

Giovanni Pirari

Kritik und Selbstsubjektivierung

Kritik, Subjekt und Perspektive der
Selbstbestimmung in Foucaults Spätwerk



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3065>

Giovanni Pirari

Kritik und Selbstsubjektivierung

Kritik, Subjekt und Perspektive der
Selbstbestimmung in Foucaults Spätwerk

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3065-5

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
D-10243 Berlin
Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Kritik und <i>ethos</i>	6
Das Projekt einer kritischen Genealogie.....	13
Subjekt und Subjektivierung.....	26
Normativität und Selbsterfindung.....	34
Veränderbares Subjekt und Subjekt der Selbstveränderung.....	38
Das ethopoietische Wissen.....	46
Schlusswort.....	54
Bibliographie.....	60

Einleitung

Diese Schrift entwickelt sich von zwei Behauptungen Foucaults her, mit denen er die Kritik und die kritische Haltung definiert: In einem Vortrag, den er im Jahre 1978 vor der *Société française de philosophie* hielt und der unter dem Titel *Was ist Kritik?* veröffentlicht wurde, definiert der französische Denker die kritische Haltung als eine *Tugend* sowie als eine *Funktion*.

Diese Aussagen erwecken die Fragen, welcher Zusammenhang für Foucault zwischen der kritischen Haltung und der Moralsphäre bestehe und was für Foucault die Funktion der Kritik sei. Eine klare Antwort zu diesen Fragen zu finden ist für das Verständnis von Foucaults Werk sehr wichtig, weil der Autor in diesem Vortrag deutlich zu verstehen gibt, dass er die eigenen archäologischen und genealogischen Schriften als eine Kritikform auffasst. Zu verstehen, in welchem Sinne für Foucault die kritische Haltung eine Tugend ist und was die Funktion der Kritik ist, ist also relevant um die Absichten von Foucaults Werk und seine eventuellen ethischen Implikationen zu verstehen.

Ein kurzer Text, der Artikel *Was ist Aufklärung?*, den Foucault sechs Jahre später veröffentlicht hat, ist für die Beantwortung dieser Fragen hilfreich. Hierin drückt sich Foucault in Bezug auf die Kritik mit ähnlichen Worten wie in seinem Vortrag von 1978 aus und behauptet, dass die moderne Haltung das »philosophische *ethos*«¹ der Aufklärung teile, welches er als »permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins«² definiert. Eine kritische Haltung wird hier als eine Form des *ethos*, als ein philosophisches *ethos* bezeichnet und als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins festgelegt. Durch diese Aussagen wird es möglich die Fragen zu beantworten, die Foucaults Kritikdefinition aus *Was ist Kritik?* erweckt hat: Die Funktion der Kritik besteht für Foucault darin, ein Subjekt dazu zu bringen, das Verhältnis, das es mit sich selbst unterhält, in Frage zu stellen, und diese kritische Haltung, die ein Subjekt gegenüber seiner eigenen Subjektivität annimmt, bildet eine Form von *ethos*, ganz im Sinne Foucaults Definition der Ethik, als der »Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat«. Diese Antwort zu den Anfangsfragen über die Funktion der Kritik und deren ethischen

¹ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 182.

² Ebd.

Implikationen, leitet uns zu dem Thema, dass die eigene Arbeit Foucaults betrifft und vom Titel dieser Schrift, *Kritik und Selbstsubjektivierung*, definiert wird.

Das Wort »Selbstsubjektivierung« führt uns zu Foucaults Subjekttheorie. Der Begriff »Selbstsubjektivierung« ist auf der Basis von »Subjektivierung« gebildet, einem Grundbegriff von Foucaults Denken, dessen Verständnis meines Erachtens eine Voraussetzung ist, um die Funktion der genealogischen Kritik und ihre ethischen Implikationen zu verstehen. Für den französischen Denker ist das Subjekt eine historische Realität, die er auch »Subjektivität« nennt und als das Selbstverständnis und Selbstverhältnis, in dem ein Selbstbewusstsein sich organisiert, definiert. Diese Subjektivität ist historisch, was in Foucaults Denken auch heißt, dass sie kontingent und veränderbar ist. Sie bildet eine Realität, die sich historisch konstituiert hat, und die als solche verändert werden kann. Der Prozess, in dem diese Subjektivität sich konstituiert, nennt Foucault »Subjektivierung«:

»Ich werde Subjektivierung den Prozeß nennen, durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist«³

In Foucaults Denken befindet sich das Subjekt kontinuierlich in einem Subjektivierungsprozess, d. h. es ist nie als ein abgeschlossenes Ganzes gegeben und kann deshalb immer verändert und geformt werden. Weil dieser Prozess nie abgeschlossen ist, kann die Organisierung des Bewusstseins eines Subjektes durch die Internalisierung der sozialen und diskursiven Praxen, denen es ausgesetzt ist, beeinflusst werden. In diesem Fall finden in derselben Subjektivierung zugleich die Subjektwerdung und die Unterwerfung des Subjektes statt. Das Wort »Subjektivierung« bezeichnet bei Foucault nämlich oft den Prozess der Subjektwerdung und zugleich den Prozeß des Unterworfenwerdens durch die fremdbestimmte Organisierung des eigenen Selbstbewusstseins. Diese doppelte Bedeutung des Wortes »Subjektivierung« spiegelt die doppelte Bedeutung des

³ Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in Foucault (2007), S. 251.

französischen Wortes »sujet« wieder, das sowohl »Subjekt« wie auch »Untertan« bedeuten kann.⁴

Die Unabgeschlossenheit der Subjektivierung aber, wenn sie einerseits die Fremdbestimmtheit des Subjekts ermöglicht, ermöglicht sie andererseits auch, dass ein Subjekt sich in Frage stellt und einen Selbstbestimmungsprozess unternimmt. Dieser Prozess der Selbstbestimmung ist das, was ich »Selbstsubjektivierung« nenne, indem ich ein Wort benutze, das Foucault in der Vorlesung am Collège de France des 10. Februar 1982 zur Bezeichnung der Konversion in der hellenistischen und römischen Kultur anwendet⁵. Foucaults Subjektbegriff beschreibt also die Subjektivität wie eine historische Realität, die zugleich von Machtwirkungen und diskursiven Praktiken konstituiert wird, aber sieht für ein Subjekt auch die Möglichkeit vor, sich der Fremdbestimmtheit des eigenen Selbstverhältnisses bewusst zu werden und einen Prozess der Selbstveränderung und Selbstbestimmung zu initiieren.

Der Zusammenhang zwischen Kritik und Selbstsubjektivierung, worauf der Titel dieser Schrift sich bezieht, besteht in Folgendem: Die Kritik hat die Funktion, in ihrem Publikum eine kritische Distanznahme gegenüber sich selber zu produzieren, indem sie die Prägung ihres jeweiligen Selbst durch einen kontingenten Macht/Wissen-Komplex aufweist. Auf dieses Ergebnis zielt in Foucaults Werk die genealogische Geschichtsschreibung, dadurch, dass sie ihrem Publikum zeigt, wie die Zwangswirkungen der Macht in die Subjektivität eindringen können und wie gewisse Grenzen des Denkens und des Seins zugleich fremdbestimmt und kontingent sind, und sie zielt zudem darauf, in ihrem Publikum den Wunsch zu erwecken, sich selbst zu verändern und einen Selbstbestimmungsprozess zu initiieren. Die kritischen Ziele der Genealogie werden dann in Foucaults Werk von Überlegungen ergänzt, die meistens in Interviews oder Artikeln seiner letzten Lebensjahre erschienen, wo der Autor die Möglichkeit für ein Subjekt darlegt, seine eigene Seinsweise selbst zu gestalten und sich selbst autonom zu erfinden.

⁴ Das französische Wort »sujet« kann auf Deutsch sowohl »Subjekt« wie »Untertan« oder »unterworfen« bedeuten: Vgl. »sujet, sujette« in: *Le Grand Robert de la langue française*, Band 6, S. 817ff: »lat. subjectus, de sujicere 'mettre sous'; de sub-, et jacere. [...] I Personne soumise à une autorité souveraine [...] IVa Être individuel, personne considérée comme le support d'une action, d'une influence [...] Personne qui possède telle ou telle qualité [...] Qui se conduit bien [...] Qui se conduit mal«.

⁵ Foucault (2004), S. 270: »Die Konversion ist ein langer und fortgesetzter Prozeß, den ich nicht eine Transsubjektivierung, sondern eine Selbstsubjektivierung [auto-subjektivation] nennen würde«.

Diese Betrachtungen über Foucaults Denken, über seinen Kritikbegriff, über die Art der von ihm durchgeführten Kritik, die Genealogie und die Selbsterfindungsperspektiven, die er in seinem Spätwerk dargelegt hat, bilden das Thema dieser Schrift und zielen darauf, deren Hauptthese zu beweisen. Die These nämlich, dass Foucaults Werk darauf zielt, eine Auswirkung auf das Selbstverständnis seines potentiellen Publikums zu haben. Es verfolgt zwei Ziele, nämlich die soziale und diskursive Ordnung in Frage zu stellen, in der ihr Leser sich gebildet hat, und diesem die Möglichkeit zu zeigen, anders zu werden, als er bisher gewesen ist.

Diese Absichten werden in der vorliegenden Schrift auf folgende Weise verfolgt: Im ersten Paragraphen, *Kritik und ethos*, wird eine Antwort auf die Fragen gegeben, die Foucaults Kritikdefinition erweckt hat. Aus der Analyse von Foucaults Kritikbegriff werden einige Betrachtungen über Foucaults eigenes Kritikprojekt entwickelt, die ich im Paragraph *Das Projekt einer kritischen Genealogie* darlege, wo die Argumente, die die Hauptthese dieser Schrift stützen und die in synthetischer Form schon im ersten Paragraphen dargestellt sind, weiter entwickelt werden und mit Foucaults Werk, besonders mit seiner Schrift *Überwachen und Strafen*, konfrontiert werden. Diesen ersten zwei Paragraphen, denen ich sozusagen die Erklärung und die Rechtfertigung des Titels und die Darstellung der Grundargumente zur Untermauerung meiner Hauptthese anvertraue, folgen vier Paragraphen, in denen ich Vertiefungen und kritische Betrachtungen darlege, die die subjekttheoretischen Grundlagen von Foucaults kritischem Projekt problematisieren, darüberhinaus Bemerkungen über den Wert vom Selbsterfindungsbegriff für ein Projekt nicht-normativer Selbstsubjektivierung darbieten, und den pragmatischen und ethopoietischen Wert von Foucaults Philosophie festlegen.

Um zu meiner Interpretation von Foucaults Kritikbegriff zu gelangen und um meine These zu untermauern, habe ich fast ausschließlich Foucaults Primärliteratur benutzt, und habe nicht nur seine Haupttexte herangezogen, sondern oft auch seine kurzen Schriften und Interviews, die nach seinem Tod veröffentlicht wurden. Ich habe dazu Foucaults philosophischen Diskurs mit seinen Studien über die Lehre der griechischen und römischen Antike verglichen, besonders mit seinen Betrachtungen über die Selbstsorge bei den Stoikern.

Einige Studien über Foucault sind für mich aber hilfreich gewesen, besonders die Schriften von Martin Saar und Judith Butler. Von allen Texten über Foucault, die ich gelesen habe, liegt Saars Buch *Genealogie als Kritik* dem Thema der vorliegenden Arbeit am nächsten. Es ist mir eine reichhaltige Quelle von Anregungen und Bestätigungen gewesen, und es hat mir geholfen, mir ein abstraktes und allgemeines Bild des genealogischen Kritikverfahrens zu verschaffen. Meine Schrift entwickelt sich aber unabhängig von Saars Buch. Sein Text ist eine Studie über die formalen Eigenschaften und über die kritischen Ziele der Genealogie im Allgemeinen und stützt sich, um seine Thesen zu untermauern, auf einen Vergleich zwischen Nietzsches genealogischem Werk und dem Foucaults.

Meine Arbeit konzentriert sich dagegen auf Foucault, insbesondere auf das Werk aus den letzten Lebensjahren, wo die Themen der befreienden Funktion des Denkens, der Arbeit an sich und der Selbstbestimmung eine entwickelte Form annehmen.

Einige Bemerkungen Judith Butlers haben mir geholfen zu verstehen, wie sich, aus Foucaults Sicht, eine Subjektivität innerhalb eines Subjektivierungsprozesses konstituieren kann. Es ist Butlers Verdienst, die Abhängigkeit der Subjektivität von der Wiederholung und folglich ihr Unabgeschlossen-Sein herausgestellt zu haben. Ich finde diese Idee sehr wichtig, weil sie Foucaults Theorie weniger abstrakt macht und es ermöglicht, konkreter zu denken, wie sich eine Subjektivität in einem Prozess konstituieren kann, im Sinne einer subjektivierenden Unterwerfung - wenn sie von Praxen eingepreßt wird, die nicht vom Subjekt selber bestimmt wurden - oder im Sinne einer Selbstsubjektivierung - wenn das Subjekt sich für die Selbstbestimmung der eigenen Subjektwerdung einsetzt.

Kritik und *ethos*

In einem Vortrag, den er 1978 vor der *Société française de philosophie* hielt, setzt Foucault seine eigene Arbeit mit Kants Definition von Aufklärung in Verbindung, welche der deutsche Philosoph in einem Artikel gab, der im Dezember 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* als Antwort auf die Frage »Was ist Aufklärung?« veröffentlicht wurde. Kant definiert die Aufklärung hierin als »den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«⁶. Unter »Unmündigkeit« versteht Kant dabei »das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«⁷. Sie ist ein selbstverschuldeter Zustand, weil ihre Ursache nicht im Mangel des menschlichen Verstandes liegt, sondern in dem des Mutes und der Entschlossenheit, autonom zu denken.

Sechs Jahre später nimmt Foucault in *Was ist Aufklärung?*⁸ den Bezug auf Kants Artikel wieder auf und ergänzt die Aussagen, die er im Vortrag von 1978 gemacht hatte, um die Perspektiven, welche die historischen Untersuchungen über die Selbstpraktiken der griechischen und römischen Antike in seinem Denken eröffnet hatten. In *Was ist Aufklärung?* geht Foucault von Kants Aufklärungsdefinition aus, um selbst eine Definition von Modernität als einer *Haltung* zu geben⁹. Durch die Auseinandersetzung mit Baudelaires Begriff des »Dandy« kommt Foucault dahin, die allgemeine Form dieser Haltung festzulegen, die sich mit der Aufklärung nicht aufgrund der Treue zu ihrer Lehre verbindet, sondern deshalb, weil sie ihr »philosophisches *ethos*« teilt, das heißt die Haltung von »permanente[r] Kritik unseres geschichtlichen Seins«¹⁰.

Dadurch, dass der französische Denker die kritische Haltung mit einem *ethos* assoziiert, entwickelt er einen Gedanken aus seinem Vortrag von 1978 fort, in dem er behauptet hatte, dass »es etwas in der Kritik gibt, das sich mit der Tugend verschwägert«, und sprach von der »kritischen Haltung als Tugend im Allgemeinen«¹¹.

⁶ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 20, in Kant (1999).

⁷ Ebd., S. 20.

⁸ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 171-190.

⁹ Ebd., S. 178.

¹⁰ Foucault (1992), S. 182.

¹¹ Foucault (1992), S. 9.

Foucault rechtfertigt dabei nicht auf direkte und klare Weise diese Assoziation der kritischen Haltung mit der moralischen Sphäre, aber in *Was ist Aufklärung?* wurde die Anwendung des Wortes »ethos« zur näheren Bezeichnung der Modernität durch das Miteinbeziehen der Antike erklärt. Unter der »Haltung der Modernität« sollte man, so Foucault, »einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität« verstehen, der infolge einer freien Wahl verwirklicht wird und nicht aus der Haltung eines Momentes besteht, sondern »eine Art und Weise zu denken und zu fühlen [bildet], und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt«¹². Diese Eigenschaften, so setzt der Autor fort, spiegeln »das, was die Griechen ein *ethos* nannten«¹³, wider. In diesem Zusammenhang scheint die Tatsache, dass der kritischen Haltung ein ethischer Wert zugeschrieben wird, nur durch die Feststellung eines historischen Präzedenzfalls bei den alten Griechen gerechtfertigt zu sein, für die eine Haltung, die eine bestimmte Art und Weise zu handeln sowie sich zu verhalten impliziert und die Folge einer freien Wahl ist, sich aber zugleich als eine Aufgabe darstellt, als ein *ethos* zu betrachten ist. Wenn man sich jedoch nicht auf die in diesen zwei Texten enthaltene Argumentation beschränkt, wird es möglich, Foucaults moralische Bewertung der kritischen Haltung mit Bezug auf zwei Begriffe seines späten Werkes zu erklären. Dabei handelt es sich um den Begriff der *Selbstführung* und den Begriff von Kritik als *Funktion*.

Die Thematik der Selbstführung tritt in Foucaults Denken durch die Auseinandersetzung mit den Praktiken der Selbstbeherrschung in der Antike auf und stellt für ihn »die andere Seite der Moralvorschriften« dar, das heißt, »die Art der Beziehung zu sich selbst«, die man immer herstellen muss, auch dann, wenn es darum geht, einem von außen auferlegten Normenkodex zu gehorchen¹⁴. Diese »andere Seite der Moralvorschriften«, die laut Foucault »meistens nicht als solche isoliert werden kann«¹⁵, ist in vielen Kulturen anwesend, zumeist jedoch mit einer Gesamtheit von Regeln verknüpft, die oftmals als das Wesentliche einer Moral erscheinen und die Selbstpraktiken verbergen, welche sie aber voraussetzen. Jede moralische Handlung, so Foucault, beinhaltet ein Verhältnis zu ei-

¹² Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 178.

¹³ Ebd., S. 178.

¹⁴ Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 83; Foucault (1989), S. 36-45.

¹⁵ Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 83.

nem Moralkodex, der – nicht unbedingt in der Form einer systematischen Rede – Individuen oder Gruppen vorgesetzt wird. Jedes Verhalten gegenüber diesem Kodex impliziert jedoch ein Verhältnis zu sich, das, so Foucault, nicht einfach Selbstbewusstsein ist, sondern »Konstitution seiner selber als Moralsubjekt«¹⁶.

Jede Moral enthält also beide Aspekte: den des Verhaltenskodexes und den der Subjektivierungsformen. Diese zwei Aspekte erscheinen nie für sich allein, doch in einigen Kulturen können sie sich in relativ autonomer Weise entwickeln, so dass es Moralen geben kann, die sich eher an den *Nomoi* – dies ist der Kodex, der aus Gesetzen und Bräuchen besteht – orientieren und »zur Ethik orientierte Moralen«¹⁷, wo »die ethische Substanz«¹⁸ weniger auf die Einhaltung eines Kodex als auf die Selbstführung gelegt wird.

In den antiken Selbstpraktiken hat Foucault ein Beispiel für eine moralische Praxis gefunden, wo die Selbstführung das bedeutendste und aktivste Zentrum der Moral bildete, um das herum sich die ethische Problematisierung entwickelte. Es handelt sich hierbei um eine Moral, welche nicht in der Anpassung an einen Normenkodex besteht, der auf die Normalisierung einer Bevölkerung abzielt, sondern sie besteht eher in einer Ethik der Selbststilisierung, einer Art Kunst der Freiheit, auf deren Grundlage Foucault eine eigene Definition von Ethik als »reflektierte Praxis der Freiheit« formuliert, welche sich hauptsächlich in der Beziehung ausdrückt, die man zu sich selbst entwickelt¹⁹.

Aus diesen historischen Untersuchungen zeichnet sich die Figur eines *ethos* ab, bei dem die ethische Substanz in erster Linie weder in der Beachtung eines Kodex noch in der Sorge um den Nächsten liegt: die Sorge um sich ist ethisch vorrangig, ebenso wie für Foucault in jeder moralischen Praxis die Beziehung zu sich selbst ontologisch vorrangig ist²⁰.

Mit diesen Ergebnissen kann man eine klarere Einsicht in Foucaults problematisches Einschließen der kritischen Haltung in die ethische Sphäre gewinnen.

¹⁶ Foucault (1989), S. 40.

¹⁷ Ebd., S. 42.

¹⁸ Zu Foucaults Definition des Begriffs »ethische Substanz« siehe Ebd., S. 37.

¹⁹ Zu Foucaults Definitionen von Ethik siehe Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in Foucault (2007), S. 257: »Denn was ist die Ethik anderes als die Praxis der Freiheit, die reflektierte Praxis der Freiheit? [...] Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt« und Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 83: »Und dann gibt es eine andere Seite der Moralschriften, die zwar meistens nicht als solche isoliert werden kann, aber meines Erachtens sehr wichtig ist: die Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat, der Selbstbezug, den ich Ethik nenne und der bestimmt, wie das Individuum sich als vermeintliches moralisches Subjekt der eigenen Handlungen konstituiert«.

²⁰ Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in Foucault (2007), S. 260f.

Wie wir schon erwähnt haben, nimmt der französische Denker in *Was ist Aufklärung?* das Beispiel Baudelaires auf, mit dem Ziel, die Haltung der Modernität zu charakterisieren. Foucault bietet eine Lektüre von Baudelaires Text *Le peintre de la vie moderne*, die festlegt, wie für den französischen Dichter die Modernität »nicht einfach Form der Beziehung zur Gegenwart [ist]: Sie ist auch der Modus einer Beziehung, die man zu sich selbst herstellen muss«²¹. Für Foucault ist Baudelaires Haltung der Modernität mit einer Arbeit des Subjekts an sich verbunden: »Modern sein heißt nicht, sich selbst zu akzeptieren, so wie man im Fluss der vorübergehenden Momente ist; es heißt, sich selbst zum Gegenstand einer komplexen und strengen Ausarbeitung zu machen«²².

Zentral für die Definition der Modernität ist für Foucault die In-Frage-Stellung dessen, was man ist, die Bereitschaft dazu, sich zu transformieren. Eben darin liegt die Tugend der kritischen Haltung: die permanente Reaktivierung der Kritik unseres geschichtlichen Seins²³.

Für Foucault setzt jedes moralische Verhalten, neben der Anpassung an einen Normenkodex, auch ein Verhältnis zu sich selbst voraus, ein Selbstführungs- und Subjektivierungsverhältnis. Dieses Verhältnis zu sich selbst ist das, was Foucault als das ethische Leben eines Individuums betrachtet:

»Und dann gibt es eine andere Seite der Moralvorschriften, die zwar meistens nicht als solche isoliert werden kann, aber meines Erachtens sehr wichtig ist: die Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat, der Selbstbezug, den ich Ethik nenne und der bestimmt, wie das Individuum sich als vermeintliches moralisches Subjekt der eigenen Handlungen konstituiert«²⁴.

Angesichts einer solchen Definition von Ethik und in Anbetracht von Foucaults Aussagen über die kritische Haltung, ergibt es sich, dass die Kritik für Foucault deshalb zur ethischen Sphäre gehört, weil sie die In-Frage-Stellung unseres Selbst mit sich bringt und dadurch eine ethische Haltung fördert, ganz im Sinne von Foucaults Definition der Ethik: »die Art der Beziehung, die man zu sich selbst hat«.

²¹ Foucault, *Was ist Aufklärung*, in Foucault (2007), S. 181.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 182.

²⁴ Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 83.

Wenn die Berufung auf die Studien über die Selbstführung in der Antike Licht auf Foucaults Auffassung der Ethik und die Assoziation der kritischen Haltung mit der Ethik geworfen hat, so ist es nun noch zu erklären, wie die Kritik die In-Frage-Stellung unseres geschichtlichen Seins bewirkt. Um das zu erklären, ist eine Analyse des oben erwähnten Begriffes von Kritik als *Funktion* hilfreich.

»Die Kritik existiert nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: sie ist eine Funktion«²⁵. Diese Behauptung, welche Foucault in seinem Vortrag vor der *Société française de philosophie* formuliert hat, leitet uns zum Thema der Finalität der Kritik und der Philosophie über, das Foucault an mehreren Stellen seines Spätwerkes behandelt.

In der Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* expliziert er die Motivation seiner Forschung über die Antike und seine Auffassung von philosophischer Aktivität:

»Was ist die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selber? Und wenn sie nicht, statt zu rechtfertigen, was man schon weiß, in der Anstrengung liegt, zu wissen, wie und wieweit es möglich wäre, anders zu denken?«²⁶

Die Neugier, die eigene Denk- und Seinsart dadurch auf die Probe zu stellen, dass man sich mit einem fremden Wissen und Sein konfrontiert, sei, so Foucault »der lebende Körper der Philosophie«²⁷.

In der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* wird die philosophische Tätigkeit mit der »kritischen Arbeit des Denkens an sich selber« gleichgesetzt, außerdem wird das Thema der Selbstausbildung berührt, das wir in Bezug auf Baudelaire bereits erwähnt haben.

In diesem Text schreibt Foucault der Philosophie eine Finalität zu: Durch die kritische Arbeit des Denkens an sich selbst kann sie ein Subjekt dazu bringen, die eigene Denkweise zu verändern.

Diese Finalität der Philosophie hat auch Foucaults Studien über die Sexualität in der Antike motiviert, wie er es selbst in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* darlegt:

²⁵ Foucault (1992), S. 8f.

²⁶ Foucault (1989), S. 15f.

²⁷ Ebd., S. 16.

»Das Motiv, das mich betrieben hat, ist sehr einfach. [...] Es war Neugier – die einzige Art Neugier, die die Mühe lohnt, mit einiger Hartnäckigkeit betrieben zu werden: nicht diejenige, die sich anzueignen sucht, was zu erkennen ist, sondern die, die es gestattet, sich von sich selber zu lösen. [...] Es war eine philosophische Übung: es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken«²⁸

Die Definition von Philosophie, die Foucault in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* gibt, enthält kantische Reminiszenzen: Philosophie ist »die kritische Arbeit des Denkens an sich selber«. Foucault bezieht sich in ähnlicher Weise auf Kants Werk in *Was ist Aufklärung?* und zeigt dabei den Unterschied zwischen seinem Projekt und dem Kants auf. Beide Philosophen zielen auf die Kritik des Denkens durch das Denken selber ab, doch während der deutsche Philosoph eine transzendente Reflexion ausführt, die beabsichtigt, die universalen formalen Strukturen zu identifizieren, innerhalb deren Grenzen das wissenschaftliche Denken sich halten muss, sieht Foucault die Kritik als eine historische Untersuchung an, die, durch die Hervorhebung der kontingenten Bedingungen, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind, die Möglichkeit eröffnet, unsere Seinsweise zu verändern:

»Die Kritik ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie. Doch während die Kant'sche Frage die Frage nach den Grenzen war, auf deren Überschreitung die Erkenntnis verzichten muss, scheint es mir, dass die kritische Frage heute in eine positive Frage verkehrt werden muss: Welcher Anteil an dem als universal, notwendig und obligatorisch Gegebenen ist singular, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet? Es geht alles in allem darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in der Form möglicher Überschreitung umzuwandeln«²⁹

²⁸ Ebd., S. 15f.

²⁹ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 185.

Das Ziel der Kritik ist für Foucault nicht die Disziplinierung des Denkens, sondern dessen Befreiung. Die Frage, die er stellt, ist folgende: »Welcher Anteil an dem als universal, notwendig und obligatorisch Gegebenen ist singulär, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet?«³⁰.

Foucault problematisiert den Komplex sozialer Strukturen und Wissenssysteme, in denen wir leben, und die Art und Weise, wie die Menschen sich als Subjekte ihres Tuns und Denkens innerhalb historischer Prozesse konstituieren. Anhand historischer Dokumente rekonstruiert der Autor das Werden einer Positivität³¹ und erforscht diese als einen »Macht/Wissen-Komplex«³², das heißt als ein Ensemble, in dem jede Machtbeziehung Diskurse produziert und Erkenntnisfelder eröffnet und in dem gewisse Diskursformen stets eine Form von Unterwerfung und heteronomer Subjektivierung übertragen. Das Schreiben der Genealogie verfolgt ein doppeltes Ziel: einerseits zeigt es die internen Verknüpfungen zwischen sozialen Institutionen und wissenschaftlichen Diskursen, andererseits beweist es die Historizität eines gegebenen Sachverhaltes und zugleich dessen Kontingenz gemäß der Annahme, dass das, was sich in der geschichtlichen Immanenz konstituiert, sich dort auch auflösen könne³³. Die Genealogie erfüllt ihre kritische *Funktion*, indem sie die Kontingenz bestimmter sozialer und epistemologischer Ordnungen aufzeigt und die Möglichkeit einer anderen Seins- und Denkweise eröffnet.

³⁰ Ebd., S. 185.

³¹ Foucault erklärt nicht die Bedeutung des Begriffes »Positivität«, aber ich glaube, dass man diesen Mangel unter Rückgriff auf das lateinische Etymon des Wortes ausgleichen kann: »Positivität« stammt aus dem Partizip »positum« des lateinischen Verbes »ponere«, das auf Deutsch mit »setzen«, »legen« oder »stellen« übersetzt werden kann. Einen historischen Komplex »Positivität« zu nennen, würde so sein Gesetzt-gewesen-Sein unterstreichen und folglich dessen Willkürlichkeit und Veränderbarkeit zeigen.

³² Foucault (1976a), S. 39.

³³ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, in Foucault (2004), S. 643: »Die Identitäten konstituieren sich in der geschichtlichen Immanenz, und darin lösen sich auch auf«.

Das Projekt einer kritischen Genealogie

Ein erster Entwurf von Foucaults Projekt einer kritischen Genealogie kann in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* gefunden werden. In diesem Text beschreibt Foucault, anhand von Zitaten aus Nietzsches Werken, das genealogische Projekt als eine kritische Ursprungsgeschichte, die den Schein der Natürlichkeit oder die Substantialität von Ideen und Werten durch die Zurückführung auf ihren kontingenten »Entstehungsherd«³⁴ zersetzt. Die Genealogie unterscheidet sich von anderen Formen der Historie, weil sie keine Kontinuität voraussetzt³⁵. Sie führt eine kritische und desillusionierende Historisierung der Gegenstände ihrer Untersuchung durch und verfolgt das Ziel, zu »entdecken, dass an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit liegt und nicht das Sein, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls«³⁶. Foucault setzt den Begriff des »Zufalls« der Illusion einer Notwendigkeit und Substantialität von Ideen und Werte entgegen, ohne mit diesem Begriff ein irrationales und unbestimmbares Chaos zu meinen, sondern er will damit die Kontingenz der Entstehung der untersuchten Positivitäten unterstreichen, an deren Wurzel eine Veränderung in den Kräfteverhältnissen liegt:

»Die ›wirkliche‹ Historie [gemeint ist hier die kritische und entnaturalisierende Historie, die Genealogie] lässt das Ereignis wieder in seiner Einzigartigkeit hervortreten. Unter einem Ereignis ist dabei nicht eine Entscheidung, ein Vertrag, eine Regierungszeit oder eine Schlacht zu verstehen, sondern die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses[...]. Die Kräfte, die in der Geschichte am Werk sind, gehorchen weder einer Bestimmung noch einer Mechanik, sondern nur den Zufällen des Kampfes. [...] Auch darf man diesen Zufall nicht als bloße Auslösung verstehen, sondern als das ständig erneuerte Risiko des Willens zur Macht, der jedem Zufall einen noch größeren Zufall entgegensetzt«³⁷.

³⁴ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in Foucault (2002), S. 176.

³⁵ Ebd., S. 179.

³⁶ Ebd., S. 172.

³⁷ Ebd., S. 180f.

Was Foucault »Zufall« nennt, ist der diskontinuierliche und kontingente Charakter des historischen Werdens, das von der Willkür des menschlichen Willens und dem Ergebnis der Machtspannungen abhängt. Der spezifische Charakter der Genealogie besteht darin, dass sie das historische Werden mit seiner Unbeständigkeit rekonstruiert und sich dadurch der Historie der »metahistorische[n] Entfaltung idealer Bedeutungen und endloser Teleologien«³⁸ widersetzt, die eine Kontinuität hinter dem „Schein“ der Veränderungen festzulegen versucht³⁹.

An diese Bemerkungen zu Nietzsches Projekt kann Foucaults Erläuterung des eigenen Forschungsprogramms in *Was ist Kritik?* angeschlossen werden: Foucaults Genealogieprojekt nimmt Abstand von jeder Art Substanzannahme⁴⁰ und untersucht die Positivitäten bezüglich der Macht- und Zwangsmechanismen, von denen sie Träger sind. Phänomene wie der Wahnsinn, die Sexualität oder das Strafjustizsystem werden von ihm nicht als Universalien, sondern als Singularitäten erfasst, das heißt als Ensembles, die sich nicht von selbst verstehen, obwohl sie uns durch Gewohnheit oder Rechtfertigungen vertraut sind. Foucault versucht auf diese Weise vom Faktum der Akzeptanz einer Positivität zum System ihrer Akzeptabilität überzugehen, dabei die historischen Akzeptabilitätsbedingungen herauszustellen und die Akzeptanzschwierigkeiten zu betrachten, die wie ein »chemischer Katalysator« untersucht werden können, um die Machtbeziehungen sichtbar zu machen, von denen diese Positivitäten Träger sind⁴¹. Seine Analysefront fixiert Foucault durch die Anwendung von zwei Kategorien: die Begriffe »Wissen« und »Macht«. »Wissen« bezeichnet das Erkenntnisverfahren und die Erkenntniselemente, die in einem bestimmten Moment und in einem bestimmten Gebiet akzeptabel sind und die, unabhängig von ihrem epistemologischen Wert, sowohl innerhalb als auch außerhalb ihres Bereiches Machteffekte produzieren. Der Begriff »Macht« deckt die Mechanismen ab, die in der Lage zu sein scheinen, Verhalten oder Diskurse hervorzubringen⁴². Die zwei hier genannten Begriffe bezeichnen nicht zwei

³⁸ Ebd., S. 167.

³⁹ Ebd., S. 166ff.

⁴⁰ Foucault (1992), S. 36: »In der Analyse jener Positivitäten sind gewissermaßen reine Singularitäten zu erfassen: nicht die Inkarnation einer Wesenheit, nicht die Individualisierung einer Spezies«.

⁴¹ Ebd., S.34-35; Foucault, *Subjekt und Macht*, in Foucault (2007), S. 84: »Dieser neue Forschungsansatz wählt als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht. [...] er benutzt diesen Widerstand als chemischen Katalysator, der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie zu finden sind, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten«.

⁴² Ebd., S. 32.

getrennte Sphären: Für Foucault bilden Macht und Wissen einen Komplex, den Macht/Wissen-Komplex, in dem nichts als gültiges Wissenselement auftauchen kann, das nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht und in dem nichts als Machtmechanismus fungieren kann, das sich nicht in Prozeduren entfaltet, die in Wissenssystemen fundiert sind⁴³.

Diese Idee ist in *Überwachen und Strafen* sehr deutlich dargelegt. Foucault entwickelt hierin seine Untersuchung über die Einführung und Durchsetzung des Gefängnisses im Strafsystem Frankreichs in Richtung einer Kritik der Humanwissenschaften, und kommt so zu der provozierenden These: »Die Technologie der Macht soll als Prinzip der Vermenschlichung der Strafe wie auch der Erkenntnis des Menschen gesetzt werden«⁴⁴. Die Genealogie des modernen Gefängnisses nämlich, die Foucault in diesem Text darlegt, besteht nicht nur in der Untersuchung der historischen Etappen, die zur Entstehung dieser Institution geführt haben, sondern sie ist zugleich eine »Begriffsgeschichte«⁴⁵, in der die Entwicklung der modernen Geisteswissenschaften und die Erfindung der ihr eigenen Begriffe thematisiert werden⁴⁶: »Thema dieses Buches ist eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt. Eine Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes, in welchem die Strafgewalt ihre Stützen, ihre Rechtfertigungen und ihre Regeln findet, ihre Wirkungen ausweitet und ihre ungeheure Einzigartigkeit maskiert«⁴⁷. Foucault will beweisen, dass dieselbe Machtstrategie zugleich zur Einführung der Haftstrafe geführt, wie auch die Entwicklung der Wissenschaften, die das Individuum erforschen, ermöglicht hat⁴⁸. Der Autor arbeitet hierbei mit einem Machtbegriff, der die Macht als eine produktive und komplexe Strategie

⁴³ Ebd., S. 33.

⁴⁴ Foucault (1976a), S. 34.

⁴⁵ Axel Honneth (1986), S. 197f.: »Weil seine Machttheorie die Wissenserzeugung und die Herrschaftsausübung bloß als verschiedene Seiten desselben Prozesses versteht, kann Foucault die Absicht einer Institutionengeschichte zwanglos mit der Intention einer Begriffsgeschichte verschränken: in dem Maße, in dem es der Forschung gelingt, die historische Herausbildung der modernen Techniken der Sozialintegration freizulegen, müssen sich ihr zugleich auch die kategorialen Wurzeln der modernen Subjektvorstellungen eröffnen. Erst eine Geschichtsschreibung, die die beiden Aufgaben der Institutionengeschichte und der Begriffsgeschichte in den Gang einer einzigen Untersuchung integriert, nennt Foucault nun, Nietzsche folgend, ‚Genealogie‘.«

⁴⁶ Bei der Betrachtung von anderen Schriften Foucaults erscheint deutlich, dass er genau darin die Eigenart der Genealogie sieht, dass diese die »Form der Geschichte« ist, »die von der Konstitution des Wissens, von Diskursen, von Gegenstandsfeldern usw. berichtet« (Foucault 1978, S. 32).

⁴⁷ Foucault (1976a), S. 33.

⁴⁸ Ebd., S. 393: »Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auflösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren«.

auffasst, die Kräfte ordnet und steigert, und Wissen produziert⁴⁹. Dieser Machtbegriff setzt sich einer Konzeption von Macht entgegen, die diese nur als unterdrückend, ausschließend, verbietend und verschleiern thematisiert⁵⁰ und ihre Ausübung von der Sphäre des Wissens trennt. Nach Foucaults Auffassung sind Macht und Wissen immer eng miteinander verbunden, so dass es keine Machtbeziehung gibt, die nicht ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert und keine Erkenntnis, die nicht in der Konstitution ihres Gegenstandes oder in der Struktur ihrer Methode Machtbeziehungen reflektiert.

Rudi Visker versucht durch die Anwendung von zwei Interpretations-Modellen zu rekonstruieren, wie Foucault die Produktivität der Macht versteht⁵¹. Das erste Modell, eine Art »Scheinwerfertheorie der Macht«⁵², erklärt den Zusammenhang zwischen Macht und Wissen damit, dass die Disziplinarmachtausübung, indem sie ihren Gegenständen die Sichtbarkeit aufzwingt, dem Wissen Zugang zu seinem Objekt verschafft. Der Fall der Medizin ist hierfür exemplarisch. Laut Foucault hat die Prozedur der Krankenuntersuchung im Spital die Medizin epistemologisch freigesetzt:

»Eine der wesentlichen Bedingungen für die epistemologische Enthemmung der Medizin am Ende des 18. Jahrhunderts war die Organisation des Spitals als „Prüfungsapparat“. Das Ritual der Visite ist der sichtbarste Ausdruck dafür. Im 17. Jahrhundert verband der von außen kommende Arzt seine Inspektion mit einer Reihe anderer – religiöser, administrativer – Kontrollen; an der regulären Führung des Spitals nahm er kaum Teil. Mit der Zeit wurde die Visite regelmäßiger, strenger und vor allem ausgedehnter: sie wurde zu einem immer wichtigeren Element des Spitalbetriebs. [...] Aus der unregelmäßigen und flüchtigen Inspektion von einst ist eine geregelte Beobachtung

⁴⁹ Foucault (1976b), S. 163: »Diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen und zu vernichten [...] Eine positive ›Lebensmacht‹, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren«.

⁵⁰ Foucault (1976a), S. 250: »Man muss aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde«.

⁵¹ Visker (1991), S. 71ff.

⁵² Ebd., Anmerkung 144, S. 80: »Dieser an Popper (1975) erinnernde Ausdruck (‘the searchlight theory of science’) wurde von Foucault selbst in einem seiner schönsten Texte nahegelegt: „Damit etwas von ihnen bis zu uns herüberkomme, bedurfte es allerdings eines Lichtbündels, das sie – einen Augenblick zumindest – beleuchten kann, [...] was sie der Nacht entreißt [...] das ist die Begegnung mit der Macht“ und weiter „(der) Blitz der Macht“ Foucault, *Das Leben der infamen Menschen*, in *Tumult 4* (1982) S. 44-5, 47«.

geworden, die die Kranken in eine fast ununterbrochene Überprüfungssituation versetzt. Das hat einmal zur Folge, dass der Arzt, der in der inneren Hierarchie des Spitals bislang kaum eine Rolle spielte, das Ordenspersonal allmählich verdrängt und ihm eine bestimmte, aber untergeordnete Rolle in der Technik der Überprüfung zuweist: Es entsteht die Rolle des Krankenpflegers bzw. der Krankenschwester. Zum andern wird aus dem Spital, das vor allem eine Stätte der Fürsorge war, ein Ort der Erkenntnisbildung und -übertragung. Der Wandel in den Machtverhältnissen ermöglicht die Konstituierung eines Wissens. Das wohldisziplinierte Spital ist genau der Ort für die medizinische Disziplin, die nunmehr ihre literarische Bindung an die Tradition maßgeblicher Autoren gegen den Zugang zu einem Bereich ständig überprüfbarer Objekte eintauscht⁵³

Dieselbe Struktur von Produktion von Wissen durch Sichtbarmachung-Objektivierung der Individuen reproduziert sich in den Schulen, wo die Prüfung den Disziplinargrundmechanismus bildet. Indem die Prüfung den einzelnen Schüler mit anderen Schülern und mit Lern- und Verhaltensmustern zu vergleichen erlaubt, »gestattet [sie] dem Lehrer, der sein Wissen weitergibt, seinerseits über den Schülern ein ganzes Feld von Erkenntnissen aufzubauen. [...] Sie bestätigt den Übergang der Erkenntnisse vom Lehrer an den Schüler und gleichzeitig erhebt sie am Schüler ein Wissen, das für den Lehrer bestimmt und ihm vorbehalten ist. Die Schule wird zum Ort, an dem die Pädagogik erarbeitet wird.«⁵⁴ Wie die Krankenuntersuchung im Spital die Medizin epistemologisch freigesetzt hat, so hat die Prüfung innerhalb der Schule die Entwicklung der Pädagogik ermöglicht.

Wenn man den Begriff »Macht-Wissen« nur durch dieses erste Modell erklärt, kann aber die Genealogie der Humanwissenschaften nur auf eine externe Weise mit den Disziplinarverfahren verknüpft werden: die Macht würde ihr Licht auf die Individuen richten und dadurch wissen, und sie würde aufgrund dieses Wissens ein Feld von Objekten oder von Daten über Objekte für die Humanwissenschaften aufschließen. Wie Visker sagt: »Diese Macht ist produktiv (*producere*, vorführen) aber nicht produktiv«⁵⁵, was bedeuten soll, dass nach diesem ersten

⁵³ Foucault (1976a), S. 239f.

⁵⁴ Ebd., S. 240-241.

⁵⁵ Visker (1991), S. 81.

Modell die Machtpraktiken zwar einen Bezug auf einen externen Referenten möglich machen, sie aber nicht den Referenten selbst ermöglichen. Foucault scheint noch mehr mit dem Begriff „Macht-Wissen“ bezeichnen zu wollen, wenn er der Macht die Fähigkeit zuschreibt, neue Wissensfelder zu produzieren: »In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion«⁵⁶. An dieser Aussage wird deutlich, dass für Foucault das Individuum nicht nur dasjenige ist, das vom Licht der Macht aus seiner Anonymität gerissen wird, sondern etwas, das sogar selbst ein Produkt der Macht ist. Dieses ist das zweite Interpretationsmodell, das Visker zur Auslegung des Macht-Wissen Komplexes vorschlägt.

Indem Foucault die »technische Matrix«⁵⁷ der Humanwissenschaften in das Disziplinarverfahren der Prüfung verlegt, gibt er ein Beispiel davon, wie eine Machttechnik eine Wissensform ermöglichen und zugleich ihre Machtwirkungen durch die Erkenntnisprozeduren und Erkenntniselemente verstärken kann, welche sie wiederum selbst erst ermöglicht hat.

»Die Überlagerung der Machtverhältnisse und der Wissensbeziehungen erreicht in der Prüfung ihren sichtbarsten Ausdruck«⁵⁸. Die Prüfung bildet für Foucault den technologischen Kern der Disziplinarmacht: »Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sie [die Prüfung] die subjektivierende Unterwerfung⁵⁹ jener, die als Objekte wahrgenommen werden, und die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden«⁶⁰.

Der Grundmechanismus der Disziplinarmachtausübung besteht darin, dass das Subjekt zu einem Gegenstand einer Prüfungssituation gemacht wird, in welcher Daten über das Subjekt aufgezeichnet werden können, die aus ihm einen »Fall«⁶¹ machen, und anhand derer der Grad seiner Annäherung an eine Norm gemessen werden kann. In diesem Zwang eines Körpers zur Sichtbarkeit besteht die »objektivierende Vergegenständlichung«, wodurch ein Wissen über diesen Körper erlangt wird. Die Objektivierung der Subjekte der Prüfung, zusammen

⁵⁶ Foucault (1976a), S. 250.

⁵⁷ Visker (1991), S. 74.

⁵⁸ Foucault (1976a), S. 238.

⁵⁹ Foucault versteht unter diesem Begriff die heteronome Subjektivierung. Siehe Foucault (1976a), S. 238; 247.

⁶⁰ Ebd., S. 238.

⁶¹ Ebd., S. 246: »Der Fall ist das Individuum, wie man es beschreiben, abschätzen, messen, mit anderen vergleichen kann – und zwar in seiner Individualität selbst; der Fall ist aber auch das Individuum, das man zu dressieren oder zu korrigieren, zu klassifizieren, zu normalisieren, auszuschließen hat usw.«

mit der Strafe/Belohnungstechnik, ermöglicht ihre subjektivierende Unterwerfung. Die Subjekte werden durch ihre Subjektivierung unterworfen: Wenn erst einmal eine Struktur von Werten und Mustern gegeben ist, die „die Normalität“ ausmacht, wird ein Individuum, das lange einer Situation von Überwachung ausgesetzt ist, aus Furcht vor Strafe und durch den Wunsch nach Belohnung, dazu gebracht, sich der Norm entsprechend zu verhalten und diese zu verinnerlichen, das heißt das eigene Selbstbewusstsein bezüglich der Norm zu reorganisieren. In derselben technischen Matrix sieht Foucault ein Beispiel der Produktivität der Macht: Die »Seele« und »das Individuum« haben ihren Ursprung in dem Verfahren der Prüfung. Die Prüfung setzt ihre Gegenstände in ein Feld der Überwachung und der Aufzeichnungen. Diese Aufzeichnungen haben, so Foucault, historisch dazu beigetragen das Objekt »Individuum« zu konstituieren, das durch die in den Aufzeichnungs- und Registrierungsverfahren gesammelten Daten »in das Feld des Wissens« getreten ist⁶².

Das Objekt »Individuum« wird von einer Machttechnik eröffnet, die ihre Subjekte hinsichtlich ihrer besonderen Kennzeichen kennen lernen will, um Daten über sie zu sammeln und um deren abweichendes Verhalten zu korrigieren⁶³. Aus diesen Daten und aus dem Bedürfnis heraus sie in Vergleichsfeldern zu ordnen, zu korrelieren und zu organisieren, haben sich Foucault zufolge die Humanwissenschaften entwickelt⁶⁴. Die Aufmerksamkeit für das Individuum ist zugleich Folge und Bedingung der Machtausübung über dieses, und damit für Foucault der Ursprung der Wissenschaften, die die Psyche des Individuums erforschen, beschreiben und klassifizieren: »Alle *Psychologien*, -graphien, -metrien, -analysen, -hygienien, -techniken und -therapien gehen von dieser historischen

⁶² Foucault (1976), S. 246.

⁶³ Ebd., S. 245: »Mit Hilfe dieses angeschlossenen Aufzeichnungsapparates eröffnet das Examen zwei miteinander zusammenhängende Entwicklungen: einerseits konstituiert sich das Individuum als beschreibbarer und analysierbarer Gegenstand, der aber nicht wie das Lebewesen der Naturforscher in »spezifische Eigenschaften« zerlegt wird, sondern unter dem Blick eines beständigen Wissens in seinen besonderen Zügen, in seiner eigentümlichen Entwicklung, in seinen eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten festgehalten wird«.

⁶⁴ Ebd., S. 250: »In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion« und S. 246: »[...] das Problem des Eintritts des Individuums (und nicht mehr der Spezies) in das Feld des Wissens; das Problem der Einführung der Einzelbeschreibung, der Vernehmung, der Anamnese, des »Dossiers« in den allgemeinen Betrieb des wissenschaftlichen Diskurses. Auf diese simple Tatsachenfrage ist zweifellos nur eine Antwort ohne Größe möglich: man muß sich bei jenen Aufzeichnungs- und Registrierungsverfahren, bei den Überprüfungsmechanismen, bei der Formierung der Disziplinaranlagen und bei der Herausbildung eines neuen Typs von Macht über die Körper umsehen. Die Geburt der Wissenschaften vom Menschen hat sich wohl in jenen ruhmlosen Archiven zugetragen, in denen das moderne System der Zwänge gegen die Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen erarbeitet worden ist«.

Wende der Individualisierungsprozeduren aus«⁶⁵. Die »Seele« ist ein Objekt, das auf der Grundlage der Beschreibungen des Verhaltens der beobachteten Individuen gebildet wurde und als Erklärungsprinzip für dieses Verhalten dient. Das normale Verhalten wird so zum Ausdruck einer gesunden Psyche, während ein abweichendes Verhalten durch eine Psychopathologie erklärt wird, durch tief in der Psyche des Menschen versteckte Gründe, durch ein Übel, das geheilt werden muss und in dessen Heilung die Rechtfertigung und der Zweck der Strafintervention liegt⁶⁶.

Foucault schreibt dem Begriff der »Seele« eine Kontrollfunktion des Verhaltens zu. Die »Seele« ist für ihn »das Korrelat einer Machttechnik«⁶⁷. Foucault erklärt nicht genau, wie das Diskurselement der »Seele« das Verhalten der Individuen beeinflusst, macht jedoch zu Beginn von *Überwachen und Strafen* einige Bemerkungen, die es erlauben, Interpretationsversuche über das Funktionieren dieses Begriffes innerhalb der Zwangswirkungen vorzunehmen. Die Seele, sagt der Autor, ist »der aktuelle Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper«⁶⁸, sie wirkt wie ein »Zahnradgetriebe«, wodurch die Machtwirkungen erneuert und verstärkt werden. Die Begriffe »Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw.«⁶⁹, alle um die Individualität des Subjekts herum gebildet, sind zugleich Mittel und Ergebnis seiner Unterwerfung, sie sind Teil einer Disziplinartechnologie, die auf die Kontrolle des Körpers abzielt:

»Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers«⁷⁰.

⁶⁵ Ebd., S. 249.

⁶⁶ Ebd., S. 27ff.

⁶⁷ Ebd., S. 129.

⁶⁸ Ebd., S. 41.

⁶⁹ Ebd., S. 42.

⁷⁰ Ebd., S. 42.

Begriffe wie »Psyche«, »Subjektivität«, »Persönlichkeit« erlauben dem gerichtsmedizinischen Urteil »ein psychologisch-ethisches Doppel des Delikts«⁷¹ herzustellen, das das rechtlich verantwortliche Individuum durch ein den Normalisierungsverfahren entsprechendes Element ersetzt⁷². Dieses »psychologisch-ethische Doppel« verhält sich zum Rechtsbrecher wie die »Seele« zum Körper. Die »Seele«, Doppel des Körpers, ist Zielscheibe der Strafindervention geworden⁷³, sie rechtfertigt die Strafe als verbessernde Intervention zur Heilung einer anormalen Persönlichkeit, die das psychiatrische Doppel eines abweichenden Verhaltens ist. Durch den Begriff der »Psyche« und den Diskurs, der sich um diesen Begriff dreht, dringen die Zwangstechniken in das Subjekt und regulieren dessen Subjektivierung. Durch das »psychologisch-ethische Doppel« wird dem Rechtsbrecher eine negativ polarisierte, pathologische Identität zugeschrieben, die mit dem Übel der Strafe verbunden ist. Zugleich wird ihm die Perspektive auf einen Normalitätszustand indirekt vorgestellt, der als positiv und gesund bewertet wird und der durch die damit verbundene Möglichkeit der Entlassung wünschenswert gemacht wird⁷⁴. Die Überwachung ist dann das Element, das den Übergang zur Normalität bewirkt. Indem das Subjekt einer dauernden Überwachung ausgesetzt ist, oder vielmehr, indem es sich andauernd überwacht glaubt, neigt es dazu, sich dem Verhaltensmodell anzupassen, das der Belohnung und der sozialen Anerkennung assoziiert ist: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis [...] er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung«⁷⁵.

Die Internalisierung des Machtverhältnisses im Gefängnis ist ein Beispiel des Prozesses der subjektivierenden Unterwerfung und zeigt, wie der Vorgang gedacht werden kann, durch den der Begriff der »Seele« und der Diskurs um die Seele Zwangswirkungen zeitigen können. Ein Subjekt, das einem Disziplinar-

⁷¹ Foucault (2003), S. 34.

⁷² Ebd., S.45: »Die Ersetzung des rechtlich verantwortlichen Individuums durch ein der Normalisierungstechnik entsprechendes Element, diese Transformation wurde durch das psychiatrische Gutachten zusammen mit zahlreichen anderen Verfahren hervorgebracht«.

⁷³ Foucault (1976a), S. 34: »So könnte aus der Analyse der Strafmilde verständlich werden, wie der Mensch, die Seele, das normale oder anormale Individuum zu weiteren Zielen der Strafindervention neben dem Verbrechen geworden sind«.

⁷⁴ Ebd., S. 313ff. Die Strafinstitution Gefängnis hat die Befugnis, die Dauer der Strafe zu modifizieren. Das, was Foucault »Autonomie des Strafvollzugsurteil« nennt, ist ein entscheidender Umformungsfaktor zur Erfüllung der verbessernden Funktion des Gefängnisses.

⁷⁵ Ebd., S. 260.

druck ausgesetzt ist, beginnt den Prozess seiner eigenen subjektivierenden Unterwerfung in dem Moment, in dem er die bewertende Identitätszuschreibung akzeptiert, die das Urteil über den Grad seiner Abweichung vom Normalitätsmodell beinhaltet. Wenn ein Subjekt akzeptiert, sein Verhalten als anormalkrank zu interpretieren, akzeptiert es auch die Werte und die Modelle, die seine Anormalität definieren, und zugleich akzeptiert es den Diskurs, der solche Werturteile stützt. Auf diese Weise wird das Selbstverhältnis des Subjekts modifiziert und das Möglichkeitsfeld, das ihm offen steht, wird hierdurch reguliert.

Die Auseinandersetzung mit den Thesen, die Foucault in *Überwachen und Strafen* aufstellt macht uns deutlich, wie die zwei sich verschränkenden Begriffe »Macht« und »Wissen« innerhalb von Foucaults kritischem Projekt funktionieren und wie die Macht die Konstitution des Subjekts durch eine Diskursform beeinflussen kann. Demgemäß geht es Foucault in *Überwachen und Strafen* auch darum, die Bedingtheit des Subjekts durch kontingente, also wandelbare soziale und epistemische Ordnungen zu zeigen und zugleich solche Ordnungen im Kontext von Machtverhältnissen zu lokalisieren.

Die geduldige Arbeit des Genealogen, der versucht, solche Verschränkungen und Mechanismen ans Licht zu bringen, entspringt aber nicht nur einem Wissensdrang oder einem polemischen Willen, und sie wendet sich auch nicht an einen Leser, der nur wissen will, ohne selbst seine Seins- und Denkweise in Frage zu stellen. Die Genealogie ist, wie Martin Saar es formuliert hat, von einem »Wille[n] zur Wirksamkeit«⁷⁶ belebt, der ein *strategisches*⁷⁷ Ziel verfolgt: das Aufreißen eines Möglichkeitsraumes für andere Haltungen, Handlungen und Identitäten. Die genealogische Kritik bewirkt diesen Effekt hauptsächlich durch die Historisierung einer bestimmten sozialen und epistemischen Ordnung und durch die Aufweisung der Zwangsmechanismen, die von dieser Ordnung übermittelt werden.

Die kontingente Entstehung einer Positivität ans Licht zu bringen, ist funktionell zur möglichen Überschreitung der Denk- und Handlungsrahmen, die mit ihr zusammenhängen. Dies ist ein Aspekt, den Foucault in *Was ist Kritik?* unter-

⁷⁶ Saar (2007), S. 293.

⁷⁷ Foucault selbst benutzt das Wort »strategisch« hinsichtlich seiner Analysen. Siehe Foucault (1992), S. 39: »Hier geht es also darum, eine Form von Analysen zu entwickeln, die man als *strategische* bezeichnen könnte«.

streicht, wo er die strategische Bedeutung des Beweises, dass »man mit etwas zu tun hat, dessen Stabilität, dessen Einwurzelung, dessen Fundierung nie eine solche ist, dass man nicht sein Verschwinden oder zum mindesten das Wodurch und das Woher seines möglichen Verschwindens denken kann«⁷⁸ behauptet. Das Hinweisen darauf, dass das Handlungsfeld und das Selbstverständnis der Subjekte von kontingenten sozio-diskursiven Konstruktionsprozessen reguliert werden, appelliert an den Willen des Lesers, »nicht dermaßen regiert zu werden«⁷⁹ und motiviert ihn, auf der Grundlage einer kritischen Reflexion über sich selbst und seine soziale und kulturelle Umgebung, Stellung zu beziehen.

Eine Positivität durch genealogisches Schreiben zu kritisieren, bedeutet für Foucault also, sie des Scheins der Notwendigkeit bzw. Selbstverständlichkeit zu berauben, um sie so dem Möglichkeitsfeld, aus dem sie entstanden ist – und das zugleich ein Feld der Umkehrbarkeit ist –, wiederzugeben. Dies bedeutet aber zugleich auch, in ihr die Zwangsstrukturen, mit denen sie zusammenhängt oder aus denen sie entstanden ist, zu erkennen, so dass man sie »innerhalb des strategischen Feldes, das sie herbeigeführt hat«⁸⁰, betrachten kann. Nach Saar stellen diese Elemente die genealogische Kritik als »eine radikale Analyse [dar], die die historischen Wurzeln eines Wertes, einer Institution oder einer Praxis freilegt und das Wissen um die Gewordenheit eines Objekts gegen dieses richtet, um es durch den Hinweis auf seinen Ursprung zu kompromittieren und zu delegitimieren«⁸¹.

Die Kritik erfüllt ihre ethische Funktion, indem sie die Subjekte, die in einer von den thematisierten Positivitäten geprägten Umgebung leben, dazu bringt, sich selbst als Teil dessen, was kritikwürdig ist, anzuerkennen. Für ein Subjekt, das sich dessen bewusst wird, dass einige der Werte und Kategorien, die seine soziale Teilhabe, sein Weltbild und seine Identität regulieren, an historische und kontingente Ereignisse geknüpft und sogar durch Machtstrukturen kompromittiert sind, wird offensichtlich, dass die geltenden Unterscheidungen und Wertungen nicht die einzig möglichen sind⁸². Damit ist die Möglichkeit der Überschreitung einer Ordnung oder der Transformation des Selbst gegeben: Was derzeit ist,

⁷⁸ Foucault (1992), S. 39.

⁷⁹ Ebd., S. 12. Hier definiert Foucault die Kritik als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden«.

⁸⁰ Ebd., S. 41.

⁸¹ Saar (2007), S. 9.

⁸² Ebd., S. 15f.

könnte vielleicht anders sein. Auf dieser Weise vollzieht sich Foucaults Vorhaben:

»Man muss einen Hohlraum schaffen, zeigen, wie die Dinge historisch zufällig eingetreten sind, zwar aus diesem oder jenem verstehbaren Grund, aber nicht notwendig. Man muss das Verstehbare auf dem Hintergrund des Leeren erscheinen lassen, Notwendigkeiten verneinen und denken, dass das Vorhandene noch lange nicht alle möglichen Räume ausfüllt«⁸³.

Die kritische Geste der Genealogie bewirkt gleichzeitig zwei Effekte: Indem sie eine Positivität der scheinbaren Notwendigkeit und der außergeschichtlichen Gültigkeit beraubt - um sie als eine Möglichkeit unter anderen darzustellen, deren Gültigkeit von historischen Bedingungen abhängt -, eröffnet sie zugleich ein Feld von vorher ausgeschlossenen Seins- und Denkmöglichkeiten. In dieser doppelten Wirkung der Genealogie liegt meiner Ansicht nach das Bindeglied zwischen Foucaults machtkritischen Werken und seinen Untersuchungen über die Selbstführung in der Antike. Die antiken Lebensführungslehren stellen Selbstverhältnisse mit einem höheren Selbstbestimmungsgrad dar, weshalb sie sich, wenn man sie mit einem Werk wie *Überwachen und Strafen* vergleicht, als Vergleichs- und Kontrastbilder gegenüber modernen Formen der Subjektivierung anbieten und zugleich als Beispiele eines Selbstverhältnisses, bei dem das Subjekt eine bewusstere und aktivere Rolle bei seiner Selbstformierung übernimmt⁸⁴.

Die Genealogie kann so als eine Geschichtsschreibung »zum Zwecke des Lebens«⁸⁵ angesehen werden: Sie ist eine kritische Erzählung, die durch die Darstellung der historischen Genese von Selbstverhältnissen sich an ein mögliches

⁸³ Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, in Foucault (1984), S. 92f.

⁸⁴ Saar (2007), S. 20.

⁸⁵ »Historie zum Zwecke des Lebens« ist ein Ausdruck Nietzsches, der in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Nietzsche (1999), S. 257], zu finden ist und der von ihm angewendet wird, um die drei Arten von Historie, die im Dienst des Leben stehen, zu bezeichnen: diese sind die monumentalische, die antiquarische und die kritische Art. Die Genealogie scheint ein Beispiel der dritten Art zu sein, die dem Lebendigen als »dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen« dient. Ebd., S. 269: »Mitunter aber verlangt eben dasselbe Leben, das die Vergessenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit; dann soll es eben gerade klar werden, wie ungerecht die Existenz irgend eines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr dieses Ding den Untergang verdient. Dann wird seine Vergangenheit kritisch betrachtet, dann greift man mit dem Messer an seine Wurzeln«.

Subjekt wendet, um bei ihm Zweifel an der Notwendigkeit seines So-Seins auszulösen und ein Anders-Sein denkbar zu machen⁸⁶.

⁸⁶ Saar (2007), S. 21; Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S.186: »Diese Kritik wird in dem Sinne genealogisch sein, als sie nicht aus der Form dessen, was wir sind, ableiten wird, was uns zu tun oder zu erkennen unmöglich ist; sie wird vielmehr aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken«.

Subjekt und Subjektivierung

Foucaults Genealogie versucht zu zeigen, dass die Wissensordnungen und die Werte, die das Selbstverständnis der sozialen Akteure regulieren, das kontingente Ergebnis historischer Faktoren sind und dass diese die Auferlegung, die Aufrechterhaltung und die Internalisierung von Machtverhältnissen ermöglichen.

Außerdem verfolgt die Genealogie das Ziel, ihr Publikum in eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Subjektivität zu bringen und ihm ein neues Möglichkeitsfeld zu eröffnen.

Dieser kritisch-befreiende Aspekt von Foucaults Genealogie wird durch die historischen Untersuchungen über die Existenzkünste in der Antike ergänzt, die einen dreifachen Effekt bewirken. Sie zeigen den wesentlichen Selbstführungsaspekt jeder subjektivierenden Unterwerfung, sie stellen historische Formen moralischer Praktiken dar, die viel mehr auf die Selbstgestaltung ausgerichtet waren, als auf die Verhaltenskodifizierung, und schließlich eröffnen sie ihrem Publikum die Möglichkeit einer Selbstsubjektivierung, die sich als bewusste Arbeit des Subjekts an sich selbst den passiveren Formen der subjektivierenden Unterwerfung entgegensetzt.

Foucault kann sich diese Ziele vornehmen, weil er mit einem Subjektbegriff arbeitet, der den Prozess der Subjektbildung zwischen dem Bestimmtwerden und der Selbstbestimmung aufspannt, so dass das Subjekt zugleich als Ort der Unterwerfung wie der Widerständigkeit gedacht werden kann. Grundlage dieser Konzeption des Subjekts ist Foucaults These der »historischen Varianz der Subjektformen«⁸⁷. Demnach ist das Subjekt eine kontingente Realität, die sich im historischen Werden konstituiert. Foucault entwickelt als Alternative zu metaphysischen und transzendentalen Subjekttheorien eine »praxeologische« Konzeption der Subjektivität⁸⁸, die die Subjektivität als historisch variabel und in sozialer Praxis konstituiert begreift.

Ein solcher Subjektbegriff ist die theoretische Prämisse, die den Prozess der Subjektivierung zu denken ermöglicht. Das Subjekt bildet sich in einem Prozess, in dem eine aus Wissensstrukturen und sozialen Praktiken bestehende Ordnung

⁸⁷ Saar, *Nachwort*, in Foucault (2007), S. 329.

⁸⁸ So definiert sie Saar in Saar (2007), S. 257.

das Reglementierungsprinzip bestimmt, nach dem sich das Subjekt formt. Die Macht wirkt durch den Ausschluss von Subjektwerdungsmöglichkeiten und die Durchsetzung eines Reglementierungsprinzips, das in das Subjekt eindringt, indem es dessen Formierungsprozess reguliert.

Während die kritische Analyse diesen Fremdbestimmungsaspekt im Subjekt herausarbeitet, wird zugleich vorausgesetzt, dass sich das Subjekt auch anders und selbst bestimmen könnte. Für Foucault konstituiert sich das Subjekt ja unter dem Einfluss einer äußeren Ordnung, aber es kann eine aktivere Rolle im Prozess seiner Subjektivierung übernehmen und sich selbst dabei bewusst verändern.

Wie kann aber ein Subjekt seinen Subjektivierungsprozess verändern? Und wie kann es sich selbst subjektivieren? Judith Butler bietet dafür eine sehr interessante Erklärung, die sich auf ihre Interpretation von Foucaults Subjektivierungsbegriff als eines dynamischen und un abgeschlossenen Prozesses gründet: »Für Foucault wird das durch Unterwerfung produzierte Subjekt nicht in einem einzigen Moment in Gänze hervorgebracht. Vielmehr befindet es sich im Prozeß seines Erzeugtwerdens, es wird wiederholt erzeugt«⁸⁹. Von dieser Beobachtung aus entwickelt Butler eine Argumentation, die die Möglichkeit einer aktiven, selbstbestimmenden Stellungnahme des Subjekts im Prozess seines Subjektwerdens zu erklären ermöglicht. Die Identität ist nicht ein für allemal konstituiert, sie formiert sich durch die Wiederholung eines Reglementierungsprinzips und sie bestätigt sich durch die Reiteration ihrer konstitutiven Züge im Verhalten des Subjekts.

Diese Beobachtungen von Butler sind relevant und begründet, da sie eine Subjektivierungskonzeption zusammenfassen, die in Foucaults Beschreibung der Disziplinartechnologien lediglich implizit ist. Foucault sieht die Übung und die Prüfung als technische Kernpunkte der subjektivierenden Unterwerfung an. Die Übung ist diejenige Technik, die die Subjekte zur Wiederholung einer Aufgabe zwingt, bis zur Internalisierung der Norm, die von der Aufgabe dargestellt ist, und dadurch zur Regulierung des Verhaltens der Individuen kommt⁹⁰.

Aus der Idee, dass ein Subjekt sich durch die Reiteration eines Verhaltens formiert, schließt Judith Butler, dass das Subjekt und seine Kohärenz von der Wie-

⁸⁹ Butler (2001), S. 89.

⁹⁰ Foucault (1976a), S. 208: »Die Übung ist nämlich jene Technik, mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen. Indem sie das Verhalten auf einen Endzustand ausrichtet, ermöglicht die Übung eine ständige Charakterisierung des Individuums«.

derholung abhängig sind und deshalb die Subjektivität nicht abgeschlossen und immer veränderbar ist⁹¹. Die Abhängigkeit einer Identität von ihrer Bestätigung in der Wiederholung eines Verhaltens macht auch ihre Instabilität und die Möglichkeit ihrer Veränderung aus: »Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion«⁹².

Das Subjekt wäre so in der Lage, von seiner eigenen Identität Abstand zu nehmen, weil diese keine endgültige Realität ist, die durch einen abgeschlossenen Prozess konstituiert wurde, sondern eine immer bestätigungs- oder veränderungsfähige Form.

Die Macht erlegt Verhaltensnormen auf und zwingt durch Ausschließungs-, Belohnungs- und Bestrafungsmechanismen dazu, solche Normen im individuellen Verhalten zu wiederholen. Jedoch darf die Regelmäßigkeit, die von der Wiederholung hervorgebracht wird, nicht als eine endgültige und unveränderbare Identität betrachtet werden. Das Selbst begreift Foucault als das Ergebnis vielfältiger Praktiken und Techniken und die Identität als ein Konstrukt, das das Subjekt sich über sich selbst, aufgrund der Regelmäßigkeit seines Benehmens, schafft und das durch die Wiederholung eines ihr entsprechenden Verhaltens bestätigt wird.

Die praxeologische Subjektskonzeption eröffnet, zusammen mit der Idee, dass das Subjekt sich nie wie ein vollendetes Ganzes gibt, eine Perspektive über Praktiken der Selbstbestimmung, die in Opposition zu den Praktiken der Unterwerfung steht:

»Ich denke, dass es kein souveränes und konstitutives Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wieder finden könnte [...] Ich denke hingegen, dass das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. – auf autonomere Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und der Freiheit«⁹³.

Der Unterwerfungsprozess lässt sich aber nicht widerstandslos in einen Selbstbestimmungsprozess umkehren, da, wie Butler sagt, »die Macht umgrenzt, was

⁹¹ Butler (2001), S. 95: »Ich würde in der Tat noch hinzufügen, dass ein Subjekt nur durch eine Wiederholung oder Reartikulation seiner selbst als Subjekt Subjekt bleibt, und diese Abhängigkeit des Subjekts und seiner Kohärenz von der Wiederholung macht vielleicht genau die Inkohärenz des Subjekts aus, seine Unvollständigkeit«.

⁹² Ebd., S. 95.

⁹³ Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Alessandro Fontana*, in Foucault (1984), S. 137f.

ein Subjekt „sein“ kann, sie zieht die Grenzen, jenseits derer es nicht länger „ist“ oder jenseits welcher es in einem Bereich suspendierter Ontologie gerät⁹⁴. Die Ordnung, die das Selbstverhältnis des Subjekts reguliert, drängt bestimmte Subjektivierungsmodelle auf und schließt alle anderen Subjektivierungsmöglichkeiten aus, die so für ein Subjekt, das sich sozusagen *innerhalb* der geltenden Seinsweisen befindet, eine Unbekannte darstellen: einen »Bereich suspendierter Ontologie«.

Die kritische Philosophie zeigt die Kontingenz der aktuellen Grenzen des Selbstverständnisses und erschließt ein neues Möglichkeitsfeld, das zuvor außerhalb dieser Grenzen lag. Dieses neue Feld von »unbegrenzten Verwandlungsmöglichkeiten des Subjekts«⁹⁵ bildet aber einen unbekanntes, von den bisher geltenden Ordnungen nicht definierten Raum, weshalb die Arbeit von Erforschung und Verwirklichung der neuen Subjektivierungsmöglichkeiten mit einer »experimentelle[n] Haltung«⁹⁶ unternommen werden muss, die sich vom »leeren Traum der Freiheit«⁹⁷ unterscheidet und sich eher als eine achtsame Erprobung neuer Werdensmöglichkeiten »an der Grenze des etablierten Seins«⁹⁸ definieren lässt: »Diese an der Grenze unserer selbst geleistete Arbeit [...] muss sich an der Realität und der Aktualität erproben, und zwar sowohl, um die Stelle zu erfassen, an denen Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch, um die genaue Form zu bestimmen, die dieser Veränderung gegeben werden muss«⁹⁹.

Wenn die Abhängigkeit des Subjekts von der Wiederholung die Bedingung für die Einleitung eines Selbstsubjektivierungsprozesses bildet, muss auch dieser Selbstsubjektivierungsprozess als unabgeschlossen und von der Wiederholung abhängig betrachtet werden. Aus diesem Grund ist der Begriff der »Übung« für die Selbstsubjektivierung sehr wichtig. Er ist zentral in Foucaults Schriften der letzten Jahre, in denen der Autor häufig das Wort griechischer Abstammung »Askese« benutzt, das in etwa mit »Übung« übersetzbar ist¹⁰⁰.

⁹⁴ Butler (2009), S. 238.

⁹⁵ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, in Foucault (2004), S. 642.

⁹⁶ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 186.

⁹⁷ Ebd., S. 186.

⁹⁸ Butler (2009), S. 238.

⁹⁹ Ebd., S. 186.

¹⁰⁰ Foucault (1986), S. 97 und *Vorlesung vom 24. Februar 1982, Zweite Stunde*, in Foucault (2004), S. 387ff.

»Askese« nimmt bei Foucault die allgemeine Bedeutung einer Arbeit des Subjekts an sich selbst an, durch die es den Formierungsprozess seiner Subjektivität bestimmen kann:

»Man könnte das [der Selbstbestimmungsprozess des Subjekts] 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«¹⁰¹.

Saar unterstreicht, dass die Forschungen über die Selbstpraktiken der Antike Foucault die grundlegende Gestaltbarkeit des Verhältnisses zu sich selbst deutlich machen, die einerseits die Voraussetzung der Bestimmtheit der Subjektivität durch die epistemischen und sozialen Ordnungen ist, die aber andererseits auch für das Subjekt selbst Spielräume der aktiven Selbstbestimmung eröffnet¹⁰². Die Entdeckung einer ethischen Praxis, die sich auf komplexen Praktiken der Ausarbeitung des Selbst stützt, konkretisiert die Perspektive einer Selbstbestimmung, die sich wirklich von einem »leeren Traum der Freiheit« unterscheidet und sich als ein Projekt von bewusster Einwirkung des Subjekts auf sich selber definiert. Die Existenzkünste der Antike bieten ein historisches Beispiel einer moralischen Praxis, die mehr auf die Selbststilisierung der Führung als »auf die Verhaltenskodifizierung und die strenge Definition des Erlaubten und des Verbotenen«¹⁰³ ausgerichtet ist.

Das, was Foucault in den Existenzkünsten der Antike konkretisiert findet, ist die Idee einer Lebenstechnik, die einem Subjekt erlaubt, der eigenen Existenz eine starke Struktur auch in jenem »Bereich suspendierter Ontologie« zu geben, der sich infolge der Ablehnung eines gegebenen Selbstverstehens- und Verhaltenskodexes eröffnet.

Ein Subjekt, das sich der eigenen kritischen Prüfung unterzogen hat und sich infolge der Ablehnung von fremdbestimmten Elementen seines Seins selbstformieren will, kann sich selbst, den eigenen *Bios*, zum Gegenstand einer ästheti-

¹⁰¹ Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in Foucault (2007), S. 254.

¹⁰² Saar (2007), S. 14; Foucault (1986), S. 36ff.

¹⁰³ Foucault (1986), S. 42.

schen, plastischen Arbeit machen. In Foucaults Worten taucht die Idee einer Kunst der Existenz auf, die dem griechischen Begriff von Kunst nah ist: Eine *techne*, die das Subjekt auf die eigene Existenz anwendet, um ihr eine selbst bestimmte Form zu geben¹⁰⁴. An einer Stelle des Werks *Sex als Moral*, in der der französische Denker sich auf eine Beobachtung von Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* beruft, findet dieser Gedanke einen klaren Ausdruck: »man muß das eigene Leben erschaffen, indem man ihm durch lange Übung und tägliche Kleinarbeit einen Stil aufprägt«¹⁰⁵.

Das Unabgeschlossen-Sein des Subjektivierungsprozesses ermöglicht, dass das Subjekt sich für ein Selbstbestimmungsprojekt einsetzen kann, bringt aber auch die nie endgültige Vollständigkeit der Selbstbestimmung mit sich sowie das Risiko des Rückfalls in eine Situation von Fremdbestimmtheit.

Die »Arbeit der Freiheit« ist endlos¹⁰⁶ und die Perspektive einer Ästhetik der Existenz darf nicht mit einem Versprechen von definitiver Befreiung verwechselt werden: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden«¹⁰⁷.

Für Foucault geht es nicht darum, sich von einer Maske aus Strukturen und Gewohnheiten zu befreien, hinter der die ursprüngliche Natur des Menschen zu entdecken ist¹⁰⁸, sondern vielmehr um die geduldige Arbeit an der eigenen Existenz, das heißt eine kontinuierliche Selbsterfindung und Selbstformierung, die dem Bedürfnis nach Authentizität des Subjekts Form geben kann¹⁰⁹.

Foucault schließt eine mögliche Authentizitätssuche nicht aus, will aber das Risiko vermeiden, dass durch das Reden von Befreiung oder Verwirklichung des „wahren Selbst“ das Diskursobjekt »Selbst« zu einer an sich existierenden Rea-

¹⁰⁴ Vgl. *Die Sorge um die Wahrheit*, in Foucault (2007), S. 230: »Eine *Kunst der Existenz*, sagen wir besser, eine *Lebenstechnik*. Es handelte sich um ein Wissen davon, wie man sein Leben regieren sollte, um ihm die Gestalt zu geben, die die schönstmögliche sein würde [...]. Das genau ist das, was ich nachvollziehen versuchte: die Ausbildung und die Entwicklung einer Praxis des Selbst, die zum Ziel hat, sich selbst als Arbeiter an der Schönheit seines eigenen Lebens herauszubilden« und *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 78: »Die Vorstellung des Bios als Stoff eines Kunstwerkes erscheint mir sehr faszinierend. Ebenso fasziniert mich die Vorstellung, dass die Ethik der Existenz eine starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen«.

¹⁰⁵ *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 81.

¹⁰⁶ Vgl. Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 186: »Die endlose Arbeit der Freiheit«.

¹⁰⁷ Ebd., S. 189.

¹⁰⁸ Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in Foucault (2007), S. 254: »Ich bin immer etwas misstrauisch in Bezug auf das allgemeine Thema der Befreiung, denn wenn man es nicht mit einer gewissen Vorsicht und innerhalb bestimmter Grenzen angeht, läuft man Gefahr, auf die Vorstellung zurückzufallen, dass es ein Wesen, eine Natur des Menschen gäbe, die sich infolge einer Reihe historischer, ökonomischer und sozialer Prozesse in und durch Repressionsmechanismen entfremdet und eingesperrt wird«.

¹⁰⁹ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 190: »Die kritische Arbeit benötigt, denke ich, stets die Arbeit entlang unseren Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt«.

lität substantialisiert wird, das hinter einer historischen Subjektivierungsform liege.

Das Selbstsubjektivierungsprojekt stellt sich also nicht die Befreiung und die Verwirklichung eines ursprünglichen Selbst als Ziel. Es handelt sich dagegen um die Erfindung einer Lebensform, in der ein Subjekt sich wiedererkennen kann¹¹⁰.

Das Thema einer Selbsterfindung, die sich der Auffindung der eigenen ursprünglichen Natur entgegensetzt, ist in Foucaults Spätwerk immer wieder anzutreffen. In *Was ist Aufklärung* greift Foucault zum Beispiel Baudelaires, um die Haltung der Modernität zu charakterisieren:

»Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht derjenige, der zur Entdeckung seiner selbst, seiner Geheimnisse und seiner verborgenen Wahrheit aufbricht; er ist derjenige, der sich selbst zu erfinden sucht. Diese Modernität befreit nicht den Menschen in seinem eigenen Sein; sie nötigt ihn zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten«¹¹¹.

Foucault besteht ständig auf dem Unterschied zwischen der Idee einer Entdeckung des eigenen Selbst, von dem er Abstand hält, und dem Projekt einer bewussten Ausarbeitung des Selbst. Er behauptet sogar, dass die Frage nach dem, was man wirklich ist, »sinnlos« ist und dass er von entscheidender Bedeutung die Idee einer Arbeit an sich selbst findet, die an dem eigenen Bios wie an einem auszuarbeitenden Stoff wirke:

»[...] Es gibt auch Gesellschaften, in denen man sich durchaus vorstellen kann, dass man die Frage, was man ist gar nicht erst zu klären versucht, weil sie sinnlos ist. Entscheidend ist die Kunst, mit der man die Wahrheit über sich selbst einsetzt, um das zu tun, was man tut, und das zu sein, was man ist. Eine Kunst seiner selbst, die das genaue Gegenteil des eigenen Selbst

¹¹⁰ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, in Foucault (2004), S. 655: »Sich um sich selbst zu sorgen beinhaltet nicht die Rückkehr zu einem verlorenen Ursprung, sondern bedeutet das Hervortreten einer eigenen Natur, die allerdings keine uns ursprünglich gegeben ist«, und Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, in Foucault (1984), S.88: »Doch Askese ist was anders: es ist die Arbeit, die man an sich selbst leistet, um sich zu verwandeln oder jenes selbst erscheinen zu lassen, das man glücklicherweise nie erreicht«.

¹¹¹ Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in Foucault (2007), S. 181-182.

wäre. Das eigne Sein zu einem Kunstwerk machen, das ist wirklich der Mühe wert«¹¹².

Das Projekt der Selbstbestimmung impliziert also eine bewusste und kreative *Selbsterfindung*, die im Gegensatz zu einem Projekt der *Selbstfindung* zu denken ist¹¹³.

Wie Jaeggi bemerkt¹¹⁴, wurde dieser Gegensatz schon von Nietzsche formuliert. Auf eine eindrucksvolle Weise fasst so der deutsche Denker Foucaults Aussagen über das Projekt der *Selbsterfindung* und über die Sinnlosigkeit der Frage nach dem eigentlichen Selbst:

»Es ist Mythologie, zu glauben, dass wir unser eigentliches Selbst finden, nachdem wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück: sondern *uns selber machen*, aus allen Elementen eine Form *gestalten* – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen!«¹¹⁵

¹¹² Foucault, *Gespräch mit Werner Schröter*, in Foucault (2007), S. 112.

¹¹³ Jaeggi (2005), S. 221f.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Nietzsche (1999c), S. 361.

Normativität und Selbsterfindung

Der Selbstsubjektivierungsprozess wird von einem Subjekt eingeleitet, das sich dafür freiwillig entscheidet, ohne eine externe Vorschrift zu befolgen: »Diese Arbeit an sich mit der sie begleitenden Askese wird dem Einzelnen nicht durch bürgerliches Gesetz oder religiöse Verpflichtung auferlegt, sondern der Einzelne entscheidet sich dafür«¹¹⁶. Für Foucault darf es keine Normen geben, die dem Subjekt einen Selbstsubjektivierungsprozess zu unternehmen vorschreiben. Das Subjekt muss selber die Regulationsprinzipien der eigenen Selbstsubjektivierung bestimmen. Foucaults' kritische Analyse kann als Ausgangspunkt eines Selbstkritik- und Selbstveränderungsprozesses dienen, aber sie schreibt weder ein Selbstbestimmungsprogramm noch Regeln für die Selbstformierung oder Subjektwerdungsmodelle vor:

»Die Leute müssen ihre eigene Ethik ausarbeiten und dabei die historische Analyse, die soziologische Analyse oder jede andere Analyse, die wir ihnen liefern können, zum Ausgangspunkt machen [...] Dieses ganze präskriptive Netz muss von den Leuten selbst aus- und umgearbeitet werden«¹¹⁷

Foucaults Genealogie verfolgt das Ziel, eine sozial-epistemische Positivität zu denaturalisieren und deren Machteffekte zu zeigen, sie will den Schein zerstören, dass eine solche Positivität die einzige Realität sei, innerhalb der zu leben möglich ist und reduziert sie dadurch auf eine bloße Möglichkeit unter anderen. Auf diese Weise eröffnet sie ein Feld neuer Möglichkeiten des Werdens, des Seins und des Handelns. Außerdem zeigt sie die Historizität und die Fremdbestimmtheit des Subjekts und bringt somit das Subjekt dazu, sich selbst ins Feld seiner Kritik zu ziehen. Dies sind die Wirkungen, die Foucaults Projekt anstrebt. Dazu schreibt die genealogische Kritik ihrem Leser *keine* Ablehnung der eingenommenen Identität und die Initiationnsprozesses vor und auch *kein* Programm von Regeln, Modellen oder Zielen der Selbstveränderung. Wenn sie dies vorsähe, würde sie eine Form von Fremdbestimmung in die Selbstsubjektivierung einführen, und das Subjekt, das solche Arbeit an sich unternimmt, würde wieder

¹¹⁶ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, Fußnote 37, in Foucault (2004), S. 648.

¹¹⁷ Foucault, *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, in Foucault (2007), S. 169.

fremde Normen und Modelle interiorisieren und in dieser Selbstsubjektivierung eine neue subjektivierende Unterwerfung vollziehen. Aus Foucaults Worten wird deutlich, dass er sich dieser Risiken bewusst war und dass er sie vermeiden wollte:

»Die Leute müssen ihre eigene Ethik ausarbeiten [...] Dieses ganze präskriptive Netz muss von den Leuten selbst aus- und umgearbeitet werden«¹¹⁸; »Die Suche nach einer Form von Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich dem zu unterwerfen hätten -, erscheint mir als eine Katastrophe«¹¹⁹.

Die Weigerung, das Projekt einer Ästhetik der Existenz einer Normativitätsform zu unterziehen, motiviert auch Foucaults Kritik an der Selbstsorge bei den Stoikern. Während im klassischen Griechenland die Ethik der Selbstbeherrschung auf eine gesellschaftliche Elite beschränkt ist, findet im römischen Stoizismus eine Befreiung der Ethik aus dieser gesellschaftlichen Einschränkung statt, da, nach der stoischen Lehre, der Mensch qua Vernunftwesen – jeder, selbst ein Sklave – tugendhaft sein kann. Durch diese Verallgemeinerung der Ethik aber neigte sie mehr und mehr dazu, sich als universelle Norm durchzusetzen: »Wenn die letzten Stoiker sagen: ›ihr seid verpflichtet, das zu tun, weil ihr Menschen seid‹, dann hat sich etwas verändert. Das ist keine freie Wahl, sondern wir müssen es tun, weil wir Vernunftwesen sind«¹²⁰.

Foucault hielt diesen Versuch, aus der Selbstsorge »eine gemeinsame Sache aller zu machen«, für »einen gründlichen Irrtum«¹²¹, weil dadurch aus einer selbstbestimmten Praxis eine normative Instanz gemacht wird.

Angesichts dieser Stellungnahme Foucaults gegen eine ethische Normativität, werden seine Beobachtungen über den entscheidenden Unterschied zwischen der *Selbsterfindung* und der Suche, was man *eigentlich* ist, verständlicher: Ein Projekt der *Selbsterfindung* würde der Suche nach einer nicht-normativen Ethik der Selbstbestimmung widersprechen.

Ich sehe drei Gründe, weshalb die *Selbsterfindung* auf das Selbstsubjektivierungsprojekt normativ wirken würde. Erstens, wenn Foucault, anstatt zu behaupten,

¹¹⁸ Siehe Fußnote 111.

¹¹⁹ Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in Foucault (2007), S. 251.

¹²⁰ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, in Foucault (2004), S. 649.

¹²¹ Bezüglich dieser beiden Behauptungen siehe: Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in Foucault (2007), S. 241.

dass man die eigene Subjektivität erfinden und stilisieren soll, als Priorität setze, werden zu sollen, was man *eigentlich* ist, würde dieses *eigentliche* Selbst - das das handelnde Subjekt nicht selber bestimmt hat, sondern das ihm auf eine seinen Gedanken und seinem Willen ontologisch vorhergehende Weise gegeben wurde - eine normative Instanz darstellen.

Zweitens scheint mir die Idee eines *eigentlichen* Selbst zu implizieren, dass jede Subjektivitätsform falsch ist, die sich von diesem Selbst unterscheidet, und dass also jede davon abweichende Seinsart, die wir stilisieren können, als ein Fehler zu betrachten ist. Das Feld von Seins- und Verwandlungsmöglichkeiten, das von der Kritik eröffnet wird, würde sich so auf eine einzige Möglichkeit reduzieren. Einerseits würde die kritische Geste zeigen, dass es möglich und legitim ist, anders zu sein als man bisher gewesen ist und andererseits würde das ethische Programm sagen, dass es ja möglich und legitim ist, die eigene Existenz selbst zu stilisieren, aber dass in Wirklichkeit jede Seinsart, die sich von dem unterscheidet, was man im tiefsten ursprünglich ist, falsch ist und dass es nur eine wahre Seinsweise gibt. Auf diese Weise würde das ethische Programm nur eine der Möglichkeiten zulassen, die die Kritik eröffnet, und alle andere ausschließen. Schließlich würde dieses »eigentliche Selbst« eine vom handelnden Subjekt unterschiedene Entität bilden, nach der es sein Handeln ausrichten sollte. Auch ohne von anderen Akteuren gesetzt zu sein, würde der Begriff vom »eigentlichen Selbst« wie ein fremdbestimmendes Prinzip wirken, mit Blick auf welches ein Verhalten, das von ihm abweicht, als falsch betrachtet werden sollte.

Foucault schreibt seinen Lesern die Selbstsorge nicht vor. Die Genealogie beurteilt nicht den Wert der Subjektivitäten, die sich innerhalb der thematisierten Positivität konstituiert haben. In den kritischen Thesen der Genealogie liegt kein Imperativ zur Selbstveränderung. Ihr Publikum wird mit der Hypothese der »Machtgeneriertheit und imprägniertheit [seines] Verständnisses von sich selbst«¹²² konfrontiert, darin liegt die Provokation, die zur kritischen Distanznahme zu sich selbst nötigen kann. Auch das, was Saar den »genealogischen Imperativ«¹²³ oder »Wille zur Wirksamkeit«¹²⁴ der Genealogie nennt, besteht nicht in der Vorschrift eines ethischen Programms, sondern eher in der provokativen

¹²² Saar (2007), S. 18.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., S. 293.

Kraft ihrer Thesen, die, indem sie die Historizität des Subjekts und dessen Machtbestimmtheit behaupten, eine existentielle Stellungnahme ihres Publikums fördern. Dazu weisen die Studien über die Selbstkünste in der Antike die Möglichkeit für ein Subjekt auf, seine Existenz zu stilisieren. Das wird aber als eine Möglichkeit dargestellt, nicht als eine ethische Vorschrift. Die antiken Lebensführungstechniken gelten in Foucaults Denken nicht als konkrete Alternativen, sondern sie »sind exemplarische Fälle von Selbstbezugssystemen mit hohem Aktivitätsgrad der Subjekte; damit sind sie mögliche Vergleichs- und Kontrastbilder gegenüber modernen Formen der Subjektivierung und zugleich mögliche Chiffren für ein anderes Verhältnis zu sich, als es modernen Subjekten offensteht«¹²⁵. Die genealogische Kritik macht ein Anders-Sein denkbar und das Beispiel der Existenzkünste zeigt, dass es möglich ist, der eigenen Existenz eine ethische Form zu geben, auch ohne sich auf ein Autoritätssystem von Identitätszuschreibung, Verhaltenskodifizierung und strenger Definition des Erlaubten und des Verbotenen beziehen zu müssen: »[Es] fasziniert mich die Vorstellung, dass die Ethik der Existenz eine starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen«¹²⁶.

Die Kenntnis der antiken Selbstmodelle aber, so Foucault, darf nicht vergessen lassen, dass die Lösung eines gegenwärtigen und individuellen ethischen Problems nicht »in der Lösung eines anderen Problems, dass in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde«¹²⁷, gefunden werden kann. Foucault setzt die Selbstsorge der Antiken nicht als Modell unserer Lebensführung; sie gilt nur als Beispiel für die grundsätzliche Gestaltbarkeit und Transformierbarkeit der Selbstbezüge. Die einzelnen Subjekte müssen frei entscheiden, ob sie einen Selbstbestimmungsprozess in Gang bringen wollen, und sie selber müssen wählen, welche Form sie diesem Prozess geben.¹²⁸

¹²⁵ Ebd., S. 20.

¹²⁶ Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 78.

¹²⁷ Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*, in Foucault (2007), S. 194.

¹²⁸ Foucault, *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, in Foucault (2007), S. 169.

Veränderbares Subjekt und Subjekt der Selbstveränderung

Foucaults Betrachtungen über die Möglichkeit eines ethischen Projekts der Selbstveränderung werfen die Frage nach dem Subjekt dieser Selbstveränderung auf, die meines Erachtens für eine ausführliche Behandlung des Themas unausweichlich ist.

Auf den bisher der Selbstsubjektivierung gewidmeten Seiten wurden die Grundzüge von Foucaults Subjektskonzeption dargelegt. Für Foucault ist das Subjekt keine transzendente Entität, sondern eine historische Realität, die sich in einem Subjektivierungsprozess konstituiert. In diesem Prozess kann die Herstellung des Verhältnisses, das ein Subjekt mit sich selbst unterhält, von institutionellen Strukturen, Formen der sozialen Teilnahme und epistemologischen Überzeugungen tief beeinflusst werden. Dieses Verhältnis, das sich dann in einer Identität kristallisiert, kann vom Subjekt bewusst modifiziert werden und eine neue Stilisierung in einem Selbstsubjektivierungsprozess erhalten. Diese Formulierung ist eine Synthese verschiedener Aussagen Foucaults über dieses Thema, das er nicht in einer einzelnen Schrift ausführlich fasst.

Foucaults Subjektsaussagen bieten meines Erachtens keine klare Vorstellung davon, wie das Subjekt und das Verhältnis, das es mit sich selbst in einem Selbstsubjektivierungsprozess unterhält, gedacht werden können.

Der Autor redet nämlich einerseits von einem Subjekt, das sich selbst betrachten und in Frage stellen kann und das aus sich den Stoff einer autonomen Stilisierung machen kann; andererseits leugnet er aber die Existenz eines transzendenten »Ich«, das als Subjekt der Selbst-Beobachtung und Selbst-Veränderung und anders formuliert als Subjekt des Bewusst-Seins des ganzen Vorgangs »Selbstbeobachtung-Selbstkritik-Selbstveränderung« gedacht werden könnte. Diesbezüglich drückt er sich so aus:

»Mir ging es also darum, [...] das Prinzip des transzendenten Ego durch die Suche nach Immanenzformen des Subjekts zu ersetzen«¹²⁹, »Ich denke, dass

¹²⁹ Frédéric Gros, *Situierung der Vorlesungen*, in Foucault (2004), S. 640.

es kein souveränes und konstitutives Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wieder finden könnte«¹³⁰

Foucault lehnt die Idee des Transzendentalsubjekts ab und behauptet die Immanenz, die Historizität und die Veränderbarkeit des Subjekts, dessen Bildung fremdbestimmt wird, aber auch autonom vom Subjekt selbst reguliert werden kann.

Einerseits wird das Subjekt von Foucault auf eine Art empirisches Subjekt reduziert, das von seinem Körper und seinem Selbstbild konstituiert ist, andererseits, indem der Autor von der Möglichkeit redet, sich selbst zu analysieren, sich selbst zu kritisieren und mit einer geduldigen plastischen Arbeit sich selbst zu verändern, scheint er mir die Möglichkeit für ein Subjekt vorauszusetzen, selbstbewusst zu sein. Man kann an der Subjektivität, die kritisiert und verändert werden kann, das »Subjekt als historische Realität« erkennen, aber, wenn Foucault die Existenz eines Transzendentalsubjekts verneint: Wie muss jenes Bewusstsein gedacht werden, von dem das »Subjekt als historische Realität« das Objekt ist? Ein Gegenstand kann nämlich nur innerhalb eines Bewusstseinsfeldes betrachtet, kritisiert und verändert werden. Das gilt auch für die Subjektivität eines Menschen, wenn sie Objekt seines Bewusstseins wird. Dass diese Subjektivität wie ein Gegenstand betrachtet wird, setzt voraus, dass ihr Betrachter nicht vollkommen auf sie reduziert werden kann, weil es, so lange es ein Betrachtetes gibt, es auch ein Betrachtendes gibt.

Ich finde Foucaults Subjekttheorie philosophisch problematisch, weil er, um die Historizität des Subjekts und die Veränderbarkeit der Subjektivität denkbar zu machen, das Transzendentalsubjekt verneint, ohne aber andererseits zu erklären, wie das Bewusstsein möglich ist, in dessen Feld die Subjektivität thematisiert wird, die Gegenstand der Kritik und der kritischen Stilisierung ist.

Ein solcher Mangel könnte aber meines Erachtens durch die Annahme eines „Ich“ gelöst werden, wie zum Beispiel das von Wittgenstein im *Tractatus* behandelte, das weder ein konstitutives Subjekt noch eine Substanz ist, sondern eher eine Form der Erfahrung, in dessen Bewusstsein die Tatsachen erkannt werden¹³¹. Eine solche *Ich*konzeption würde den Selbstkritik- und Selbstverwandlungsprozess denkbar machen, weil sie nicht die ganze Subjektsphäre auf

¹³⁰ Foucault, *Eine Ästhetik der Existenz*, in Foucault (1984), S. 137.

¹³¹ Wittgenstein (1984), 5.631, 5.64, 5.641.

eine empirische Subjektivität reduziert, ohne dabei das Ich zu einer Substanz zu machen oder eine Vorstellung des Subjekts als einer historischen und veränderbaren Realität auszuschließen. Wittgensteins Auffassung von „Ich“ ist nämlich mit einer Kritik am Subjekt als Substanz vereinbar, wie diejenige, die Nietzsche in den Paragraphen 16 und 17 von *Jenseits von Gut und Böse* formuliert. Eine solche *Ichauffassung* wird nämlich im *Tractatus* neben einer Kritik an dem Seelenkonzept dargelegt¹³², deren Ergebnisse sehr ähnlich mit denen Nietzsches sind. Außerdem ist für Wittgenstein »kein Teil der Erfahrung a priori« und »Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein«¹³³ und also eine Subjektivität, die, indem sie sich historisch konstituiert hat und bewusst verändert werden kann, sicherlich als ein Teil der Erfahrung zu betrachten ist, eine kontingente Realität darstellt, die auch anders sein kann, wie jeder Teil der Welt, die dem Ich koordiniert ist.¹³⁴

In den Paragraphen 16 und 17 von *Jenseits von Gut und Böse* kritisiert Nietzsche die »unmittelbare Gewissheit«, die sich im Satz »Ich denke« ausdrückt. In der scheinbar so einfachen Aussage »Ich denke«, sagt der deutsche Philosoph, verstecken sich eine Mehrzahl von unbewiesenen Annahmen, wie »dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein „Ich“ giebt«¹³⁵. Eine solche Kritik, die sich indirekt auch gegen Descartes¹³⁶ richtet, wird mit noch einigen Bemerkungen verschärft: »Ein Gedanke kommt wenn „er“ will, und nicht wenn „ich“ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“«. Beim Vorgang des Denkens verhält es sich so, dass nur die Gedanken tatsächlich gegeben sind. Das »Ich« als Träger und Ursache des Denkens ist nicht als Objekt des Bewusstseins gegeben, wie es dagegen die Gedanken sind, so dass es unmöglich ist, ein Kausalverhältnis zwischen dem »Ich« und „seinen“ Gedanken festzustellen. Korrekter als »Ich denke« wäre »Es

¹³² Ebd., 5.5421ff.

¹³³ Ebd., 5.634: »Das hängt damit zusammen, dass kein Teil der Erfahrung auch a priori ist. Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein. Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein. Es gibt keine Ordnung der Dinge a priori«.

¹³⁴ Ebd., 5.64.

¹³⁵ Nietzsche (1999b), § 16, S. 30.

¹³⁶ Ebd., § 16, S. 30: »Wer sich mit der Berufung auf eine Art Intuition der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es Der thut, welcher sagt: „ich denke, und weiss, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist“...«.

denkt« zu sagen¹³⁷, weil dieser Ausdruck die Erfahrung des Denkens besser ausdrückt, nach der Form des gewöhnlichen deutschen Ausdrucks »es gibt«, der seinerseits das Gegeben-Sein der Erfahrung ausgezeichnet zum Ausdruck bringt. Die Behauptung aber, dass dieses »Es« das »Ich« sei, ist, so Nietzsche, nur eine Annahme, die, wie auch der Satz »Es denkt«, die Folge einer grammatischen Gewohnheit der Form »Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich ...«¹³⁸ ist.

Die Kritik, die Wittgenstein in dem *Tractatus* gegen den Begriff »Seele« anführt, bringt Ergebnisse in Bezug auf das Verhältnis »Ich-Gedanken« hervor, die den oben zitierten Bemerkungen Nietzsches ähnlich sind. Wittgenstein betrachtet in 5.541 eine Art Ausdrücke, die er »Satzformen der Psychologie« nennt, wie »A glaubt, dass p der Fall ist« oder »A denkt p«, in denen es scheint, dass der Satz »p« in einer Art Relation mit einem Subjekt »A« steht – sehr ähnlich wie in Nietzsches Beispiel »Ich denke«. Der österreichische Philosoph analysiert diese Satzformen, mit dem Ergebnis, dass solche Sätze eigentlich der Form »p« sagt p « sind, wo der Buchstabe »p« in Anführungszeichen den Gedanken (bzw. das Bild) bezeichnet, der den möglichen Sachverhalt »p« abbildet¹³⁹.

Daher schließt Wittgenstein, dass es sich bei solchen Satzformen nicht um eine Zuordnung einer Tatsache (einem möglichen Sachverhalt) zu einem Gegenstand (dem denkenden Subjekt) handelt, sondern um die Zuordnung von Tatsachen zu Tatsachen (Tatsache »Gedanke« und Tatsache »möglicher Sachverhalt«).

Aus dieser Analyse ergibt sich dasselbe Resultat wie aus Nietzsches Argumentation: Die Alltagsausdrücke wie »Ich denke« oder »Ich denke, dass p« verschleiern eher den wahren Charakter des Phänomens „Denken“. Durch solche Ausdrücke scheint es, als ob ein Verhältnis der Art Ursache-Wirkung zwischen einem Subjekt »Ich« und dem Gedanken »p« bestehe, während in Wirklichkeit das, was im Feld des Bewusstseins, in der Erfahrung, gegeben ist, nur der Gedanke »p« ist, das den möglichen Sachverhalt p abbildet. Folglich kann Wittgenstein in 5.5421 die »Seele – das Subjekt etc. - wie er in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefasst wird« als »ein Unding« bezeichnen¹⁴⁰. Wenn mit »Subjekt« eine einheitliche reale Entität gemeint wird, eine Substanz, die Träger

¹³⁷ Ebd., § 17, S. 31.

¹³⁸ Ebd., § 17, S. 31.

¹³⁹ Wittgenstein (1984), 5.542.

¹⁴⁰ Ebd., 5.5421.

oder Ursache der Bewusstseinszustände ist, kann seine Existenz nicht behauptet werden, weil ich an seiner Stelle nur eine Kombination von psychischen Elementen finden kann: »Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr«¹⁴¹. Da unter den Phänomenen der Welt keine einheitliche Entität »Subjekt« gefunden werden kann, die Ursache und Träger der psychischen Zustände ist, ist diese inexistent, ist sie ein Unding: »Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht«¹⁴². Was gegeben ist, ist die Welt, als eine Form, in der Tatsachen und verschiedene Gegenstände gegeben sind, und das Ich, als die Form ihres Gegeben-Seins. »Das metaphysische Subjekt«¹⁴³ existiert in dem Sinne, dass die Welt, die ich erfahre, meinem Bewusstsein gegeben ist: sie ist *meine* Welt¹⁴⁴.

Wittgenstein ist sich des Risikos bewusst, dass das metaphysische Subjekt, einmal dass man davon gesprochen hat, zur Substanz gemacht wird. Er vermeidet das, indem er spezifiziert, dass »was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich«¹⁴⁵. Die Evidenz, die mich sagen macht, dass diese *meine* Erfahrung, dass dieses *mein* Leben ist, ist für Wittgenstein die Weise, wie das Ich sich zeigt: »Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass »die Welt meine Welt ist«. «¹⁴⁶, »Ich bin meine Welt [...]«¹⁴⁷.

Ich behaupte, dass Foucaults Ablehnung der Idee eines konstitutiven Subjekts und sein Versuch, die Vorstellung einer transzendenten Subjekt-Substanz durch veränderbare Immanenzformen des Subjekts zu ersetzen, mit einem Modell von metaphysischem Subjekt, wie dem, das im *Tractatus* Ausdruck findet, vereinbar ist, weil dieses Ich mit den Wittgenstein und Foucault gemeinsamen Thesen zusammenpasst, dass a) das Subjekt keine Substanz ist, b) dass es keine Ordnung der Dinge a priori gibt¹⁴⁸, c) dass die Subjektivität, die Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer Kritik ist, verändert werden kann¹⁴⁹. Außerdem ermöglicht dieses Modell eine theoretische Erklärung des Prozesses, in dem ein Subjekt

¹⁴¹ Ebd., 5.5421.

¹⁴² Ebd., 5.631.

¹⁴³ Ebd., 5.633.

¹⁴⁴ Ebd., 5.641, 5.64: »Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.«

¹⁴⁵ Ebd., 5.62.

¹⁴⁶ Ebd., 5.641.

¹⁴⁷ Ebd., 5.63.

¹⁴⁸ Natürlich ist hier mit »a priori« nicht Foucaults Begriff des historischen Apriori gemeint, sondern das transzendentale Apriori.

¹⁴⁹ Vgl. Fußnote 127.

sich beobachten, analysieren und verändern kann, da »das philosophische Ich« nicht auf der phänomenalen Ebene des Körpers, der Gedanken und der anderen psychischen Elemente liegt und nicht auf diese reduziert werden kann.

Wittgenstein gelingt es sehr gut, den Unterschied zwischen dem empirischen Subjekt und dem metaphysischen Ich auszudrücken, ohne dabei das philosophische Ich zum Gegenstand oder zur Substanz zu machen:

»Es gibt wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nichtpsychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in der Philosophie dadurch ein, dass »die Welt meine Welt ist«. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil – der Welt. «¹⁵⁰

»Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schreibe »Die Welt, wie ich sie vorfand«, so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Wille unterstehen und welche nicht, etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche *nicht* die Rede sein. –«¹⁵¹

Die Methode, die Wittgenstein in 5.631 anwendet, trennt alles, was erfahren werden kann, von dem, was er »Ich« nennt. Dass es dieses Subjekt »in einem wichtigen Sinne« nicht gibt, heißt, dass es kein Gegenstand ist, keine Substanz, sondern es ist vielmehr eine Form der Erfahrung, die Einheit des Bewusstseins, in dem alle Erfahrung gegeben ist, die Form des Gegeben-Seins der Welt: eine Form, die ich nicht erkennen und beschreiben kann, sondern die ich *bin*: »Ich bin meine Welt [...]«¹⁵², »Das Ich tritt in der Philosophie dadurch ein, dass »die Welt meine Welt ist«¹⁵³.

Das psychologische und körperliche Subjekt, das betrachtet, kritisiert und verändert werden kann, gehört zur Welt, indem es ein Phänomen, ein Objekt des Be-

¹⁵⁰ Ebd., 5.641.

¹⁵¹ Ebd., 5.631.

¹⁵² Ebd., 5.63.

¹⁵³ Ebd., 5.641.

wusstseins ist. Als solches ist es veränderbar und das »philosophische Ich« - ohne eine »Substanzannahme« darzustellen – ist die Einheit des Bewusstseins, innerhalb dessen das Subjekt den psychologischen und körperlichen Teil von sich selbst kennt und seine Veränderung lenkt.

Foucaults Subjekttheorie ist problematisch, weil sie die Existenz eines transzendenten Subjektes leugnet und zugleich die Möglichkeit eines Selbstsubjektivierungsprozesses darlegt, in dem ein Subjekt aus sich selbst einen Erkenntnisgegenstand macht und sich bewusst verändert. Sie setzt also ein Bewusstsein voraus, innerhalb dessen die historische Subjektivität erkannt werden kann und ein Ich, das von der Ebene der erkannten und zu verändernden Subjektivität getrennt ist, und in dem Selbstveränderungsprozess, den es bewusst leitet, konstant bleibt.

Foucaults Theorie schließt einen Begriff von Subjekt als Substanz und die Idee eines konstitutiven Subjektes aus, da das Subjekt für sie eine historische Realität ist, die »sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. – auf autonomer Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und der Freiheit«¹⁵⁴. Ich sehe aber keine Implikation von Foucaults Theorie, die die Annahme eines *Ich*modell ausschließt, wie das von Wittgenstein im *Tractatus* behandelte, da es keine Substanz und kein konstitutives Subjekt darstellt, und, wie ich oben erklärt habe, mit Foucaults Idee vereinbar ist, dass es keine notwendige Ordnung der Dinge a priori gibt und dass das, was sich in der geschichtlichen Immanenz konstituiert, sich dort auch auflösen kann¹⁵⁵.

Foucault entwickelt eine Methodologie zur Untersuchung der kulturellen Phänomene, die im Subjekt nicht das Zentrum und den Ursprung der Veränderungen der Diskursordnungen sieht, und behauptet sogar noch darüber hinaus, dass die historischen Subjektivitäten von sozialen Praxen und von Diskursen konstituiert werden. Ein solcher methodologischer Ansatz und die Ergebnisse, zu denen Foucault dadurch kommt, schließen sicherlich die Vorstellung eines »soveräne[n] und konstitutive[n] Subjekt[es]«¹⁵⁶ aus, aber aus den Gründen, die ich oben dargelegt habe, finde ich, dass sie mit einer *Ich*konzeption vereinbar sind, wie etwa der im *Tractatus* dargestellten, die den Prinzipien der Nicht-Sub-

¹⁵⁴ Foucault (2007), S. 138.

¹⁵⁵ Foucault (2004), S. 640.

¹⁵⁶ Foucault (2007), S. 137.

stanzialität des Subjektes und der Veränderbarkeit der historischen Subjektivitäten nicht widerspricht und den schon erwähnten problematischen Aspekten von Foucaults Subjektstheorie eine Lösung anbieten kann.

Das ethopoietische Wissen

Foucault unterlässt es, die Frage nach dem Subjekt des Selbstsubjektivierungsprozesses theoretisch zu erklären. Einige seine Aussagen erwecken den Eindruck, dass ein solches Weglassen bewusst vollzogen wurde¹⁵⁷, als ob Foucault gedacht hätte, dass eine artikuliertere Subjekttheorie für die Zwecke seines Diskurses nicht notwendig wäre.

Das Werk Foucaults scheint nämlich nicht von einem philosophischen Willen motiviert zu sein, in einer vollständig argumentierten theoretischen Begründung Erfüllung zu finden, sondern, wie Martin Saar sagt, von einem »Wille[n] zur Wirksamkeit«. Die intellektuelle Arbeit zielt bei Foucault auf die In-Frage-Stellung und die Veränderung der eigenen Seinsweise und der der anderen Menschen: »Diese Arbeit an der Veränderung des eigenen Denkens und dem der anderen scheint mir die Daseinsberechtigung der Intellektuellen zu sein«¹⁵⁸. Das gilt besonders für die Philosophie, die Foucault als eine Tätigkeit betrachtet, die den persönlich betrifft, der sie treibt, und die Auswirkungen auf seine Existenz hat:

»Philosophie als Aktivität. Philosophie ist eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht. Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, anders zu machen und anders zu werden als man ist«¹⁵⁹

Diese Position, die Foucault in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* wieder aufnimmt, zeigt eine Ähnlichkeit mit der Philosophiekonzeption, die er in der Vorlesung des Jahres 1982 darlegt und die sich historisch zwischen dem 1.

¹⁵⁷ Siehe den oben schon zitierten Text: »es gibt auch Gesellschaften, in denen man sich durchaus vorstellen kann, dass man die Frage, was man ist, gar nicht erst zu klären versucht, weil sie sinnlos ist. Entscheidend ist die Kunst, mit der man die Wahrheit über sich selbst einsetzt, um das zu tun, was man tut, und das zu sein, was man ist. Eine Kunst seiner selbst, die das genaue Gegenteil des eignen Selbst wäre. Das eigne Sein zu einem Kunstwerk machen, das ist wirklich der Mühe wert«.

¹⁵⁸ Foucault, *Die Sorge um die Wahrheit*, in Foucault (2007), S. 234.

¹⁵⁹ Foucault, *Der Maskierte Philosoph*, in Foucault (1984), S. 22.

und 2. Jh. n.Chr. vorwiegend in den Kreisen des römischen Stoizismus entwickelt hat. In den Texten dieser historischen Periode findet Foucault die Vorstellung, dass die philosophische Tätigkeit mit der Selbstsorge gleichgestellt wird¹⁶⁰ und wie die Selbstpraxis eine andere Bedeutung als in den platonischen Texten angenommen hat. Es geht nicht mehr darum, wie es noch in *Alkibiades* das Ziel war, das Individuum für eine führende Rolle in der Gesellschaft vorzubereiten, sondern es handelt sich nun um eine selbstkritische und selbstkorrigierende Tätigkeit. Die Selbstpraxis fängt an, sich eher entlang der Achse Korrektion-Befreiung als entlang der Achse Bildung-Wissen zu entwickeln. Wer die Selbstsorge unternimmt, erkennt in sich einen Grund von Fehlern, falschen Gewohnheiten und Deformationen und will sich davon befreien, um das zu entwickeln, was Seneca *bona mens* nannte: eine Art Perfektion des Geistes, ein Authentizitätszustand¹⁶¹. Im 50. seiner *Briefe an Lucilius* behauptet Seneca, dass *virtutes discere* vor allem *vitia dediscere* heißt.

Wir finden hier die Idee ausgedrückt, dass eine ethische Praxis vor allem in einer kritischen Umbildung besteht, in der Befreiung von Elementen der erhaltenen Erziehung und von den Gewohnheiten, die sich in unserer Identität kristallisiert haben, da, wie Cicero in den *Tusculani* sagt: »wir fast zugleich mit der Milch der Amme den Irrtum eingesogen haben«¹⁶². Aufgrund dieser Konzeption wird die Selbstsorge oft der Medizin gleichgesetzt, weil sie, so, wie die Ärzte die Körper pflegen, die Seelen pflegt.

Diese Darstellung der Selbstsorge als Pflege spiegelt das Motiv, weshalb ein Subjekt eine Arbeit an sich unternimmt: das Leiden. Man initiiert die Selbstsorge, weil man an der eigenen Seinsart leidet und das Bedürfnis spürt, sie zu verändern. Wie explizit dieser therapeutische Charakter der Philosophie in den Kreisen des römischen Stoizismus thematisiert war, kann man dem entnehmen, wie Epiktet von seiner Philosophenschule spricht. Im 21. Gespräch des 2. Buches wirft er seinen Schülern vor, sie seien zu seiner Schule nur aus dem Grunde gegangen, philosophische Kenntnisse zu erlernen und sich die Kunst der Syllogismen anzueignen. Sie hätten dagegen zu seiner Schule mit dem Wunsch gehen müssen, sich selbst zu korrigieren. Um das auszudrücken benutzt Epiktet ein

¹⁶⁰ Foucault (2004), S. 119.

¹⁶¹ Ebd., S. 128.

¹⁶² Ebd., S. 129.

ärztliches Fachwort: »therapeutesomenoi«¹⁶³, denn für ihn ist »Die Schule eines Philosophen [...] ein *iatreion* (eine Ambulanz)«¹⁶⁴.

Foucault steht dieser Auffassung von Philosophie und von intellektueller Arbeit sehr nah. Wie es in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* offensichtlich ist, betrachtet er die intellektuelle Arbeit als Teil der existentiellen Bewegung eines Individuums, durch die es versucht, sich sein Selbst anzueignen. Foucault scheint dabei die Idee zu teilen, dass das Motiv, das ihn zur intellektuellen Arbeit brachte, ein Unbehagen war, eine innere Unruhe, die ein Sich-auf-die-Probe-Stellen und eine Selbstveränderung erforderte:

»[...] Ich bin nicht, was man einen guten Hochschullehrer nennt. Für mich ist die intellektuelle Arbeit mit dem verbunden, was Sie als eine Form von Ästhetizismus definieren würden – darunter verstehe ich die Transformation des Selbst. [...] Sehen Sie, deshalb arbeite ich auch wie ein Kranker, und ich habe mein ganzes Leben wie ein Kranker gearbeitet. Ich kümmere mich in keiner Weise um den universitären Status dessen, was ich tue, weil mein Problem meine eigene Verwandlung ist. Das ist auch der Grund, warum ich, wenn die Leute zu mir sagen: »Vor einigen Jahren dachten Sie jenes, und jetzt behaupten Sie etwas anderes«, antworte: »Glauben Sie, dass ich während all dieser Jahre so viel gearbeitet habe, um dasselbe zu sagen und nicht verwandelt zu werden?«¹⁶⁵

Für Foucault nimmt die Philosophie einen soteriologischen¹⁶⁶ Wert an. Wie für den römischen Stoizismus ist für Foucault die philosophische Tätigkeit nicht et-

¹⁶³ Ebd., S. 133.

¹⁶⁴ Ebd., S. 134.

¹⁶⁵ Foucault, *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, in Foucault (2007), S. 167-168.

¹⁶⁶ Der Ausdruck kommt von den griechischen Wörtern *soteria* (σωτηρία), "Heil, Erlösung" und *logos* (λόγος) "Wort, Lehre", also die Lehre von dem Heil. Selbst wenn dieser Ausdruck oft in Bezug auf die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus Anwendung findet, werden in den allgemeinen Religionswissenschaften Lehren verschiedener Traditionen, die um die Erlösung kreisen, soteriologisch genannt. Ich benutze das Wort »soteriologisch«, um Foucaults Auffassung der Philosophie zu bezeichnen, weil sie, wie die Lehre des römischen Stoizismus, als Ziel eine Veränderung des Subjekts hat, die im Sinne eines immanenten Heils aufgefasst werden kann. Foucault schreibt der Wahrheit die mögliche Wirkung zu, ein Subjekt zu „retten“, und in Bezug auf die stoische Lehre der Selbstsorge behauptet er, dass diese sich gemäß der »leere[n] Form der großen zeitlose[n] Kategorie des Heils« entfaltet. Vgl. dazu die Vorlesung des 27. Januar 1982 und die des 3. Februar 1982 (in Foucault 2004), wo er das Verb *sozein* und das Substantiv *soteria* sorgfältig analysiert, und so die »griechisch-römische Rettung« definiert (S. 235): »Die Rettung ist also eine Tätigkeit, welches das Subjekt ständig mit sich und an sich vollzieht und die durch ein bestimmtes Selbstverhältnis des Subjekts belohnt wird, sobald es von äußeren Störungen unberührt bleibt und sobald es in sich selbst Befriedigung findet und nichts mehr bedarf als nur seiner selbst. Mit einem Wort, die Rettung ist die wachsame/aufmerksame, beständige und vollendete Form des sich auf sich beziehenden Selbstverhältnisses«.

was, das man aus gelehrter Neugier oder intellektueller Eitelkeit unternimmt, sondern um sich aus einem Zustand der Unauthentizität zu retten. Das Subjekt leidet an einer Identität, einer Lebensführung oder einem Komplex von Überzeugungen, die es daran hindern, eine angemessene Beziehung zu sich selbst herzustellen oder die eigenen Kapazitäten zu entwickeln.

Foucault eignet sich diese »Kategorie des Heils«¹⁶⁷ an und verwendet sie, um seine Wissenskonzeption zu definieren:

»Ich weiß, dass das Wissen Macht hat, uns zu verwandeln, dass die Wahrheit nicht bloß eine Art und Weise ist, die Welt zu entschlüsseln [...], sondern dass ich dann, wenn ich die Wahrheit kenne, verwandelt sein werde. Und vielleicht gerettet«¹⁶⁸

Aufgrund dieser Betrachtungen bin ich geneigt zu glauben, dass Foucault die Kritik der Unvollständigkeit, die ich an seine Subjekttheorie adressiert habe, nicht als das Selbsterfindungsprojekt entkräftend betrachten würde, wie er nämlich in einem Text, den ich in dieser Schrift schon zitiert habe, behauptet:

»Es gibt auch Gesellschaften, in denen man sich durchaus vorstellen kann, dass man die Frage, was man ist, gar nicht erst zu klären versucht, weil sie sinnlos ist. Entscheidend ist die Kunst, mit der man die Wahrheit über sich selbst einsetzt, um das zu tun, was man tut, und das zu sein, was man ist«.

Für Foucault scheint es sekundär oder sogar unbedeutend zu sein, dass das Selbstbestimmungsprojekt sich nicht auf eine theoretische Begründung eines solchen Selbstverhältnisses stützt. Er versucht nicht, die Möglichkeit der Selbstbestimmung theoretisch zu begründen, sondern stellt die Grenzen in Frage, die die Verwirklichung einer solchen Möglichkeit verhindern und versucht eine Wirkung auf das Verhalten seines Publikums zu erlangen: »Die Interferenzen zwischen der Analyse, der Forschung, der „wissenschaftlichen“ bzw. „theoretischen“ Kritik und den Veränderungen im Verhalten, im wirklichen Verhalten der Leute«¹⁶⁹ liegen im Mittelpunkt seines Interesses. Foucaults Kritik zielt darauf ab, die Ordnung in Frage zu stellen, innerhalb und aufgrund derer ein Sub-

¹⁶⁷ Foucault (2004), S. 166.

¹⁶⁸ Foucault, *Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins*, in Foucault (2007), S. 167.

¹⁶⁹ Foucault, *Der maskierte Philosoph*, in Foucault (1984), S. 22.

jekt ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst unterhält. Auch an diesem Punkt überschneidet sich Foucaults Denken mit der Lehre des römischen Stoizismus, die er in der Vorlesung des Jahres 1982 darlegt. Auch die Stoiker schrieben der Philosophie eine kritische, korrigierende Funktion zu. Für sie muss, wer Philosophie treiben will, nicht nach einem Wissen streben, das an die Stelle seines Unwissens tritt, sondern eher nach einer Wissensart, die ihn dazu führen kann, sich vom falschen Glauben und von den Gewohnheiten zu befreien, die eine schlechte Erziehung in ihm verwurzelt haben, und die ihn auf dem schwierigen und langen Weg zur Herstellung einer neuen Subjektivität führen kann, die von der vollen Entfaltung der Beziehung zu sich selbst definiert ist¹⁷⁰. Eine solche Philosophieverfassung bestimmt auch die Rolle, die der römische Stoizismus dem Lehrer zuschrieb: der Lehrer ist nicht nur der, der, weil er im Besitz der Kenntnisse ist, die der andere nicht hat, ihm diese übermitteln kann. Der Lehrer ist eher ein Wirkungselement im Prozesse der Umbildung des Individuums und dessen Formierung als selbstbeherrschendes Subjekt¹⁷¹.

Es ist deutlich, wie nah diese Definition der Philosophie und der Rolle des Lehrers Foucaults eigener Auffassung von Philosophie und Wissen ist. Eine solche Wissenskonzeption ist der Weise sehr ähnlich, die wahre Rede oder den *logos* zu denken, wie Foucault sie in der Vorlesung des Jahres 1982 thematisiert. Bei der Betrachtung von Aussagen des kynischen Philosophen Demetrius unterscheidet Foucault zwischen zwei verschiedenen Wissensmodi: Der eine Wissensmodus besteht in einer Bildung, die keine Auswirkung auf die Lebensweise des Subjektes hat und die nur aus gelehrter Neugier oder aus Prestigegründen – Foucault nennt es »schmückende Bildung«¹⁷² - erworben wird, der andere besteht in einem »relationalen Wissensmodus«, der dagegen Auswirkungen auf unsere Lebensweise und auf unsere Art, Subjekt zu sein, hat, wenn wir ihn erwerben. Dieser letzte Wissensmodus, der das Subjekt hineinzieht und auf seine Seinsweise Auswirkungen hat, nennt Foucault *ethopoietisch*¹⁷³.

¹⁷⁰ Foucault (2004), S. 169.

¹⁷¹ Ebd., S. 169.

¹⁷² Foucault (2004), S. 296.

¹⁷³ Ebd., S. 298. Vgl. auch die Einleitung zu Foucault (1986), S. 20-21, wo Foucault denselben Begriff auch in Bezug auf die Texte verwendet, die er in seinen Untersuchungen über die Sexualität in der Antike analysiert hat: »Diese Texte wurden als Operatoren gedacht, die es den Individuen erlauben sollten, sich über ihr eigenes Verhalten zu befragen, darüber zu wachen, es zu formen und sich selber als ethisches Subjekt zu gestalten; ihnen kommt also eine „etho-poietische“ Funktion zu – um ein Wort zu übertragen, das sich bei Plutarch findet«.

Ethopoietisch ist ein Wissen, dass eine Form hat oder so funktioniert, dass es fähig ist, *ethos* hervorzubringen. Dieses Adjektiv wird von Foucault auf der Grundlage eines griechischen Wortes gebildet, das bei Plutarch und bei Dionysios von Halikarnassos zu finden ist und als Substantiv (*ethopoiia*), Verb (*ethopoiein*) und Adjektiv (*ethopoiios*) vorkommt:

»*Ethopoiein* bedeutet: *ethos* machen, *ethos* hervorbringen, den *ethos*, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums verändern, umgestalten. *Ethopoiios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern«¹⁷⁴

Um diesen Begriff einzuführen, greift Foucault auf ein wirkungsvolles Gleichnis des kynischen Philosophen Demetrius zurück, welches von Seneca in *De Beneficiis*, Buch VII, zitiert wurde. Demetrius vergleicht den, der die Weisheit erreichen will, mit dem Ringer. Der gute Ringer, sagt er, ist nicht derjenige, der alle Gesten, die man irgendwann einmal gebrauchen kann oder die man auszuführen imstande ist, gelernt hat. Um ein guter Athlet zu sein, genüge es, allein jene Gesten zu kennen, die im Kampf tatsächlich und am häufigsten Anwendung finden. Und diese wenigen Gesten muss man so gut kennen, sie müssen einem so sehr vertraut sein, dass sie ihm stets zur Verfügung stehen, so dass man, sobald sich die Gelegenheit bietet, auf sie zurückgreifen kann¹⁷⁵. In ähnlicher Weise solle der Weisheitssuchende die Rede und die Spekulationen vermeiden, die mehr dazu dienen, den Geist zu schmücken als ihn zu stärken. Die Diskurse, die er erwerben muss, seien hingegen der Art, dass sie eine Veränderung der Seinsweise des Subjekts bewirken, sobald man sie erworben habe. Sie seien nämlich die *ethopoiioi logoi*, welche die Funktion haben, ein Subjekt auf die Proben seines Lebens vorzubereiten, und bilden ein Rüstzeug von Vorschriften und Wahrheiten, die *paraskeue*¹⁷⁶. Für das Subjekt der Selbstsorge stellt das Wissen ein Mittel dar, mit dem durch einen Prozess der Meditation und der Übung das eigene Selbstverständnis und die eigene Selbstführung verändert werden können¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Foucault (2004), S. 297.

¹⁷⁵ Ebd., S. 290-291.

¹⁷⁶ Ebd., S. 300ff.

¹⁷⁷ Foucault, *Vorlesung vom 24. Februar 1982, zweite Stunde*, in Foucault (2004) und die Ausschnitte aus dem Dossier *Regierung seiner selbst und der anderen*, die Frédéric Gros auf Seite 645 seiner *Situierung der Vorlesungen* zitiert, in Foucault (2004).

Foucaults Kritik- und Philosophiekonzeption entspricht diesem Modell von Wissen.

Wie ich in dem vorigen Paragraphen versucht habe zu argumentieren, sind einige Aspekte von Foucaults Subjekttheorie problematisch und erfordern eine theoretische Vertiefung. Aber aufgrund der Aussagen Foucaults, die ich in diesem Paragraph in Betracht gezogen habe, scheint es, dass seine Diskurse über das Subjekt, über dessen Historizität und über die Möglichkeit der Selbstsubjektivierung als *ethopoioi logoi* zu betrachten seien bzw. als Diskurse, deren Wert nicht so sehr in ihrer theoretischen Vollständigkeit liegt, wie in ihrer praktischen Auswirkung auf das Selbstverhältnis ihres Publikums. Sie finden also ihre Daseinsberechtigung in jenem selben »Wille zur Wirksamkeit«, den Martin Saar Foucaults genealogischem Projekt zugeschrieben hat¹⁷⁸, und der auch aus dieser Form der Geschichtsschreibung ein *ethopoios logos* macht.

Ohne sich auf die *ethopoioi logoi* noch auf die Beziehungen zwischen Foucaults Philosophieauffassung und den stoischen Lehren zu beziehen, vertieft Martin Saar diesen Aspekt von Foucaults Werk und beweist, durch eine Analyse des Stils der Genealogien Nietzsches und Foucaults, dass die Absicht, eine Wirkung auf das Selbstverhältnis des Lesers zu haben, den Stil der Genealogie und allgemein das philosophische Projekt des französischen Denkers kennzeichnet.

Eine der Hauptthesen Saars ist, dass die Genealogie als kritisches Verfahren von ihren spezifischen formalen und textuellen Eigenschaften, wie die hyperbolische und dramatische Zuspitzung in der Beschreibung von Machtwirkungen, nicht ablösbar ist, weil sie erst durch eine bestimmte rhetorische Darstellung, durch eine »Kunst der Übertreibung«¹⁷⁹, ihre Funktion erfüllen kann, nämlich eine Distanzierung und möglicherweise eine Transformation von Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen zu bewirken.

Dieser ästhetische Aspekt der Kritik ist evident bei Nietzsche, ist aber anwesend und entscheidend auch in Foucaults Werk, selbst wenn er durch einen Schein objektiver, wissenschaftlicher Geschichtsschreibung verdeckt ist:

»Das ostentativ fiktive oder hypothetische Moment von Nietzsches Genealogie tritt zwar bei Foucault zurück zugunsten einer Geschichtsschreibung, die wie eine sozialwissenschaftliche Realgeschichte Aussehen könnte. Aber

¹⁷⁸ Saar (2007).

¹⁷⁹ Ebd., S. 18.

auch sie ist wie schon Nietzsches Textpraxis kreativ, konstruktiv und inhärent hyperbolisch; ihr Zweck ist die machttheoretische Verfremdung gewohnter Bilder von eingespielten Werten und Idealen«¹⁸⁰

Die historischen Dokumentationen, mit denen Foucault seine Thesen untermauert, verdecken den fiktiven Charakter seiner genealogischen Rekonstruktionen, aber der Autor gibt selbst zu, dass es sich um hypothetische Rekonstruktionen handelt, die er von einer politischen Wirklichkeit her ›fiktioniert‹ hat:

»Ich halte mir sehr wohl vor Augen, dass ich immer nur Fiktionen geschrieben habe. Ich will keineswegs sagen, dass dies außerhalb der Wahrheit ist. Mir scheint, es gibt die Möglichkeit, die Fiktion in der Wahrheit arbeiten zu lassen, Wahrheitseffekte mit einem Fiktionsdiskurs zu induzieren, und gewissermaßen dafür zu sorgen, dass der Wahrheitsdiskurs etwas hervorruft, erzeugt, das noch nicht existiert, das er also ›fiktioniert‹. Man ›fiktioniert‹ Geschichte von einer politischen Wirklichkeit her, die sie wahr macht, man ›fiktioniert‹ eine Politik, die noch nicht existiert, von einer historischen Wahrheit her«¹⁸¹

Foucaults Genealogien, trotz eines Scheines von neutraler Geschichtlichkeit, sind parteiische Rekonstruktionen, die ein ethopoietisches Ziel verfolgen: Sie geben eine Wahrheit zu denken, die eine geltende Ordnung destabilisiert, um die Überschreitung der von ihr bestimmten Grenzen denkbar zu machen.

Dass die genealogische Rekonstruktion fiktiv ist, heißt aber nicht, dass sie falsch oder willkürlich ist, sondern dass, selbst wenn sie aufgrund von dokumentierten politischen Wirklichkeiten gebildet wurde, die Geschichte, die sie erzählt, eine *mögliche* Geschichte ist, die durch die Umdeutung, die Neubeschreibung oder die Denaturalisierung eines Ensembles von Wissen und sozialen Praxen, die Trennung zwischen »Normalen« und »Anormalen«, die sich auf dieses Ensemble stützt, in Frage stellen will, um eine ethische, kritische Stellungnahme des Subjekts gegenüber sich selbst zu provozieren.

¹⁸⁰ Ebd., S. 20.

¹⁸¹ Foucault, *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, in Foucault (2003b), S. 309.

Schluss

Während Foucaults empirische Untersuchungen eine sorgfältige Dokumentation zeigen, erfordern die subjekttheoretischen Voraussetzungen seines ethischen Selbstsubjektivierungsprojekts meines Erachtens eine Problematisierung, und, wie ich im Paragraph *Veränderbares Subjekt und Subjekt der Selbstveränderung* zu erklären versucht habe, scheinen sie mir im Widerspruch zum Selbstbewusstsein zu stehen, das eine Voraussetzung des Vorgangs Selbstkritik-Selbstsubjektivierung ist.

Meine Kritik entkräftigt aber nicht Foucaults ethisches Selbstsubjektivierungsprojekt, weil, wie ich in *Das ethopoietische Wissen* argumentiert habe, der Autor nicht auf die Vollständigkeit der subjekttheoretischen Grundlagen dieses Projekts zielt. Foucaults Diskurs hat eher einen praktischen Wert. Der Unterscheidung zwischen den zwei Wissensmodi zufolge, die Foucault bei der Betrachtung der Aussagen des kynischen Philosophen Demetrius macht, scheint das von Foucault produzierte Wissen eher zu dem »relationalen Wissensmodus« zu gehören, dessen Wert in den Auswirkungen auf die Denk- und Seinsweise derjenigen besteht, die ihn erwerben. Es ist also eine Form von ethopoietischem Wissen, das heißt ein Diskurs, der ein praktisches Ziel hat: die In-Frage-Stellung des Selbstverhältnisses seines Lesers. Die Philosophie, die intellektuelle Arbeit, die Kritik, haben bei Foucault alle dieselbe ethische Funktion, die In-Frage-Stellung und die Veränderung von sich selbst und der anderen.

Foucault selber hat immer das Bedürfnis gespürt, sich selbst, die eigene Denk- und Seinsart in Frage zu stellen, so dass er in der Arbeit an der Veränderung des eigenen Denkens und dem der anderen sogar die Daseinsberechtigung der Intellektuellen sah¹⁸².

Foucaults Idee der Kritik spiegelt eine solche Wissens- und Denkauffassung wider. Seine Kritikdefinition scheint sich nämlich aus seinem Bedürfnis zu entfalten, sich mit neuen Seinsmöglichkeiten zu konfrontieren und sich selber durch diese Konfrontation in Frage zu stellen. Wie er in der Einleitung zu *Sexualität und Wahrheit II* behauptet, besteht die Motivation seiner Arbeit in dem Bedürf-

¹⁸² Foucault, *Die Sorge um die Wahrheit*, in Foucault (2007), S. 234: »Diese Arbeit an der Veränderung des eigenen Denkens und dem der anderen scheint mir die Daseinsberechtigung der Intellektuellen zu sein«.

nis, zu »erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem ihm fremden Wissen versucht«¹⁸³. In demselben Text macht er dazu eine Unterscheidung, die derjenigen zwischen den Wissensmodi, die wir im Paragraph *Das ethopoietische Wissen* betrachtet haben, analog ist:

»Der ›Versuch‹ - zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner Selber, im Denken«¹⁸⁴

Diese »Erprobung seiner selber« betrachtet Foucault als Teil der »endlosen Arbeit der Freiheit«, mit der ein Subjekt an sich selbst die konstante Übung ausführt, in der der nie abgeschlossene Prozess der Selbstsubjektivierung besteht. Darin besteht auch die »permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins«, die für Foucault das »philosophische *ethos*« bildet. Die Funktion der Kritik ist, in einem Subjekt die In-Frage-Stellung von sich selbst zu bewirken, die für Foucault eine Tugend darstellt, weil sie das Selbstverhältnis, worin für den französischen Denker die Ethik besteht, aktiv und bewusst macht.

Foucaults philosophische Arbeit, besonders in der Form genealogischer Geschichtsschreibung, beabsichtigt diese Funktion der Kritik zu erfüllen. Seine Arbeit hat, wie Saar bemerkt, »ein strategisches und praktisches Ziel, einen Willen zur Wirksamkeit, nämlich zur Destabilisierung und Neuverhandlung von Lebensformen und –vollzügen, die in genealogischen Texten durch den drastischen Aufweis der Kontingenz bestehender Ordnungen erreicht werden sollen«¹⁸⁵. Die kritische Tragweite der Genealogie beschränkt sich nicht allein auf die Delegitimierung eines Macht/Wissen-Komplexes und auf die Veränderung der Art und Weise, wie ein Subjekt einen solchen Komplex betrachtet. Wie Saar hierzu feststellt: »Die Subjekte, die mit solchen Werten oder in solchen Praxiszusammenhängen und Institutionen leben, sind also selbst schon Teil dessen, was kritikwürdig ist; und eine erfolgreiche Kritik kann sie auch nicht unverändert lassen«¹⁸⁶. Der ideale Leser von Foucaults Genealogie wird dazu gebracht, in

¹⁸³ Foucault (1986), S. 16.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Saar (2007), S. 293.

¹⁸⁶ Ebd., S. 15.

sich selbst die Wirkungen der Disziplinarmechanismen, die Art und Weise, wie diese sein Verhalten bestimmen und sein Urteil über sich selbst sowie über die anderen Menschen beeinflussen, zu erforschen. Er nimmt auf diese Weise Distanz zu sich selbst und kann die Aspekte des eigenen Seins in Betracht ziehen, die vom sozialen und kulturellen Umfeld geprägt worden sind. Indem die Genealogie diese kritische Funktion erfüllt, erfüllt sie eine ethische Aufgabe, da sie seitens des Subjekts die Übernahme einer aktiven Rolle in der Formierung des eigenen Selbst fördert.

Der entnaturalisierenden und machtkritischen Wirkung der Genealogie fügt Foucault in der letzten Phase seines Denkens den Begriff der *Selbsterfindung* hinzu. Das ist meines Erachtens ein sehr wichtiger Begriff, der Foucaults ethischem Projekt Kohärenz hinsichtlich der Ablehnung von Fremdbestimmung gibt, die die Aufnahme des Selbstsubjektivierungsprozesses motiviert.

Wie folgenreich der Selbsterfindungsbegriff ist, lässt sich am besten an einem konkreten Themenfeld illustrieren, wie etwa an dem der Sexualität. In *Sexualität und Wahrheit I* analysiert Foucault das Dispositiv der Sexualität, das in jedem Individuum ein wahres, tief verborgenes Geschlecht fixiert, eine tiefe Natur, die als die Wahrheit jedes Individuums gelten soll, als das, was jeder Einzelne, der zur eigenen Intelligibilität Zugang haben will, erkennen und befreien soll¹⁸⁷. Aufgrund der Wirkung dieses Dispositivs neigen die Individuen dazu, sich mit einer sexuellen Identität zu identifizieren, die sie von Machtformen unterdrückt glauben und die deshalb zu befreien sei: »Ironie dieses Dispositiv: es macht uns glauben, dass es darin um unsere ›Befreiung‹ geht«¹⁸⁸.

Die Idee, auf die Fremdbestimmung der eigenen Existenz durch die Befreiung der eigenen wahren Sexualität zu reagieren, entspricht dem Modell der Entdeckung und Befreiung des eigenen wahren Selbst.

Wie es sich aus den Analysen von *Sexualität und Wahrheit I* ergibt, ist Foucault der Meinung, dass die Feststellung einer wahren Sexualität, in welcher das Individuum die Wahrheit über sich selbst sieht, die Wirkung eines geschichtlichen Dispositivs, das heißt eines Macht/Wissen-Komplexes, ist. Aus diesem Grund »muß man der Tendenz mißtrauen, wonach die Frage der Homosexualität zurückführt auf die Frage: „Wer bin ich? Was ist das Geheimnis meines Begeh-

¹⁸⁷ Foucault (1977), S. 148ff. und Foucault, *Das wahre Geschlecht*, in Foucault (1998), S. 7-18.

¹⁸⁸ Foucault (1977), S. 153.

rens?“«¹⁸⁹, weil auf diese Weise für das Subjekt, indem es versucht, die eigene Freiheit nach dem Modell der *Selbstfindung* – in diesem Fall Findung und Befreiung der eigenen wahren Sexualität – durchzusetzen, das Risiko besteht, ein Selbstverhältnis zu internalisieren, das Teil eines geschichtlichen Dispositivs und Träger von dessen Machtwirkungen ist.

Der Weise, sich zur Homosexualität zu verhalten, die dem Modell der *Selbstfindung* entspricht, setzt Foucault eine andere entgegen, die eher dem Modell der *Selbsterfindung* entspricht, wonach es für ein Subjekt nicht mehr darum geht, eine homosexuelle Lebensweise zu führen, um die eigene wahre Sexualität zu befreien. Stattdessen handelt es sich dabei um die Selbstbestimmung der eigenen sexuellen Praxis, um die Wahl einer Lebensweise, die die Möglichkeit eröffnet, Beziehungen in einem Raum zu entwickeln, in dem es keinen gültigen Kodex gibt, der eine solche Beziehung regelt, und in dem es deshalb möglich ist, ein eigenes Verhältnis zum Körper und zu den Lüsten zu erfinden:

»Die Altersunterschiede zwischen einem Mann und einer jüngeren Frau werden institutionell eingeebnet: man akzeptiert die jüngere Frau, akzeptiert sie in ihrer Funktion als Ehefrau. Welchen Code können hingegen Männer mit beträchtlichem Altersunterschiede benutzen, um miteinander in Kontakt zu kommen? Sie stehen einander ohne Waffen oder passende Wörter gegenüber, ohne etwas, das ihnen den Sinn der Bewegung, die sie einander zuträgt, bestätigen könnte. Sie müssen von A bis Z eine Beziehung erfinden, die noch formlos ist«¹⁹⁰

»Es liegt nun an uns, zu einer homosexuellen Askese zu gelangen, die uns an uns arbeiten und eine Lebensart erfinden (ich sage nicht entdecken!) lässt, die noch unwahrscheinlich scheint«¹⁹¹

Das Thema der Sexualität, der sexuellen Befreiung der Individuen, bietet ein konkretes Beispiel der Unterscheidung zwischen *Selbstfindung* und *Selbsterfindung* und des Wertes vom Selbsterfindungsbegriff für das Projekt einer nicht-normativen Ethik.

¹⁸⁹ Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, in Foucault (1984), S. 85.

¹⁹⁰ Ebd., S. 87.

¹⁹¹ Ebd., S. 88.

Die Idee, sich dadurch zu befreien, indem man in der eigenen Existenz sein wahres, verborgenes Selbst verwirklicht, stellt nicht nur aus den im Paragraph *Normativität und Selbsterfindung* dargelegten Gründen eine normative Instanz dar, sondern bringt auch das Risiko mit sich, dass man sich mit einer Identität identifiziert, die in manchen Fällen ein Element gerade jenes Macht/Wissen-Komplexes ist, von dem man sich eigentlich befreien will. Dies ist die Ironie des Dispositivs, von der Foucault am Ende von *Sexualität und Wahrheit I* redet: Während das Dispositiv uns glauben lässt, dass die Freiheit für uns in der Entdeckung und in der Befreiung einer tiefen Natur liegt, die bisher unterdrückt wurde, und die wir in unserer Existenz verwirklichen sollen, internalisieren wir in Wirklichkeit ein Element des Dispositivs und führen so erneut eine subjektivierende Unterwerfung von uns selbst aus.

Der Suche nach dem wahren Selbst, der Identifizierung mit einer sexuellen oder sozialen Kategorie, setzt Foucault eine Ästhetik der Existenz entgegen, genau im Sinne einer kreativen Arbeit an dem Stoff des eigenen Lebens. In diesem Sinne ist eine Stelle aus einem Interview mit Foucault sehr interessant, an der der Autor die kreative Ausarbeitung des Selbst, die *Selbsterfindung*, Sartres Denken entgegensetzt, und sie als den Kern einer ethischen Aktivität definiert, die sich aus dem Gedanken entfaltet, dass das Selbst uns nicht gegeben ist:

»[Frage] *Wenn sich der Mensch jedoch selbst erschaffen soll, ohne auf Kenntnisse oder Universalregel zurückzugreifen, worin unterscheidet sich Ihre Sichtweise dann vom Existentialismus eines Sartre?* [Foucaults Antwort] Theoretisch gesehen, scheint Sartre über den moralischen Begriff der Aufrichtigkeit auf die Vorstellung zurückzukommen, dass wir wir selbst sein müssen – *wirklich und wahrhaftig wir selbst sein müssen*. Die praktische Konsequenz aus dem von Sartre Gesagten wäre nun aber gerade, sein theoretisches Denken nicht mit einer authentischen, sondern mit einer kreativen Praxis wieder zu verknüpfen. Aus dem Gedanken, dass uns das Selbst nicht gegeben ist, kann m. E. nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wie müssen uns wie ein Kunstwerk begründen, herstellen und anordnen. [...] Anstatt die kreative Aktivität von jemandem auf die Art der Beziehung zurückzuführen, die er zu sich selbst unterhält, sollte man vielleicht die

Art von Beziehung, die er zu sich selbst hat, als kreative Aktivität auffassen, die den Kern seiner ethischen Aktivität ausmacht«¹⁹²

In Foucaults Werk fehlt eine Betrachtung der Werte und der Kriterien, an denen das Subjekt sich in einem Prozess der Erfindung des eigenen Lebens und der eigenen Subjektivität orientieren kann oder soll. Meines Erachtens liegt das daran, dass Foucault die Idee eines Programms mit Vorschlägen für gefährlich halten würde, weil, wie er selbst sagt, »Sobald ein Programm vorliegt, wird es zum Gesetz, d. h. es verbietet andere Entwürfe oder Erfindungen. Es müßte einen Erfindungsgeist geben, der unserer Situation entspricht«¹⁹³. Die von der Kritik gelieferten Analysen zeigen, »wie die Dinge historisch zufällig eingetreten sind, zwar aus diesem oder jenem verstehbaren Grund, aber nicht notwendig«¹⁹⁴. Sie zeigen dass das, was gegenwärtig ist, nicht notwendig ist, und dass es auch möglich ist, anders zu sein, als man ist, dass es möglich ist, *sich zu verändern*. Das Programm einer solchen Veränderung aber »muß leer sein«¹⁹⁵. Es scheint, dass für Foucault der abstrakte Diskurs der Philosophie davon absehen sollte, den Selbstbestimmungsprozess des Subjektes zu leiten, und dass er einer experimentellen Haltung Platz machen sollte, wo die Leitung von keiner Form von *auctoritas* kommen kann noch kommen soll, sondern das Individuum sich selbst autonom leitet.

¹⁹² Foucault, *Sex als Moral*, in Foucault (1984), S. 80-81.

¹⁹³ Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, in Foucault (1984), S. 92.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd.

Bibliographie

Butler, Judith (2001), *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009), *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: Jaeggi, Rahel/ Wesche, Tilo (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

E. Erdmann/R. Forst/A.Honneth (Hg.) (1990), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: Campus.

Foucault, Michel (1974), *Von der Subversion des Wissens*, München: Hanser.

Foucault, Michel (1976a), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1976b), *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1978), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1984), *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1986), *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel/Herculine Barbin (1998), *Über Hermaphroditismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1992), *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.

Foucault, Michel (2002), *Dits et Ecrits 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2003), *Die Anormalen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (2003b), *Dites er Ecrites III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004), *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005), *Dits et Ecrites IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2007), *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.) (2003), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1986), *Kritik der Macht. Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/Main: Campus.
- Kant, Immanuel (1999), *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1999a), *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, München: de Gruyter/dtv.
- Nietzsche, Friedrich (1999b), *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, München: de Gruyter/dtv.
- Nietzsche, Friedrich (1999c), *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, in: Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 9, München: de Gruyter/dtv.
- Saar, Martin (2007), *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Visker, Rudi (1991), *Michel Foucault*. W. Fink Verlag: München.

Wittgenstein, Ludwig (1984), *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ludwig Wittgenstein, *Werksausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucaults machttheoretische Schriften beschreiben, wie die Macht auf das Subjekt einwirkt und die Konstitution seiner Subjektivität beeinflusst. Seine letzten Arbeiten skizzieren die Möglichkeit des Subjekts, von diesen Formen fremdbestimmter Subjektivität Abstand zu nehmen und einen Prozess der Selbstbestimmung zu initiieren.

Der vorliegende Text nimmt sich vor, Foucaults Auffassung eines solchen Selbstbestimmungsprozesses zu rekonstruieren. Dabei wird deutlich, dass die Idee der Entunterwerfung schon in den genealogischen Schriften implizit vorhanden ist.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3065-5