahnsinnig oder als ein denkendes Wesen, aber niemals als beides zugleich in Erscheinung treten lässt. Im Zuge der

9 Foucault 1954, S. 157 f.

10 *Ibid.*, S. 153.

11 *Ibid.*, S. 153 ff.

12 Foucault 1961.

13 *Ibid.*, S. 70.

Französischen Revolution wird nun die Internierung zum Gegenstand einer erneuten Problematisierung, die dazu führt, dass der Ausgrenzungsraum der Internierung, gemäß der Schrittfolge einer schwellenzeitlichen Transformationslogik, in den Besserungsraum des Asyls umgebaut wird. Das alles beherrschende Thema dabei ist die *Befreiung des Wahnsinns*: Die Irren werden zwar von ihren Ketten befreit, nicht aber ohne zugleich in ein moralisches Bewusstsein und ein therapeutisches Übungsfeld der sozialen Anpassung eingesperrt zu werden. Die Geschichte des Wahnsinns erscheint somit (1) als eine Geschichte der Freiheit, das heißt aber auch der Macht und der Drohkraft des Wahnsinns; (2) als eine Geschichte der unterschiedlichen Unfreiheiten der Internierung und des Asyls, in denen sich nacheinander die Macht einer ‚kartesianischen‘ Vernunft bzw. einer ‚postkantischen‘ Moral manifestiert; (3) als eine Geschichte der Macht, der Ohnmacht und der reaktiven Unfreiheit einer kollektiven Ordnung, die im Wahnsinn eine Gefahr wittert und ihn anhand von institutionalisierten Handlungen der Grenzziehung problematisiert.

Auf diese Weise könnte man die Arbeiten Foucaults Punkt für Punkt durchgehen, um darin den Einsatz einer Analytik der Freiheit aufzuweisen. Das gilt auch für das in „Die Ordnung der Dinge“<sup>14</sup> analysierte Ereignis, das für die anthropologische Wissensordnung im neunzehnten Jahrhundert konstitutiv ist: das Auseinandertreten der Raster von Sprache und Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Dieses Ereignis lässt sich an vier inkompatiblen Typen einer vorher nicht da gewesenen *diskursiven Freiheit* ablesen. Als *Objekt der vergleichenden Philologie* erhält die Sprache die Dichte einer historischen Materialität, die nicht mehr restlos von der Repräsentation sichtbar gemacht werden kann. Als *Mittel der Erkenntnis* offenbart die Sprache einen semantischen Überschuss, der ihre Funktion der Repräsentation der Dinge übersteigt und nur durch das Verfahren der Formalisierung zu entfernen ist. Dieser Überschuss kann aber auch auf einen *Hintergrund verborgener Bedeutungen* zurückgehen, der anhand von Verfahren der Interpretation ans Licht zu holen ist. In allen drei Bereichen meldet sich die paradoxe Freiheit einer Sprache, die sich einerseits von der Figur der Repräsentation gelöst hat, andererseits aber fortfährt, sich der Repräsentation zu bedienen, um die Divergenz beider auseinander getretener Raster aufzuheben. Die diskursive Freiheit erreicht aber ihr radikalstes Maß in der *Seinsweise der modernen Literatur*, die darin besteht, dass sich die Sprache gänzlich von der Repräsentation löst und zur generativen Sprache der Fiktion wird. Infolge dieser radikalen Freiheit erscheint die Literatur als ein „Gegendiskurs“<sup>15</sup> gegenüber dem Diskurs der Wissenschaften, die weiterhin im Machtbereich der Repräsentation agieren und *formalisierend, interpretierend* und *objektivierend* verfahren. In der Gegendiskursivität der Literatur meldet sich ein *Agon* zwischen der Freiheit fiktionaler Diskurse auf der einen Seite und der reaktiven Macht wissenschaftlicher Diskurse auf der anderen, die weiterhin vom Prinzip der Repräsentierbarkeit einer wahren Welt

14 Foucault 1966.

15 *Ibid.*, S. 76.

ausgehen – ein Agon, der nach wie vor die Ordnungen des zeitgenössischen Wissens beherrscht.

Auf andere Weise meldet sich das Problem der diskursiven Freiheit in Foucaults „Archäologie des Wissens“<sup>16</sup>: anhand der komplexen Formen, in denen die Freiheit der Aussageereignisse und die Macht diskursiver Formationen miteinander verschränkt sind. Man sieht zu, wie die Regulierung diskursiver Freiheit über vier Schwellen führt, die vier verschiedenen Niveaus diskursiver Wahrheitsspiele entsprechen: die Schwellen der *Positivität*, der *Epistemologisierung*, der *Wissenschaftlichkeit* und der *Formalisierung*.<sup>17</sup> In „Die Ordnung des Diskurses“<sup>18</sup>, der Inauguralvorlesung Foucaults am Collège de France, ist bekanntlich von Prozeduren der Kontrolle und der Einschränkung des Diskurses<sup>19</sup> die Rede, von einem wilden Außen diskursiver Freiheit, von diskursiver Disziplin und einer „diskursiven Polizei“, die für Wahrheitsspiele konstitutiv sind:

„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. Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.“<sup>20</sup>

In den siebziger Jahren kehrt Foucault zur Problemebene von „Wahnsinn und Gesellschaft“ zurück, indem er das Problem der Freiheit auf der Ebene sowohl diskursiver als auch nichtdiskursiver Praktiken aufgreift. So macht er in „Überwachen und Strafen“ (1975)<sup>21</sup> sichtbar, (1) wie im achtzehnten Jahrhundert eine Mikrophysik der Macht verstärkt in die Freiheit und Wildnis der Körper eingreift; (2) wie der Einsatz infinitesimaler Disziplinartechniken die ungerichteten Körperkräfte auf Linie bringt, sie zur höchsten Effizienz bündelt und aus dem „formlosen Teig“<sup>22</sup> untauglicher Körper maschinenähnliche Soldatenkörper fabriziert; (3) wie zur gleichen Zeit die „totale und asketische Institution“<sup>23</sup> des Gefängnisses aufgestellt wird: als ein von Disziplinartechniken durchdrungener Raum der Freiheitsberaubung, sowie als institutionelles Mittel zum Zweck der technischen Veränderung von Individuen, die dort gefügig und nützlich gemacht und zur ‚Freiheitsfähigkeit‘ umgearbeitet werden; (4) wie schließlich die panoptikale Architektur der Gefängnisse und einer Vielzahl weiterer moderner Einrichtungen wie Fabriken, Schulen, Spitäler den Automatismus disziplinierender Überwachung etabliert. Auf die vielfältigen Möglichkeiten von Bewegung und Verhalten, darunter die problematischen des Verbrechens und der Sexualität, antworten die modernen Gesellschaften mit der Aufstellung von Normen und der Überführung eines potenziell

16 Foucault 1969.

17 *Ibid.*, S. 265 ff.

18 Foucault 1970.

19 *Ibid.*, S. 17.

20 *Ibid.*, S. 25.

21 Foucault 1975.

22 *Ibid.*, S. 173.

23 *Ibid.*, S. 301.

freiheitlichen Chaos der Möglichkeiten in Ordnungen der Norm und der Abweichung.

Vor allem zeigt die Analyse des Sexualitätsdispositivs in „Der Wille zum Wissen“<sup>24</sup>, dass moderne Macht nicht nur und nicht einmal vorrangig als Unterdrückung funktioniert, sondern als Anreizung und Lenkung der Freiheit, sofern sie sich allerdings innerhalb von regierungspolitisch eingerichteten Toleranzgrenzen äußert. In diesem Zusammenhang tritt die liberale Gouvernamentalität im achtzehnten Jahrhundert als staats skeptische Macht auf den Plan, die sich bei ihren Interventionen auf ein umfassendes, statistisch informiertes Bevölkerungswissen stützt und einerseits die Freiheiten gewähren lässt, andererseits aber Sicherheitsdispositive einrichtet, die die Einhaltung der Grenzen statistisch zulässiger Freiheiten gewährleisten.<sup>25</sup>

### 3. WO MACHT IST, IST AUCH FREIHEIT

Der Durchgang durch die Arbeiten Foucaults erweckt den Eindruck, dass die Macht immer dort anzutreffen ist, wo auch die Freiheit vorkommt. Dabei mag es um recht heterogene Formen und Ebenen der Freiheit, sowie um vielfältige Arenen der Auseinandersetzungen zwischen Freiheit und Macht gehen. So kann man in der Einleitung zu Binswangers „Traum und Existenz“ zusehen, wie pathologische Strukturen entstehen, wenn die Entfaltung der ontologischen Freiheit durch die Machteffekte anderer Kräfte erschwert oder unterbrochen wird. In „Wahnsinn und Gesellschaft“ kann man verfolgen, wie die Freiheit des Wahnsinns nacheinander die Ordnungsmacht der Internierung und die Besserungsmacht des Asyls auf den Plan ruft. In „Die Ordnung der Dinge“ wird dargestellt, wie die Macht der Repräsentation von der Freiheit eines fiktionalen Gegendiskurses in die Schranken gewiesen wird. In „Überwachen und Strafen“ kann man erkennen, wie die chaotischen Freiheiten der Körper innerhalb und außerhalb des Gefängnisses durch korrigierende Eingriffe und panoptikale Räumlichkeiten ausgerichtet werden. In den Vorlesungen über die Regierungskunst (1977–1979) wird gezeigt, wie die gouvernementale Macht Toleranzräume für die Freiheit im liberalen Verständnis einrichtet. Wo Freiheit ist, ist auch die Macht.

Bei den mittleren Arbeiten Foucaults hat man allerdings den Eindruck, dass die Analytik der Freiheit von der Analytik der Macht aufgesogen und damit fast unsichtbar gemacht wird. Dafür bricht das Problem der Freiheit in seinen letzten Arbeiten umso deutlicher ins Offene. In den Äußerungen und Stellungnahmen dieser Spätphase bestimmt Foucault die Freiheit geradezu als die *Voraussetzung* von Machtausübung:

„Sklaverei ist keine Machtbeziehung, wenn der Mensch in Eisen geschlagen ist (dann handelt es sich um ein Verhältnis physischen Zwangs); sie ist es nur dann, wenn er sich bewegen und

24 Foucault 1976.

25 Siehe Foucault 1977/1978, Foucault 1978/1979, Mazumdar 2012.

letztlich auch entfliehen kann. Macht und Freiheit schließen einander also nicht aus (*Wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben*). Ihr Verhältnis ist weitaus komplexer. In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht ...<sup>26</sup>

Es geht also im Allgemeinen darum, die gängige Vorstellung – *Wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben* – umzukehren in die These: *Wo Macht ist, ist auch Freiheit*. Im Besonderen aber gilt es, die Freiheit als die Voraussetzung einer Ethik zu bestimmen, die in der europäischen Antike als eine Kunst der Transformation seiner selbst, sowie der damit assoziierten Haltungen, Verhalten und Verhältnisse bestand. Eine solche Ethik lässt sich

„als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen.“<sup>27</sup>

Der Begriff der Askese wird also dem Problemkontext angepasst. Die asketischen Praktiken der Griechen sind, anders als bei der Analyse des Gefängnisses als „totaler und asketischer Institution“, nicht als der Einsatz einer Disziplinarmacht zur Effizienzsteigerung von Körpern und Umkodierung von Bewegungen zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um den Einsatz von Freiheitskräften im Augenblick ihrer Reflexion: um freie Handlungen also, die sich im Vollzug einer Ethik der Selbstsorge auf den Handelnden selbst zurück biegen und diesen verändern, *ohne sich einem Telos der Gefügigkeit oder der Nützlichkeit unterzuordnen*. Deshalb ist hier die Freiheit als die Bedingung einer Ethik zu bestimmen, die ihrerseits als eine reflektierte Form der Freiheit ausgeübt wird.<sup>28</sup>

Es versteht sich, dass der Einsatz solcher Selbsttechniken die Trennlinie zwischen Innen- und Außenwelt durchlässig werden lässt: Die asketischen Transformationseffekte greifen im gleichen Maße nach innen wie nach außen und erfassen nicht nur das Verhältnis zu sich selbst, sondern nicht minder auch das Verhältnis zu den anderen. Umfassende Veränderungen dieser Art lassen sich auf die spezifischen Macheffekte zurückführen, die vom ethisch Handelnden selbst ausgehen und die Freiheit einer lebenskünstlerischen Stilisierung der eigenen Existenz voraussetzen. Wo die Macht der Selbsttransformation zur Entfaltung kommt, ist bereits die Freiheit der Zuwendung zu sich selbst im Spiel.

Doch setzten die asketischen Praktiken neben der Freiheit der Selbstsorge ein Zweites voraus, wenn sie gelingen sollen: die periodisch wiederholte Frage „Wer bin ich gerade?“ Die Antwort auf diese Frage soll nicht nur wahrhaftig sein, sondern auch von einem *anderen* formuliert werden, sei dies ein Seelenleiter, ein Freund oder – im politischen Kontext – der Ratgeber eines Fürsten. Die zweite Bedingung des Gelingens asketischer Praktiken ist also der wahrsprechende Akt eines anderen, der einem die Wahrheit ins Gesicht sagt. Diese Art der Rede ist

26 Foucault 1982, S. 287. Hervorh. v. Verf.

27 Foucault 1984a, S. 876.

28 „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“ *Ibid.*, S. 879.

direkt und schroff, sie wird durch keine pädagogischen Umformulierungen schmackhaft gemacht und durch keine wissenschaftliche Neutralität abgemildert. Allein von ihrem Gegenstand und ihrem Modus her eignet ihr das Vermögen, den Angesprochenen zu überrumpeln.

Diese Art der Rede, die in der antiken Welt verbreitet und in ihrer Eigenart bekannt war, hat Foucault in seinen letzten Arbeiten unter dem Titel *parrhesia* analysiert. Die parrhesiastische Rede ist die freimütige, von einer intensiven Freiheitshaltung durchdrungene Rede, deren Quelle der Freiheitsspielraum einer machtartigen Situation ist und deren Kraft der eigentümlichen Gewalt einer ausgesprochenen Wahrheit entspringt. Eine solche Rede lässt deshalb die erlernbaren Taktiken der Rhetorik weit hinter sich und besitzt das Potential, ein Machtverhältnis grundlegend zu verändern. Die parrhesiastische Freiheit besteht darin, nichts zurückzuhalten, rückhaltlos *alles* zu sagen: all das, was den Empfänger solcher Rede in seinem Wesen ausmacht.<sup>29</sup> Unerlässlich für ihre Ausübung ist deshalb der *Mut*, der auch der philosophischen Rede einen parrhesiastischen Modus verleiht und sie darin von der wissenschaftlichen Rede unterscheidet. Denn:

„Der Parrhesiast offenbart seinem Gesprächspartner nicht, was der Fall ist. Er enthüllt ihm oder hilft ihm zu erkennen, was er selbst ist.“<sup>30</sup>

Das hat zwei wesentliche Konsequenzen. Erstens, dass die parrhesiastische Rede die Wahrheit ihres Empfängers sichtbar macht und ihn dadurch in eine Art Selbsttransformationskrise stürzt, die sich jederzeit in Gewalt entladen kann. Denn das Aussprechen der Wahrheit soll dem Angesprochenen zur Überprüfung und Transformation seines Selbstverhältnisses verhelfen. Zweitens aber hat die parrhesiastische Rede Konsequenzen für die physische Existenz des Parrhesiasten selbst. Denn: Wenn sein Gegenüber ein Tyrann ist, der kein Interesse an einer Selbsttransformation hat, dann kann die freimütige Rede den Parrhesiasten Kopf und Kragen kosten. Als Platon dem Tyrannen Dionysios gegenübertritt und von seiner *parrhesiastischen* Freiheit Gebrauch macht, antwortet dieser mit einem Mordversuch.<sup>31</sup> „Es handelt sich also um die Wahrheit mit dem Risiko der Gewalterfahrung.“<sup>32</sup> Dieses Risiko ist aber nur deshalb gegeben, weil sich der Parrhesiast auf unmissverständliche Weise mit seiner Rede identifiziert:

„Der Parrhesiast gibt seine Meinung kund, er sagt, was er denkt, er unterzeichnet gewissermaßen selbst die Wahrheit, die er ausspricht, er bindet sich an diese Wahrheit und verpflichtet sich folglich auf sie und durch sie.“<sup>33</sup>

Mit der Freiheit verbindet sich also ein spezifischer Mut. Aus dem Mut geht der Akt der parrhesiastischen Rede hervor, die wiederum ihr eigenes Fundament – die Beziehung zwischen dem Parrhesiasten und seinem Gegenüber – zu erschüttern

29 Foucault 1983/1984, S. 24.

30 *Ibid.*, S. 37.

31 Foucault 1982/1983, S. 81.

32 Foucault 1983/1984, S. 27.

33 *Ibid.*, S. 26.

und die körperliche Existenz des Sprechenden zu gefährden vermag. Damit birgt die parrhesiastische Freiheit das Potential einer doppelten Überschreitung in sich: erstens, dass die Grenze des Erlaubten verletzt wird, zweitens aber, dass damit auch die Grenze zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Körper überschritten wird, sofern eine bloße Rede, eine bloße Zusammenreihung aus Wörtern, tödliche Konsequenzen für einen Körper haben kann. Die eigentümliche Kraft der parrhesiastischen Rede besteht also darin, dass der Parrhesiast sein Leben riskiert, dass der Vollzug seiner eigenen Selbsttransformation zur Auslöschung seines Lebens führen kann.

In seiner Binswanger-Einleitung hat Foucault die Freiheit auf der Ebene der menschlichen Existenz dargestellt. In „Die Ordnung der Dinge“ hat er die Freiheit auf der Ebene der Seinsweise der Wörter freigelegt. In seiner Analyse der parrhesiastischen Freiheit treten diese beiden Ebenen auf eine bestimmte Weise in Verbindung. Darin, dass die parrhesiastische Rede die Existenz des Parrhesiasten gefährdet, tritt eine dramatische Verbindungslinie zwischen der Ebene des Diskurses und der Ebene der Existenz des Sprechenden in Erscheinung. Das geschieht im Vollzug der parrhesiastischen Freiheit.

#### 4. DIE PLURALITÄT DER FREIHEITEN

Das ontologische Drama, das Foucaults Werk *Szene für Szene* vor unseren Augen aufrollt, lässt zuweilen den Eindruck entstehen, dass Freiheit und Macht zwei getrennte und gegnerische Instanzen sind, die sich auf der Bühne der Geschichte begegnen, und dass dabei mal die Macht, mal die Freiheit die Oberhand behält. Doch modifiziert Foucault ein derart einseitiges Bild, indem er die *agonistische* Gegenseitigkeit von Freiheit und Macht betont, sowie, darüber hinaus, ihre Untrennbarkeit:

„Machbeziehung und Widerspenstigkeit der Freiheit lassen sich ... nicht voneinander trennen. [...] Den Kern der Machtbeziehung, der sie immer wieder ‚provoziert‘, bildet die Relativität des Wollens und die Intransitivität der Freiheit. Statt von einem wesenhaften ‚Antagonismus‘ sollten wir hier besser von einem ‚Agonismus‘ sprechen – einem Verhältnis, das durch gegenseitiges Antreiben und Kampf geprägt ist und weniger durch einen Gegensatz, in dem beide Seiten einander blockieren, als durch ein permanentes Provozieren.“<sup>34</sup>

Gerade den Ausdrücken „Relativität des Wollens“ und „Intransitivität der Freiheit“ kann man entnehmen, dass Freiheit und Macht keine getrennten Instanzen, sondern zwei inhärente und konkurrierende Tendenzen jeder einzelnen Kraft oder Handlung sind. Denn das Wollen ist stets mit der Freiheit seiner tendenziellen Erfüllung assoziiert. Sobald aber ein Wollen auf ein anderes Wollen trifft und davon *relativiert* wird, wird die Freiheit des Wollens zwar nicht ausgelöscht, aber *als Tendenz* modifiziert. Darin offenbart sich sowohl die „Intransitivität“ der Freiheit als auch der Machteffekt, der darin besteht, dass eine Handlung durch eine

34 Foucault 1982, S. 287 f. d

andere, ein Wollen durch ein anderes verändert wird. In diesem Sinne erscheinen Begriffspaare wie *Wahnsinn* und *Vernunft*, *Krankheit* und *Gesundheit*, *Abweichung* und *Norm*, die *Lüste* und die *Selbstsorge* als die Namen wetteifernder Tendenzen, die nicht nur jedem Individuum, sondern jeder einzelnen Kraft bzw. Handlung eingebaut sind.<sup>35</sup>

Demnach könnte man die Freiheit als die zur Erfüllung drängende Tendenz jeder einzelnen Handlung konzipieren. Sobald aber eine Freiheit auf eine *andere* stößt oder reflexiv umgebrochen wird, ergeben sich Machteffekte, das heißt: tendenzielle Veränderungen von Richtung, Intensität und Gegenstand einer Handlung durch eine andere. Im Falle der asketischen Praktiken handelt es sich um Machteffekte, die aus dem reflexiven Umbruch einzelner Handlungen hervorgehen. In anderen Worten setzen Machteffekte eine *Pluralität der Freiheiten*<sup>36</sup> voraus, da sie nur dann auftreten können, wenn Freiheiten aufeinander stoßen oder sich asketisch verdoppeln, indem sie ‚sich auf sich selbst zurückwenden‘.

So erscheint die Machtausübung als

„ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten ... in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. Sie bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert Handlungsmöglichkeiten oder schränkt sie ein, sie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen, und im Grenzfall erzwingt oder verhindert sie Handlungen, aber stets richtet sie sich auf handelnde Subjekte, insofern sie handeln oder handeln können.“<sup>37</sup>

Die Pluralität der Freiheiten ist also in eine Pluralität freier Handlungen eingebettet. Solche Pluralitäten sind dynamische Konstellationen, die jederzeit von jeder einzelnen Handlung verändert werden können und werden. Dabei kann auch der Fall eintreten, dass von zwei Handlungen die eine die andere bremst. Das entspräche dem Bild eines repressiven Machteffekts, der zwar vorkommt, aber weder als die einzige noch als die essentielle Form der Machtausübung. Denn es kann ebenso der Fall eintreten, dass von zwei Handlungen die eine die andere verstärkt, was ihre Richtung, ihre Intensität oder ihren Gegenstand angeht. So kann etwa das

35 Hielte man sich an Heideggers Postulat, die ontologischen Bereiche des Vorhandenen und des Daseins auseinander zu halten, so müsste man hier anstelle von *Kraft* den Ausdruck *Handlung* (*aktion*) bevorzugen. Damit würde man allerdings die prinzipielle Unterscheidung zwischen den Natur- und Menschenwissenschaften auf einer terminologischen Ebene reproduzieren, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* bekanntlich probematisiert hat. Aus diesem Grunde können die Ausdrücke *Kraft* und *Handlung* – bedingt durch die archäo-genealogisch motivierte Nichtanerkennung solcher Unterscheidung – abwechselnd und unterschiedslos in Foucaults Diskurs Eingang finden, ebenso wie die Termini *Mikrophysik* oder *Analytik* der Macht. Allerdings hat der Ausdruck *Handlung* gewisse didaktische Vorteile, wenn es darum geht, eine nominalistische und dezentrale Machtauffassung zu betonen. Aus diesem Grund bevorzuge ich im Folgenden den Terminus *Handlung*.

36 Mit diesem Ausdruck fasse ich die zwei allgemeinen Bedingungen der Machtausübung zusammen, die Foucault unter den Titeln „Relativität des Wollens“ und „Intransitivität der Freiheit“ aufzählt. Siehe Zitat oben. (Anm. 34).

37 Foucault 1982, S. 286.

kundige Zuhören eines Psychoanalytikers die bereits vorhandene Tendenz des Klienten, über die Sexualität zu sprechen, steigern.

Jeder Schritt der Entfaltung der Freiheit einer freien Handlung bewirkt Veränderungen in einer Konstellation aus Freiheiten. Jede Veränderung einer Konstellation der Freiheiten freier Handlungen ist aber Ausdruck einer Machtausübung. In diesem Sinne kann man behaupten, *dass jeder Schritt der Entfaltung der Freiheit Machteffekte zeitigt*. Deshalb kennzeichnet Foucault die Machtausübung als ein „auf Handeln gerichtetes Handeln.“<sup>38</sup> Das hat zur Konsequenz, dass die Machtausübung nicht als das einsame Privileg der Mächtigen anzusehen ist, was einer verbreiteten Auffassung entspricht. Vielmehr geht sie von jeder einzelnen Handlung aus, sofern sie auf eine andere Handlung trifft.

Von daher versteht es sich, dass die Machtausübung nur funktionieren kann, sofern die prinzipielle Freiheitsdimension jeder einzelnen Handlung gegeben ist, das heißt: sofern jede einzelne Handlung in einer Pluralität der Handlungen *als Handlung* fortwirkt und fortwirken *kann*. Deshalb betont Foucault, dass in der Freiheit die Voraussetzung der Machtausübung gegeben ist: *Wo Macht ist, ist auch Freiheit*. Denn, sollte mal die Dynamik einer Konstellation freier Handlungen dazu führen, dass eine einzige Handlung frei bleibt und alle anderen auf einen Nullzustand der Freiheit reduziert sind, dann ergeben sich daraus zwei eng verknüpfte Konsequenzen: (1) Im Nullzustand der Freiheit ist eine ‚Handlung‘ keine mehr; (2) wenn es nur noch eine einzige Handlung gibt, dann gibt es auch keine Machtausübung mehr. Denn ohne eine Pluralität der Freiheiten, der ‚freien‘ Handlungen, der Handlungen *als solcher*, gäbe es keine Möglichkeit der Machtausübung.

Einen solchen Extremzustand möglicher Macht- und Freiheitskonstellationen, in dem eine einzige Handlung das Freiheitsmonopol besitzt und alle anderen Handlungen aufhören, Handlungen zu sein, nennt Foucault *Herrschaft (domination)*, die kategorial von der Macht abzusetzen ist. Denn die Macht besteht in dynamischen *Beziehungen*, die Herrschaft dagegen in einem starren *Zustand*:

„Die Analysen, die ich durchzuführen versuche, zielen im Wesentlichen auf Machtbeziehungen (*relations de pouvoir*). Darunter verstehe ich etwas anderes als Herrschaftszustände (*états de domination*). Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern – durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen –, dann steht man vor etwas, das man als einen Herrschaftszustand (*état de domination*) bezeichnen kann.“<sup>39</sup>

Im Zustand der Herrschaft gibt es keinen Raum mehr für Strategien der Veränderung. Da bedarf es erst mal des Gewaltakts der Befreiung, um wieder Raum zu schaffen für die komplexeren Spiele der Macht und der Freiheit, genauer, für die Machteffekte, die von Praktiken der Freiheit bedingt sind:

38 Ibid.

39 Foucault 1984a, S. 877 f. (Übers. mod.)

„Gewiss existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit nicht oder nur einseitig oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt. Deshalb ... [ist] die Befreiung manchmal die politische oder historische Bedingung für eine Praxis der Freiheit [...] Die Befreiung eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt.“<sup>40</sup>

Dass die Machtausübung die Freiheit voraussetzt, beinhaltet allerdings, dass die ‚Macht‘ keine Substanz und die Genealogie keine Metaphysik der Macht sein kann. Vielmehr manifestiert sich die Macht als die *Effekte aufeinander treffender Handlungen*: als die sich aus dem Zusammenspiel der Handlungen ergebenden Möglichkeiten der Veränderung von Handlungen.

Wirken nun zwei Handlungen aufeinander, um sich gegenseitig zu verändern, so geht es, wie gesagt, nicht immer um frontale Zusammenstöße oder Antagonismen, in deren Vollzug eine der beiden Handlungen abgebremst und tendenziell in ihrer Möglichkeit ausgelöscht wird. Das wäre der Sonderfall *reaktiver* Kräfteverhältnisse, die in Nietzsches „Genealogie der Moral“ erläutert werden.<sup>41</sup> Eher handelt es sich um ein Spiel und Agon ‚vornehmer‘ oder *aktiver*, das heißt, *freier* Kräfte, die einander zu reizen, zu übertreffen, zu übersteigen und zu überschreiten suchen, während sich ihre Verhältnisse und damit auch ihre Freiheitsspielräume stets und auf unabsehbare Weise verschieben. Aus den Gesamtkonstellationen der Handlungen, die auf andere Handlungen treffen, ergeben sich Einschränkungen, Ausrichtungen und strategische Dispositionen im Allgemeinen, die als konstitutive Tendenzen der einzelnen Handlungen erscheinen und von Foucault *Dispositive* genannt werden.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass Foucaults Arbeiten eine doppelte Analytik enthalten: eine *Analytik der Macht* und eine *Analytik der Freiheit*. Das ergibt sich daher, dass *Macht* und *Freiheit* zusammen eine den einzelnen Kräften eingebaute Doppeltendenz darstellen, die erst unter der Bedingung einer *Pluralität der Freiheitskräfte* in unterscheidbare Akzente auseinander tritt. Mal überwiegt die Tendenz der ‚Selbstentfaltung‘ einer Freiheitskraft. Das tritt dann als Praxis der Freiheit in Erscheinung. Mal überwiegt die Tendenz, auf andere Kräfte und Freiheiten verändernd einzuwirken. Das tritt dann als Machtausübung in Erscheinung.

In diesem Sinne ist in den verschiedenen Arbeiten Foucaults eine unterschiedliche Gewichtung beider Analytiken zu verzeichnen. In der Binswanger-Einleitung steht eine Ontologie der Freiheit im Vordergrund. Die Macht meldet sich lediglich in dysfunktionalen Situationen, wenn die Freiheit auf ihren ontologischen Bahnen ins Stocken kommt. In „Wahnsinn und Gesellschaft“ ist der Wahnsinn mit seiner Freiheit nicht etwa nur das passive Objekt und Gegenstück einer Vernunft, die ihn zu beherrschen sucht. Vielmehr entsteht die Machtsituation durch den *pluralisierenden Akt* der Grenzziehung, die erst den Wahnsinn und die Vernunft als Zwillingskräfte, die einander provozieren und vorantreiben, in

40 Ibid. S. 878.

41 „Erste Abhandlung: ‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“, in: *Nietzsche* 1887.

Erscheinung treten lässt. Immer wieder bricht der Wahnsinn als ungelöstes Problem aus, immer wieder entwickelt die Vernunft Strategien der Abgrenzung oder auch der Heilung. In „Die Ordnung der Dinge“ halten sich die *Freiheit der Kritik* – Kritik der Ähnlichkeit bei Descartes, Kritik der Repräsentation bei Kant – und die *Macht der jeweiligen Episteme* die Waage.<sup>42</sup> In „Archäologie des Wissens“ steht die Freiheit der Aussageereignisse im Vordergrund: Ihre serielle Einbindung in formationelle Einheiten kann die Freiheit ihres Ereignischarakters nicht auslöschen. So erscheint die diskursive Formation als ein Ausdruck diskursiver Macht, während die traditionellen Einheiten wie Autor, Wissenschaft, Disziplin eher an diskursive Herrschaftsformen denken lassen, sofern sie den Ereignischarakter einzelner Aussagen aufzuheben trachten. In „Überwachen und Strafen“ drängt die Analytik der Macht derart in den Vordergrund, dass der Eindruck einer panpolitischen Herrschaftswelt ohne die Möglichkeit und die Freiheit des Widerstands entstehen kann, so dass Foucault noch nachträglich betonen muss, dass es Macht ohne die Freiheit des Widerstands nicht gibt:

„Denn wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit findet, gibt es keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht ohne möglichen Umschwung.“<sup>43</sup>

Die Notwendigkeit des Widerstands ist an eine irreduzible Pluralität der Freiheit gebunden, die, wie wir gesehen haben, als die Voraussetzung von Machtausübung zu bestimmen ist. Anders formuliert: Die Notwendigkeit des Widerstands – die Tatsache, dass es Macht ohne Widerstand nicht geben kann – geht daraus hervor, dass die Freiheit als ein ontologisches ‚Prinzip‘ der Machtausübung funktioniert.

## 5. KRITIK UND PROBLEMATISIERUNG

Der Widerstand offenbart sich aber nicht nur in explizit politischen Handlungen, sondern bereits in den elementarsten Regungen der Kritik. In einem 1978 vor der *Société française de philosophie* gehaltenen Vortrag definierte Foucault die Kritik als die Kunst, „nicht *dermaßen* regiert zu werden“<sup>44</sup>: „nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren ... von de-

42 Unter *Episteme* ist eine Disposition oder Tendenz des Denkens zu verstehen, die für ein bestimmtes Wissensgebiet und eine bestimmte Wissensperiode spezifisch ist. In „Die Ordnung der Dinge“ wird gezeigt, wie Wissenskrisen in die Prozesse der Konstitution neuer Epistemen eingehen. Die Kritik an einem Wissenssystem – genauer: die *Freiheit der Kritik* – ist konstitutiv für die epistemische Macht des bevorstehenden neuen Wissenssystems. Konkret heißt das etwa, dass die Kritik an der Ähnlichkeit zum konstitutiven Moment der neuen Wissensfigur der Repräsentation wird, wie Foucault dies anhand einer Lektüre der „Regulae“ von Descartes zeigt. Siehe Foucault 1966, S. 82–91. Siehe auch „Das Medium des Vergleichs in den Regulae von Descartes“ in: Mazumdar 2008, Kap. 4.

43 Foucault 1982, S. 292.

44 Foucault 1978, S. 12. Hervorh. v. Verf.

nen da“<sup>45</sup>. Kritik in diesem Sinne ist nicht nur eine realisierte oder realisierbare Kunst der Anfechtung bestehender Machtverhältnisse, sondern eine *Haltung*, die mit der explosionsartigen Vermehrung der Techniken und Formen der Regierung menschlichen Verhaltens im späten 15. Jahrhundert aufkommt. Sie erscheint als eine den Regierungskünsten zuzuordnende Zwillingskraft, die der Situation der gouvernementalen Machtausübung eingebaut ist und aus der gleichen prinzipiellen Freiheit hervorgeht, die auch von dieser Art der Machtausübung vorausgesetzt wird.

Dieses regierungskritische Ethos erreicht ein augenfälliges Maß einmal in der Bewegung der Reformation zu Beginn des 16. Jahrhunderts und das andere Mal, zwei Jahrhunderte später, im Diskurs der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Im Sinne einer solchen Haltung bringt Kant die Aufklärung mit dem Mut in Verbindung, der darin besteht, dass man sich seines eigenen Verstandes bedient: *ohne fremde Leitung* und ohne von außen regiert zu werden.<sup>46</sup> Und wenn Kritik im kantischen Sinne als das Verfahren erscheint, die Grenzen des eigenen Erkenntnisvermögens zu erkennen, dann geht es weiterhin um Aufklärung. Denn: Indem man, gestützt durch transzendentalphilosophisches Wissen, sich an die Grenzen der eigenen Erkenntnis hält, befolgt man die grenzgebenden Regeln nicht nur, weil man *gehört*, sondern vor allem aus *Einsicht*. Damit kommt es in diesem Kritikverständnis zu einer spezifisch kantischen Verbindung aus Gehorsam und Autonomie. Deshalb erklärt Foucault die kantische Kritik zu einem „Prolegomenon zu jeder gegenwärtigen und künftigen *Aufklärung*“.<sup>47</sup> Kritik und Aufklärung sind Freiheitskräfte, die sich nicht nur im politischen Widerstand, sondern im gleichen Maße auch in der theoretischen Kritik realisieren lassen. Das Entscheidende daran ist, dass es bei einer so verstandenen Kritik nicht um einen frontalen Gegensatz und eine gegenseitige Blockade gehen kann, im Stil etwa der konträren Behauptung: „... wir wollen rein gar nicht regiert werden!“<sup>48</sup>, sondern um ein *agonales* Verhältnis zwischen der Regierungsmacht und dem kritischen Widerstand, der die Machtverhältnisse problematisiert und herausfordert und im Prinzip nur sagt: „Nicht, dass wir gar keine Grenzen einhalten wollen. Vielmehr wollen wir nur die einhalten, die wir auch selbst einsehen! Und sollten diese Grenzen genau diejenigen sein, die von einer aufgeklärten Instanz festgelegt wurden, dann umso besser!“

Der Agonismus der Kräfte ist ein Motiv, das bei Foucault regelmäßig und bereits in den sechziger Jahren vorkommt, etwa in „Vorrede zur Überschreitung“, wo er die Figur der *nicht positiven Affirmation* als Chiffre der Überschreitung einführt.<sup>49</sup> Dabei bezieht er sich auf eine kleine vorkritische Schrift Kants aus dem

45 *Ibid.*, S. 11 f.

46 Kant 1783, S. 51.

47 Foucault 1978, S. 18.

48 *Ibid.*, S. 11.

49 Foucault 1963, S. 38. Ich beziehe mich hier bewusst nicht auf die neuere Übersetzung in Foucaults „Schriften“ [Foucault 1963a], sondern ausschließlich auf die ältere von Walter Seitter, in der Latinismen wie „Affirmation“, „Definition“, „Kontestation“ – um die wichtigs-