

Brieler Ulrich,
Foucaults Geschichte,
in GG 24 (1998), S. 248-282

Geschichte und Gesellschaft

24. Jahrgang 1998 / Heft 2

Theorielandchaft

Herausgeber dieses Heftes:

Hans-Ulrich Wehler

Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen

„Ich schreibe nichts als Geschichte.“
Michel Foucault

Leo Tolstoi beginnt das vierte Buch seines Romans „Krieg und Frieden“ mit einer geschichtstheoretischen Betrachtung des Rußlandfeldzuges Napoleons. In einem ersten Zugriff, der die Beweggründe der Beteiligten skizziert, schreibt er: „Sie fürchteten sich, rühmten sich, freuten sich, waren unzufrieden und räsionierten, alles in der Meinung, sie wüßten, was sie täten, und täten es um ihrer selbst willen; und doch waren sie sämtlich unfreiwillige Werkzeuge der Geschichte und verrichteten eine ihnen selbst verborgene, uns aber verständliche Arbeit.“² In einem zweiten Anlauf resümiert Tolstoi die Erklärungsversuche des Napoleonischen Scheiterns. Reden die „französischen Schriftsteller“ von der seit Eröffnung der Kampagne erkennbaren Gefährlichkeit des gesamten Unternehmens, so die „russischen Schriftsteller“ von dem schon zu Beginn vorhandenen Plan, Napoleon in das Innere Rußlands zu locken. Tolstoi wörtlich: „Aber all diese Hindeutungen, aus denen man schließen könnte, daß jemand auf französischer oder russischer Seite das später Geschehene vorausgesehen habe, werden jetzt nur deswegen hervorgeholt, weil die Ereignisse ihnen Recht gegeben haben. Wären die Ereignisse nicht eingetreten, so wären diese Hindeutungen vergessen, wie jetzt Tausende und Millionen von entgegengesetzten Hindeutungen und Voraussetzungen vergessen sind, die damals im Umlauf waren, aber keine Bestätigung fanden.“³ Schließlich entwickelt Tolstoi mit einem dritten Gedanken seine Version der Ereignisse: „Wenn Napoleon immer tiefer ins Land hineinzog, so wurde das nicht durch irgendeinen Verlockungsplan herbeigeführt ..., sondern es war das Resultat des sehr komplizierten Zusammenwirkens von allerlei Intrigen, Absichten und Wünschen der am Krieg Beteiligten, die nicht ahnten, was nach dem Willen der Vorsehung geschehen sollte und was die einzige Rettung Rußlands war. Alles nahm einen unerwarteten Gang.“⁴

1 M. Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducto Frombadori, Frankfurt 1996, S. 89. Dieses 1978 geführte Interview liegt endlich in deutscher Übersetzung vor. Es bildet nicht nur einen vorzüglichen Einstieg in die Lektüre des Werkes, sondern beleuchtet zudem die theoriepolitischen Horizonte seiner Entstehung und Entwicklung.

2 L. Tolstoi, Krieg und Frieden, Buch IV, Frankfurt 1984, S. 5.

3 Tolstoi, S. 7.

4 Ebd., S. 9.

Man wird fragen, welcher Zusammenhang zwischen diesen Zitaten und dem Werk Michel Foucaults besteht. Nun, ich behaupte, daß sich Foucaults historische Praxis exakt in dem Dreieck ansiedelt, das Tolstoi beschreibt. Da ist zum ersten die Revokation der Geschichtsmächtigkeit eines Subjekts, wie immer auch sein Name sei: Staat, Nation, Geist, Klasse, Vernunft und die Geschichte selber. Da ist zum zweiten die Frontstellung gegen die geschichtsphilosophische Übermächtigung. Tolstoi spricht von der „inneren Notwendigkeit“⁵ des Umkommens der westeuropäischen Invasoren in Rußland, ja an zwei Orten des Textes, den metaphysischen Hintergrund jeder Geschichtsteologie verrätend, von der „Vorsehung“⁶ die den Gang der Ereignisse bestimmt habe. Und da ist zum dritten die Offenheit der Geschichte: in ihrem aktuellen Geschehen wie ihrer retrospektiven Rekonstruktion. Geschichtliche Prozesse nehmen, wie es bei Tolstoi heißt, „einen unerwarteten Gang“, da sie das Resultat eines „sehr komplizierten Zusammenwirkens von Allerlei“ darstellen.

Die Reaktion der Geschichtswissenschaft. Die tatsächliche Wirkung eines Werkes beginnt, wenn es die Selbstverständlichkeiten eines Wissenschaftsfeldes verändert, wenn es disziplinäre Grenzen aufbricht, den thematischen Horizont erweitert, den theoretischen Haushalt erneuert, mit einem Wort: wenn es ungenannt, aber gleichwohl präsent ist. Zweifelsfrei läßt sich dies vom Werk Michel Foucaults behaupten. Wie kaum ein französischer Theoretiker nach Sartre haben seine intellektuellen Einsätze das Kraftfeld der Gesellschaftswissenschaften bewegt. Wenn einem Daniel Goldhagen die Konstruktion eines „antisemitischen Dispositivs“⁷ unterstellt wird, sich eine Biographie über Simone de Beauvoir als „Genealogie des Subjekts“⁸ identifiziert oder eine politische Sozialgeschichte von Los Angeles Kapitel mit Namen wie „Genealogie der Macht“ oder „Das panoptische Einkaufszentrum“⁹ belegt, dann ist Foucaults Einfluß – in welcher unbegreiflicher, verfremdeter oder mißverständlicher Form auch immer – nicht zu bestreiten. Sein Œuvre hat sich in das Verständnis unserer Epoche eingeschrieben.

Diese Wirkung reicht bis in die Geschichtswissenschaften. In Frankreich spannt sich der Rezeptionsbogen von seinen ersten bis zu seinen späten Arbeiten.¹⁰ Fernand Braudel und Robert Mandrou haben „Wahnsinn

5 Tolstoi, S. 5.

6 Ebd., S. 6, 9.

7 T. Assheuer, Die Wiederkehr der Schuldfrage? in: Frankfurter Rundschau, 10. 5. 1996, S. 10.

8 T. Moi, Simone de Beauvoir. Die Psychobiographie einer Intellektuellen, Frankfurt 1996.

9 M. Davis, City of Quartz. Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles, Berlin 1994, S. 23, 278.

10 Zum Stellenwert Foucaults in der französischen Geschichtswissenschaft: J. Revel, Foucault et les historiens, in: Magazine littéraire 101, 1975, S. 10-13; ders., Foucault, Michel (1926-1984), in: A. Burguière (Hg.), Dictionnaire des sciences historiques, Paris 1986.

und Gesellschaft", Foucaults erste große Arbeit, als mentalitätsgeschichtliche Studie begeistert gefeiert.¹¹ Und seine letzten Arbeiten, die 1984 erschienenen Bände 2 und 3 der „Geschichte der Sexualität“, werden in den „Annales“ mit den Worten begrüßt: „Es ist an uns, an uns Historikern, Michel Foucault unsere uningeschränkte Ehrerbietung anzuzeigen: Er gibt der Geschichte so viel mehr, als wir ihm geben können.“¹² Georges Duby hat sich in einer Studie zur französischen Geschichtswissenschaft seit 1970 zu dem Urteil verführen lassen, daß eine „herausragende Tatsache“ bleibt: „Niemand in den letzten Jahren hat den Historikern mehr dabei geholfen, das Netz ihrer Erkundung der Vergangenheit enger zu knüpfen, als Michel Foucault.“¹³ Jacques Le Goff spricht von Foucaults „hervorragende[n] Rolle für die Erneuerung der Geschichte“ und präsentiert die Einleitung zur „Archäologie des Wissens“ als die „subtilste Diagnose dieser Erneuerung der Geschichte“.¹⁴ Wie immer Foucaults Werk beurteilt wird, seine Bedeutung auch für die jüngere französische Geschichtswissenschaft ist unbestritten. Zwei Kolloquien, zu „Wahnsinn und Gesellschaft“ und zu seinem Gesamtwerk, zu Beginn der 90er Jahre unterstreichen diesen dauernden Einfluß.¹⁵ Selbstredend ist die französische Rezeption nicht ausschließlich emphatisch.¹⁶ „Überwachen und Strafen“, das in der Perspektive einer Zivilisationsgeschichte wohl gewichtigste Werk Foucaults hat zu einer erhitzten Diskussion geführt, die ihn zwang, die Prinzipien seiner historischen Praxis offenzulegen und in einer Diskussion mit französischen und italienischen Historikern (u. a. Maurice Agulhon, Arlette Farge, Carlo Ginzburg, Michelle Perrot, Jacques Revel) zu verteidigen. Ein Rezeptionsmuster wird hier sichtbar: Foucaults Werk fordert zur Sta-

S. 290-292; F. Ewald u. a., Eine Praktik der Wahrheit, in: G. Rieke u. R. Vouillé (Hg.), Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit, München 1987, S. 9-59; A. Farge u. a., Michel Foucault und die Historiker. Ein Gespräch, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 4, 1993, S. 620-41.

11 R. Mandrou, Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique, in: Annales II, 1962, S. 761-71; F. Braudel, in: Annales 17, 1962, S. 771 f.

12 A. Rousselle, Rezension zu „Histoire de la sexualité“ (Bd. II/III), in: Annales 42, 1987, S. 317-21, hier: S. 317.

13 G. Duby, Orientations des recherches historiques en France, 1950-1980, in: ders., Millénaire âge, Paris 1988, S. 235-264, hier: S. 243.

14 J. Le Goff, Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt 1992, S. 196, 222.

15 Dokumentiert in: E. Roudinesco (Hg.), Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, Paris 1992; L. Girard (Hg.), Michel Foucault. Lire l'oeuvre, Grenoble 1992.

16 Ein durchweg negatives Fazit zieht: G. Noirel, Foucault and History: The Lessons of a Delusion, in: MII 66, 1994, S. 547-68. Noirel erklärt das Scheitern einer fruchtbaren Kooperation mit den starren Grenzen zwischen „Philosophie“ und „Geschichte“. Sein Artikel ist daher weniger ein Versuch, Foucaults Resonanz innerhalb der französischen Historie zu gewichten, als vielmehr eine Beschreibung der politischen und wissenschaftsgeschichtlichen Genese dieser disziplinären Fronten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts.

17 Die Stellungnahmen und das Protokoll der Diskussion finden sich in: M. Perrot, L'impossible prison, Paris 1980. Foucaults theoretische Verteidigung von „Überwachen und Strafen“ in: M. Foucault, Der Staub und die Wolke, in: ders., dass., Bremen 1982, S. 45-54.

Annahme auf, polarisiert, zwingt, die habitualisierten Schreib- und Denkmuster grundlegend zu brechen.

Auch in den angelsächsischen Ländern herrscht keine bloße Affirmation.¹⁸ Kaum ein zeitgenössischer Intellektueller findet sich in „History and Theory“ so häufig porträtiert. Wohl kaum einem anderen Autoren ist die Ehre zuteil geworden, zum theoretischen Stammvater einer neuen (Literatur)Geschichtsschreibung gekürt zu werden, des „New Historicism“. So erklärt Stephen Greenblatt in einem programmatischen Artikel: „Gewiß, meine eigene literaturkritische Praxis ist durch Michel Foucaults Zeit in Berkeley geprägt worden ...“¹⁹ Und Hayden White hat in einem der raren Versuche, sein Konzept der Metahistory auf die zeitgenössische Geschichtsschreibung zu übertragen, natürlich Foucault als Exempel präsentiert.²⁰ Niemand steht aber auch so im Kreuzfeuer der Kritik. Foucault selber hat noch in diese Diskussion einzugreifen versucht. In einer durch Lawrence Stone provozierten Auseinandersetzung²¹ verteidigte er leidenschaftlich den historischen Status und die quellenkritische Dignität seiner Arbeit „Wahnsinn und Gesellschaft“. Aber ob Ablehnung oder Anerkennung, Foucaults Präsenz ist nicht zu bestreiten. In Stones Reaktion auf

18 Als erster Überblick: A. McGill, The Reception of Foucault by Historians, in: JHI 48, 1987, S. 117-41. McGill kann, um das Rezeptionsfeld in seinen Polen zu umreißen, repräsentativ für die vollständige Abwehr Foucaults stehen. Er hat schon in den 70er Jahren Foucaults Werk einer eingehenden Kritik unterzogen (ders., Foucault, Structuralism, and the Ends of History, in: JMH 51, 1979, S. 451-503), um ihn in einer groß angelegten ideengeschichtlichen Studie (ders., Protests of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Berkeley 1985) als extremistisches Mitglied einer Viererbande aus Geschichtsverächtern zu entarnen. Die konträre Position nimmt Mark Poster ein, der Foucaults historische Praxis zum Leitfaden einer zeitgemäßen Historie erklärt (ders., Foucault, Marxism, and History, Cambridge 1984; ders., Die Zukunft nach Foucault: „Archäologie des Wissens“ und Geistesgeschichte, in: D. LaCapra u. S. L. Kaplan (Hg.), Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt 1988, S. 143-59).

19 S. Greenblatt, Grundzüge einer Poetik der Kultur, in: ders., Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern, Berlin 1991, S. 107. In einer deutschen Edition der wichtigsten Texte des New Historicism heißt es entsprechend: „Der wichtigste methodische Einfluß ist wohl die Foucaultsche Diskursanalyse.“ (M. Baßler, Einleitung, in: ders. (Hg.), New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kulturen, Frankfurt 1995, S. 7-28, hier: S. 14). Auch in Kreisen, die dem New Historicism ausgesprochen skeptisch gegenüberstehen, wird diese Erbarmung fraglos akzeptiert. Vgl. F. Lentricchia, Foucault's Legacy: A New Historicism? in: A. Vescer (Hg.), The New Historicism, New York 1989, S. 231-42. Im übrigen läßt Baßlers Äußerung die Stammvaterschaft bestenfalls auf den halben Foucault schrumpfen. Die 1966 erscheinende „Ordnung der Dinge“ außen vorgelassen, ist Foucaults zentrales Problem gerade das komplexe und nur konkret hierarchisierbare Wechselspiel von „Wörtern“ und „Dingen“ in einem sozio-historischen Kontext. Mithin ein Ansatz, der jenseits des Textuniversums um eine gesellschaftliche Realität weiß.

20 H. White, Foucaults Diskurs: Die Historiographie des Antihumanismus, in: ders., Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtswissenschaft, Frankfurt 1990, S. 132-74; ders., Foucault dekodiert: Notizen aus dem Untergrund, in: ders., Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen, Stuttgart 1986, S. 286-302.

21 L. Stone, Madness, in: New York Review of Books 29, 1982, S. 28-36.

Foucaults Verteidigung wird dieser Einsatz überdeutlich: „Heute genießt Michel Foucault eine nahezu unvergleichliche Position intellektueller Dominanz bezüglich der Interpretation vieler Schlüsselaspekte in der Entwicklung der westlichen Zivilisation seit dem 17. Jahrhundert.“²²

Angesichts dieser Situation überrascht die karge Rezeption, die Foucault bisher durch die deutsche Geschichtswissenschaft erfahren hat.²³ Die wenigen Versuche²⁴ prägt zudem ein Argumentationston, der von verständnisvoller Mängelauflistung (was Foucault alles unterläßt) bis zur abgrenzenden Verdammung reicht.²⁵ Dies gilt selbst für die wohlwollenden Arbeiten von Blasius und Peukert, die bestimmte Aspekte der historischen Praxis Foucaults zur bedeutungsschwangeren Weltformel stilisieren. Aber weder ist Foucault der „Pathogenese der Moderne auf der Spur“,²⁶ noch zielt er auf die „Rekonstruktion des universalen Disziplinarsystems“²⁷ namens moderne Gesellschaft. Der Kernimpuls seiner historischen Praxis besteht gerade in der Zersetzung von Universalien dieser Art. Die Figuren des Orwells der Gesellschaftstheorie oder des Kafkas der Geschichtsschreibung sind im Rollenrepertoire Foucaults nicht vorgesehen. Tatsächlich untersucht er, wie zu zeigen sein wird, die Entwicklung und Struktur konkret-historischer Herrschaftstechniken, deren Entstehung mit der Frühen Neuzeit datiert und die von dort ihre Wirkung entfalten. Insgesamt schreibt sich in diesen Versuchen eine vornehmlich durch die philosophische Rezeption geprägte Vulgata fort: Foucault als der Fortschrittsverächter, der Vernunftkritiker, der Theoretiker der Sozialdisziplinierung. Man

22 M. Foucault / L. Stone: An Exchange, in: New York Review of Books 30, 1983, S. 42-44, hier: S. 42.

23 Einen ersten Überblick der deutschen Rezeption liefert: M. Dinges, The Reception of Michel Foucault's Ideas on Social Discipline, Mental Asylums, Hospitals, and the Medical Profession in German Historiography, in: C. Jones u. R. Porter (Hg.), Reassessing Foucault. Power, medicine and body, London 1994, S. 181-212. Nur am Rande sei vermerkt, daß die Diskussion in Österreich unproblematischer zu sein scheint. In der „Österreichischen Zeitschrift für Geschichtswissenschaften“ ist Foucault von Beginn an als Gesprächspartner präsent.

24 Zu nennen sind hier: C. Honegger, Michel Foucault und die serielle Geschichte, in: *Merkur* 36, 1982, Nr. 407, S. 500-23; D. Blasius, Michel Foucaults „denkende“ Betrachtung der Geschichte, in: *Kriminalsoziologische Bibliographie* 10, 1983, S. 69-83; H. Kallweit, Archäologie des historischen Wissens. Zur Geschichtsschreibung Michel Foucaults, in: C. Meier u. J. Rüsen (Hg.), *Historische Methode*, München 1988, S. 267-99; D. J. K. Peukert, Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft, in: E. Fwald u. B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt 1991, S. 320-33.

25 Claudia Honeggers Artikel quillt geradezu über von Verbalinjurien. Einige Kostproben: „manichäische Begrifflichkeit“, „unbekümmertes Eklektizismus“, „schamloses Charakterspiel“ (S. 501), „Vergaffung in serielle Regelmäßigkeit“, „Systematisierungswahn“, „aufgeplustert technische Begrifflichkeit“, „dämonische Züge“ (S. 521). Jenseits jeder Polemik erleichtern derartige Etikettierungen kaum das Geschäft einer intellektuellen Kontaktaufnahme.

26 Blasius, S. 69.

27 Peukert, S. 332.

entdeckt, was man zu kennen glaubt. Aber was bekannt ist, ist nicht erlirant.

Foucault ist für die hiesige Zunft daher immer noch ein Unbekannter. Ein Beispiel mag für viele stehen. In Richard van Dülmens „Entstehung des frühneuzeitlichen Europa“ taucht im Rahmen der Darstellung zeitgenössischer Strafpraktiken ein Foucault-Zitat auf: „Nicht Gerechtigkeit, sondern die Macht wurde durch die Macht wiederhergestellt.“²⁸ Tatsächlich heißt es: „Nicht Gerechtigkeit, sondern die Macht wurde durch die Marter wiederhergestellt.“²⁹ Im deutschen Sprachraum ist Foucault eben ‚der‘ Machttheoretiker. So bleibt für die deutsche Geschichtswissenschaft nur das ermüthende und bereits über fünf Jahre alte Fazit Peukerts zu wiederholen: „Die Provokationen stehen da. Die Debatte ist noch nicht eröffnet. Aber sie läßt sich für eine Wissenschaft, die sich um Redlichkeit bemüht, nicht auf ewig aufschieben. Der Ausgang jener notwendigen zukünftigen Diskussion ist nicht vorauszusagen. Aber in ihr wird sich auch die Historie verändern, und sei es nur, indem sie sich mit Gründen darüber klar würde, warum sie die Provokation Foucaults zurückweist.“³⁰ Zudem prägt ein doppeltes Mißverständnis nicht nur die deutsche und nicht nur die fachhistorische Rezeption. Zum einen wird Foucaults historische Praxis aus den intelligenzgeschichtlichen Bezügen gelöst, denen sie ihre Entstehung und ihren Verlauf verdankt. Zum anderen werden bestimmte Etappen seiner Denkgeschichte isoliert und versteinern zu definierten Figuren. Die grundlegend historische Beziehung, die Foucault zu seiner intellektuellen Praxis unterhält, gerät damit ebenso aus dem Blick wie die Kontrahenten, gegen die er anschreibt und die ihm Zuspitzungen bestimmter Positionen abfordern. So verliert sich die Dynamik einer historischen Arbeit, die sich der intensivsten Nähe zu den intellektuellen und politischen Kämpfen ihrer Zeit verdankt. Eine Fama kann sich etablieren, die auf einem festen Fundament beruht: der profunden Ignoranz des Wertes.

Zur Denkgeschichte Foucaults. Eine historische Lektüre der Texte Foucaults muß von deren Geschichtlichkeit ausgehen, um ihre Authentizität wie ihre Metamorphosen erarbeiten zu können. Theoretisch muß die Analyse dieser Denkgeschichte drei Ebenen in Rechnung stellen: den politischen und ideologischen Horizont einer Zeitkonstellation, die theoretische und intelligenzpolitischen Möglichkeiten des Sagbaren und die Individualität einer Lebensgeschichte, aus deren Konfrontation mit den genannten Faktoren erwächst, was man die „Politik“ eines Werkes nennen könnte:

²⁸ R. van Dülmen, Die Entstehung des frühneuzeitlichen Europa, 1550-1648, Frankfurt 1982, S. 242.

²⁹ M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt 1976, S. 65.

³⁰ Peukert, S. 324.

die Impulse des Schreibens und ihre Ziele. Diese drei Dimensionen sind historisch variabel, komplex verdrichtet und rekonstruktiv beschreibbar. Kein Denken beginnt am Nullpunkt. Auch für Foucault gilt die Marxsche Formel, daß die Menschen ihre eigene Geschichte machen, aber nicht unter selbstgewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen und überlieferten Umständen. Foucault findet „Hegel“ vor, und seine Absage an diesen Hegel, der weniger die historische Figur als eine theoriepolitische Konjunktur meint, die das intellektuelle Feld Frankreichs seit 1945 dominiert, bestimmt fundamental seine Denkgeschichte. Wie Hegel zu entkommen ist, bei Sicherung der Rationalitätsansprüche der historischen Praxis, bleibt die kontinuierliche Frage Foucaults.

Diese theoretische Urszene produziert eine permanente Absetzbewegung. Foucault zielt polemisch auf geschichtliche Vorstellungen, die ihren Blick von den Prinzipien der Kontinuität, der Totalität und der Dominanz eines Subjekts präformieren lassen. Seine historische Praxis gilt der Aufhebung dieser Geschichtsphilosophien, ohne in eine neue Metaphysik der Diskontinuität, des Fragments oder einer Geschichte ohne Subjekt zu verfallen. Damit erwächst ein Bündel von Fragestellungen, die ihn *lebenslang* begleiten: die Reflexion der historischen Gestalten und Bedingungen der menschlichen Existenz (das Problem des „Subjekts“), die Frage nach den Voraussetzungen und der Gültigkeit von Erkenntnis und Wissen (das Problem der „Wahrheit“), die Frage nach dem soziohistorischen Kontext, in dem sich Objekte bilden (das Problem der „Totalität“). Die Denkgeschichte Foucaults liefert verschiedene Antworten auf diese Fragen, die ihren Schnittpunkt in der Affirmation der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner gesellschaftlichen Lebenswelten findet. Zugleich gliedern diese Antwortversuche seine Denkgeschichte. Es lassen sich vier Etappen beschreiben. Ihre Berechtigung erfährt diese Periodisierung zum einen durch die geschichtstheoretischen Matrizes, in die sich die Arbeiten der jeweiligen Zeit einfügen, zum anderen durch die pragmatischen Funktionen, die der historischen Praxis zugewiesen werden. Selbstredend stellt die folgende Datierung nur einen Orientierungsrahmen dar, der die Dialektik von Kontinuität und Kontingenz im Denken Foucaults zu fassen versucht.

Der Beginn seiner intellektuellen Biographie ist durch seine politische Parteinahme für die Kommunistische Partei Frankreichs geprägt. Für einen kurzen Zeitraum (1950–1953) wird Foucault Mitglied der PCF und übernimmt das geschichtsphilosophisch geprägte Theoriegerüst eines ver simpelsten historischen Materialismus. Die historiographische Praxis reduziert sich in diesem Kontext auf ein Hilfsinstrument der politischen Emanzipation. Sein Parteiaustritt kurz nach dem Tode Stalins und die gleichzeitig erfolgende theoretische Neuorientierung bringt ihn in Distanz zu diesen Positionen, die er mit dem Namen „Hegel“ belegt. Hinter diesem Etikett verbergen sich der orthodoxe Parteimarxismus wie die frühe Form

des Sartreschen Existentialismus. Diese doppelte Frontstellung prägt Foucaults Arbeiten entscheidend und verschärft den antihegelianischen Impuls zu einem Generalangriff auf Geschichtskonzeptionen, in denen sich Subjekt und Zeit unreflektiert spiegeln. In der Begegnung mit der strukturalistischen Strömung der späten 50er und frühen 60er Jahre findet er einen theoretischen Bündnispartner und schreibt mit seiner Arbeit „Die Ordnung der Dinge“ deren philosophische Magna Charta. In dieser Phase konzentriert sich seine Strukturgeschichte der diskursiven Praktiken („Archäologie“) auf die Überwindung der traditionellen Theoriefiguren der Ideengeschichte (1955–1968). Der Mai '68 bildet das entscheidende Ereignis für eine erneute Wende seiner historischen Arbeit. Einer seiner späteren Mitarbeiter am Collège de France hat dieses Datum entsprechend gewürdigt: „Der Strukturalismus war auch ein Ausdruck der Verzweiflung: das Ende der Geschichte. Der Mai '68 war dann sehr wichtig, man konnte wieder an die Geschichte glauben.“³¹ Foucault hatte diesen Glauben nie verloren. Der Strukturalismus definierte sich für ihn als ein Typus historischen Denkens, der sich den Kontaminationen durch die hegelsche Tradition entgegenwarf. Nun läßt ihn das Ausbrechen der verkrusteten politischen Strukturen Frankreichs und das Erscheinen einer linken und von der PCF unabhängigen Massenbewegung seine Arbeit völlig neu lokalisieren. Er rejustiert seinen theoretischen Instrumentenkasten und verläßt thematisch den innerdiskursiven Kosmos. Eine sozialgeschichtliche Analytik humaner Praktiken soll als „Geschichte der Gegenwart“³² aktuelle Probleme in ihren historischen Tiefendimensionen entschlüsseln. Diese „Genealogie“ stilisiert sich als Waffe im politischen Kampf (1968–1975). Das Versanden der revolutionären Bewegungen der späten 60er Jahre bewirkt dann eine veritable Krise. Wie kaum ein zweiter französischer Intellektueller hatte sich Foucault in seiner historischen Arbeit der Infragestellung der herrschenden sozialen und kulturellen Normsysteme verschrieben. In einem mühsamen Prozeß der Neuorientierung versucht er seit der Mitte der 70er Jahre, diese Arbeit für ein Verständnis der Veränderungen fruchtbar zu machen, für die das Jahr „1968“ als Chiffre steht. Foucault interpretiert die kulturrevolutionären Bewegungen als historische Versuche einer selbstbestimmten Formung von Subjektivität. Sie sind Kämpfe für das „Recht, anders zu sein, und unterstreichen all das, was Individuen wirklich individuell macht. Andererseits bekämpfen sie all das, was das Individuum absondert, seine Verbindung zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt.“³³ Die Genealogie dieser in-

31. F. Ewald, in: ders. (Hg.), Pariser Gespräche, Berlin 1989, S. 9.

32. Foucault, Überwachen, S. 43.

33. M. Foucault, Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: H. L. Dreyfus u. P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, S. 243–50, hier: S. 246.

dividuellen Fähigkeit zur Subjektivierung bildet das Zentrum seines Spätwerkes (1976–1984). Es führt über die Analyse frühneuzeitlicher Regierungstechniken des 17./18. Jahrhunderts und klösterlicher Praktiken des 4./5. Jahrhunderts zu einer problemgeschichtlichen Untersuchung antiker Lebenskünste. Diese historische Praxis will Orientierungslichter für eine Lebensführung in einer Zeit setzen, in der sich universell verbindliche Instanzen verflüchtigt haben. Der Tod trifft Foucault in einem Moment, in dem er dieses Projekt einer „Geschichte der Sexualität“ beinahe vollendet hat.³⁴ Es sollte eine Fortsetzung in Studien zu einer „Geschichte der Freundschaft“³⁵ erfahren. Gleichzeitig war eine Untersuchung zur „Kunst der Regierung“ geplant, die sich thematisch dem Entstehen und Scheitern der „Partei“ als institutionalisierter Form der Politik widmen wollte.³⁶ Ein so gelebter Foucault verliert die ihm unterstellte Exotik. Man kann sich von den gängigen Stereotypen lösen und die interpretatorischen Überwucherungen aufbrechen: Foucault, der Machttheoretiker, der Anti-Aufklärer, der Posthistoriker. Man muß diese Worthülsen beiseite legen um zu einem intellektuellen Œuvre vorzustoßen, das genuin historisch ist, weil es entscheidend von der Frage motiviert wird: „Was heißt es, historisch zu denken?“ Man muß dieses Werk völlig neu aufblättern ...

Ein solches Unterfangen hat eine grundlegende Voraussetzung: Man muß Foucault vom philosophischen Kopf auf die historisch-politischen Füße stellen, sein Werk dem philosophischen Gerede entziehen. In der Kritik der ideologischen Form „Philosophie“ – ihrer Begriffsmetaphysik, ihrem mangelnden Geschichtsbewußtsein, ihrer sozialen Hermetik – besteht ein Grundmotiv seines Denkens. Foucault begreift sich in keiner „Disziplin“ zu Hause, ein freier Geist im Terrain der Menschenwissenschaften. Er ist ein Meister der, wie Max Horkheimer es nannte, „barbarischen Grenzüberschreitung“,³⁷ die keine Ressorts akzeptiert, ihre theoretische Neugierde in alle Richtungen walten läßt und das Denken auf seine politischen Bedingungen und Konsequenzen hin öffnet. Die Philosophen rächen sich für diese Anmaßung, indem sie ihn zum Klassiker machen. „Die Philosophen sind, wie Sie wissen, im allgemeinen sehr unwissend ... Die Geschichte der Philosophen ist so etwas wie eine große und umfassende Kontinuität, in der sich die individuelle Freiheit und die ökonomischen, bzw. sozialen Zwänge miteinander verschränken. Wenn man eine

dieser großen Themen berührt – die Kontinuität, die wirkliche Ausübung der menschlichen Freiheit, den Zusammenhang der individuellen Freiheit mit den sozialen Zwängen –, wenn man einen dieser drei Mythen antastet, beginnen die braven Leute sogleich Zeter und Mordio wegen einer Vergeßlichkeit oder einem Mord an der Geschichte zu schreien. Tatsächlich legt es eine lange Zeit zurück, daß so bedeutende Männer wie Marc Bloch, Lucien Febvre, die englischen Historiker usw. diesem Mythos der Geschichte ein Ende bereitet haben. Sie betreiben die Geschichte in einer ganz anderen Weise, so daß der philosophische Mythos der Geschichte, den vernichtet zu haben man mich anklagt ... also, ich bin entzückt, wenn ich ihn vernichtet habe, gerade ihn wollte ich vernichten, nicht aber die Geschichte überhaupt. Man vernichtet die Geschichte nicht, aber die Geschichte für Philosophen zu vernichten, sie wollte ich unter allen Umständen vernichten.“³⁸ Den geschichtsphilosophischen Begriff von der Geschichte auflösen, um die Geschichtlichkeit im untersuchten Gegenstand zu konstruieren – diese Formel unreißt Foucaults Programm. Die Geschichtsanalyse besitzt nur ein Gesetz und eine Grenze: die sich reflektierende Historizität von Erkenntnissubjekt und -objekt. Entgegen jeder philosophischen Begriffsakrobatik gewinnt Foucault sein theoretisches Instrumentarium in der konkreten Analyse und erprobt es dort. „Diskursive Formation“, „Episteme“, „Macht-Wissen“, „Dispositiv“, „Normalisierungsgesellschaft“, „Bio-Macht“ (die Liste ließe sich fortsetzen) fungieren als Werkzeuge, um neue historische Wirklichkeiten in den Be-Griff zu bekommen. Die materiale Untersuchung ist der einzige Prüfstein ihrer Validität, und nicht eine metaphysische Geltungserwägung im Himmel ewiger Ideen. Alles dreht sich um die entscheidende Frage: Entstehen neue historische Gegenstände, die bisher unerkannt waren?

Das theoretische Profil. Foucaults historische Praxis bleibt unverstündlich, stellt man die beschriebene Ausgangslage nicht in Rechnung. Man muß die List der Vernunft überlisten, um die tatsächliche Logik historischer Prozesse rekonstruieren zu können. Seine Denkgeschichte bleibt unbegriffen, entfaltet man sie nicht aus den grundlegenden Fragestellungen heraus, denen er in seiner intellektuellen Inkubationsphase begegnet und die ihn verpflichten. Sie sind ihm auf den Leib geschrieben und er schreibt sie sich vom Leib. Hieraus erwachsen drei geschichtstheoretische Problemfelder: Wie kann man Geschichte als einen Raum menschlicher Praktiken ohne den Rückbezug auf ein konstituierendes Subjekt denken? Kann man ein Modell historischer Prozesse jenseits gängiger Kontinuitäts- und Fortschrittsunterstellungen konzipieren? Läßt sich eine historische Darstellung entwickeln, die „Gesellschaft“ nicht als eine natürliche Ord-

³⁴ Der fertiggestellte vierte Band „Les aveux de la chair“ ist aufgrund einer testamentarischen Verfügung Foucaults nach seinem Tod keine unveröffentlichten Texte zu publizieren, bisher nicht erschienen.

³⁵ Vgl. M. Foucault, *Que fabriquent donc les hommes ensemble?* in: *Nouvel Observateur* Nr. 1098 (22. 11. 1985), S. 54f. Der letzte in Deutschland erschienene und von Foucault selber autorisierte Band mit Gesprächen und Artikeln trägt den Titel „Von der Freundschaft als Lebensweise“ (Berlin 1984).

³⁶ Vgl. D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt 1993, S. 441 f.

³⁷ M. Horkheimer, *Über Lenins Materialismus und Empirio-kritizismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Frankfurt 1987, S. 188.

³⁸ M. Foucault, *Strukturalismus und Geschichte*, in: A. Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, S. 176–84, hier: S. 181 f.

nung im Gleichgewicht befindlicher Praxisfelder begreift, sondern das „Moment“ der Entstehung eines historischen Phänomens als „Ort“ der Dechiffrierung der gesellschaftlichen Struktur aufreißt.³⁹ In der Denkschicht Foucaults bilden diese Frage-Fäden ein Muster, das sich verheddert, parallel läuft, sich überkreuzt. Es bringt einen Modus historischer Untersuchung hervor, der eine am Gegenstand orientierte fortlaufende Aufnahme vorübergehender Aggregatzustände liefert.

Der gewichtigste Anknüpfungspunkt, den eine traditionelle Geistesgeschichte gegen Foucault erhebt, lautet: „Tod des Menschen“.⁴⁰ Damit würde, so der Vorwurf, der Mensch zugunsten anonymer Strukturen aus der Geschichte vertrieben. Nichts ist absurder. Tatsächlich greift diese Formel eine geschichtstheoretische Frage auf, die bereits Fernand Braudel im Schlußkapitel seines Mittelmeerbuches, einer Beschreibung des Todes Philipps II., quälte: „Doch was ist mit dem Herrscher, mit der Kraft der Geschichte, die mit seinem Namen verbunden und garantiert wurde?“ Es ist sicherlich kein Zufall, daß Foucaults Schrift „Die Ordnung der Dinge“ mit der Interpretation des Gemäldes „Die Hoffräulein“ von Velasquez beginnt. Sein Thema ist die Darstellung des spanischen Königs Philipps IV., des Enkels Philipps II., und seiner Gemahlin. Aber: Der Platz des Königs im Gemälde bleibt leer. Nur im Hintergrund läßt sich auf einem Spiegel das Bild des Herrscherpaares erahnen, verbläsend. Foucault radikalisiert die Braudelsche Frage: Der König (verstanden als Metapher für die Selbstverständlichkeit historischer Ordnungskategorien) ist tot. Wo tritt an seine Stelle? Die überraschende Antwort: die Geschichtsprozesse selber, in denen sich soziale Strukturen und konkrete Subjekte treffen. Man muß der Begegnung des Menschen mit seiner Endlichkeit im Prozeß der Sozialgeschichte die volle Aufmerksamkeit zuwenden. Die Redewendung vom „Tod des Menschen“ bedeutet keinesfalls, daß dieser als arbeitendes, politisches, sexuelles Wesen für die geschichtliche Untersuchung von Desinteresse wäre. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Allein die historische Zeit seiner realen Lebenspraktiken ist das Interessante, die Verschränkung seiner humanen Form mit den Kräften, die seine historische Gestalt als die ihm einzig mögliche konstituieren. „Wenn ich sagte, daß der Mensch aufgehört hat zu existieren, so wollte ich natürlich nicht sagen, daß der Mensch als Lebewesen oder als Gesellschaftswesen vom Planeten verschwunden ist. Das gesellschaftliche Funktionieren ist und bleibt da. Funktionieren der Individuen in Beziehung aufeinander.“⁴² Das entscheidende Problem der historischen Analyse bleibt die „Beziehung zwischen

der individuellen Existenz und der Gesamtheit der Strukturen und historischen Bedingungen, in denen eine solche individuelle Existenz besteht.“⁴³ Der Abschied von einer ahistorischen „Natur“ des Menschen bildet die Voraussetzung, Prozesse der Subjektivitätsbildung als einen historischen Tatbestand allererster Güte unvoreingenommen analysieren zu können. Dabei entdeckt man, „daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre. Die Menschen treten ständig in einen Prozeß ein, der sie als Objekte konstituiert und sie dabei gleichzeitig verschiebt, verformt, verwandelt – und der sie als Subjekt umgestaltet.“⁴⁴

Die Idee einer kontinuierlichen und homogenen geschichtlichen Zeit bildet einen zweiten zentralen Kritikpunkt Foucaults. Er will sich „vor einer simplifizierenden linearen Geschichtskonzeption hüten“ und gleichzeitig den „Evolutionismus als tragendes Gerüst der Geschichte“⁴⁵ demontieren. Diese Intention bricht den Raum eines uniform gedachten Zeitkontinuums auf und läßt anstelle der Universalgeschichte eine Pluralität von Geschichten mit je eigener Zeitlichkeit entstehen. In seinen Fallstudien stößt Foucault auf das Problem, daß ein historisches Ereignis – das Aufbrechen der Psychiatrie, die Entstehung der Klinik oder des Gefängnisses – sich keinesfalls einer Wissensexpansion in dem jeweiligen Terrain verdankt, sondern das Resultat eines kontingenten Zusammenspiels unterschiedlichster Phänomene (ökonomischer Konjunkturen, politischer Kämpfe, sozialer Interessen, zeitgenössischer Ideologien, diskursiver Figurationen) darstellt. Die These der Diskontinuität genealogischer Prozesse erwächst aus dieser Untersuchungserfahrung. Ihren theoretischen Kern bildet die Problematik der Ungleichzeitigkeit historischer Entwicklungen. Deren Relationsprinzipien zu entschlüsseln tut sich als geschichtstheoretische Aufgabe auf. Denn der historische Raum ist nicht der „postmoderner“ Beliebigkeit. Der analytische Blick trifft seinen Gegenstand in der Frage nach der Kombination der Elemente, die seine historische Existenz ermöglichen. Die Analyse sucht daher „keinesfalls nach einer Pluralität von nebeneinanderstehenden und voneinander unabhängigen Geschichten: der der Ökonomie neben der der Institutionen und neben ihnen noch jene der Wissenschaften, Religionen oder Literaturen; ebensowenig versucht sie, nur zwischen diesen verschiedenen Geschichten zeitliche Koinzidenz oder formale Analogien oder solche des Sinns festzustellen. Das

39 M. Foucault, Gespräch mit Paolo Caruso, in: ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1982, S. 7f.

40 M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1980, S. 412.

41 F. Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., Berlin Frankfurt 1990, S. 451.

42 M. Foucault, Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben, in: Reif, Antwort, S. 157–75, hier: S. 163.

43 M. Foucault, Gespräch, S. 85.

45 Foucault, Gespräch, S. 14.

39 Vgl. Z. Baumann, Ansichten der Postmoderne, Hamburg 1995, S. 223ff.

40 M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1980, S. 412.

41 F. Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., Berlin Frankfurt 1990, S. 451.

42 M. Foucault, Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben, in: Reif, Antwort, S. 157–75, hier: S. 163.

Problem, das sich hier stellt ... ist zu beschreiben, welche Bezugsformaliterweise zwischen diesen verschiedenen Serien beschrieben werden kann: welches vertikale System sie zu bilden imstande sind, welches System von Korrelationen und Dominanzen zwischen ihnen besteht, welche Wirkung die Verschiebungen, die verschiedenen Zeitlichkeiten, die verschiedenen Beharrungszustände haben können ...“⁴⁶ Foucault provoziert diesem Versuch die gängigen zeitlichen und sachlichen Ordnungsregeln. Für die Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts mag so „der plötzliche Anstieg der Proteinmenge, die eine Bevölkerung zu sich nimmt, in gewisser Weise von einer wesentlich größeren Bedeutung als eine Verfassungsänderung oder der Übergang von einer Monarchie zu einer Republik“ für die politische Geschichte des 18. Jahrhunderts die demographische Entwicklung gewichtiger als die revolutionären Umbrüche, für die Kulturgeschichte der modernen Individualität das Beichtgeheimnis folgenschneller als die Wiederentdeckung der Antike sein. „Die Geschichte bildet keine einförmige Dauer (une durée), sondern eine Mannigfaltigkeit von Verläufen (multiplicité de durées), die sich wechselseitig überschneiden und verschränken. Daher muß man die traditionelle Idee der Zeit durch den Begriff einer vielschichtigen Dauer (durée multiple) ersetzen.“⁴⁸ Gibt man dieser historischen Praxis im Rahmen der aktuellen Geschichtswissenschaft eine Adresse, so hieße diese, im vollen Bewußtsein aller Vorbehalte: „Gesellschaftsgeschichte“. Zwar entwickelt Foucault keinen expliziten Begriff gesellschaftlicher Totalität. Aber er entfaltet sie implizit vom Gegenstand her, in dem sich die konkret-historischen Möglichkeiten der „historischen Apriori“, seiner Existenz fokussieren: eine auf das analysierte Phänomen konzentrierte Geschichtskonstruktion ohne die Prävention einer abschließbaren Totalität. Für jedes Objekt (Wahnsinn, Verbrechen, Sexualität etc.) öffnet Foucault die Perspektive auf das konstante Feld seiner gesellschaftlichen Bedingungen. Damit überschreitet er von der Ambition her jede sektorale (Sozial-, Kultur-, Politik-, Wissenschafts-) Geschichte. Eine Geschichte der Sexualität ist eben nicht auf das Feld der körperlichen Praktiken und ihrer ideologischen Imaginationen zu beschränken. Die Geschichtsanalyse hat die endlichen Faktoren aus den unterschiedlichsten sozialen Feldern zu erfassen, die den Gegenstand und seine Geschichte kreieren. Die Differenz zur Gesellschaftsgeschichte konzentriert sich im Eingriffspunkt, den die Diagnose wählt. Nimmt man eine Blutprobe, um die multikausale Struktur des Objekts zu analysieren

er untersucht man den Knochenbau (resp. das Nervensystem) als Struktur des Ganzen. Salopp formuliert: Kommt der Zugriff „von oben“ oder „von unten“. Für Foucault existiert keine Totalität, die durch ein Zentrum die Organisation einer gesellschaftlichen Struktur reguliert und der historischen Realität der sozialen Partikel vorausgeht. Damit muß er die Position des geschichtstheoretischen Feldherrenhügels negieren. Dennoch verneint er nicht, daß seine Intention, die Erfassung der historischen Singularität eines Gegenstandes, einer gesellschaftlichen Perspektive bedarf. Die theoretische Aufgabe bleibt das „In-Beziehung-Setzen“ der konstituierenden Elemente in Form der „Gesamtheit der determinierten Beziehungen“,⁴⁹ die ein Objekt erzeugen: ein totaler Relationismus. Jeder determinierte Zusammenhang einer gesellschaftlichen Gesamtheit erschöpft sich völlig in der Äußerlichkeit der verwobenen Elemente, ohne einen latenten Sinnkern zu besitzen. Da Foucault historisch singular und nicht sozial oder weltgeschichtlich zu denken beabsichtigt, ist sein Zögern, einen Universalschlüssel der gesellschaftlichen Beziehungen zu liefern, gleichzeitig sein Prinzip. Er übersieht nicht die Realität solcher Geflechte, die verweigert sich ihrer endgültigen Fixierung in einer ahistorischen Formel. Die Entstehung eines historischen Objekts ist der Ort der Entscheidung, wie das Zusammenspiel der gesellschaftlichen Elemente funktioniert.

In der Denkgeschichte Foucaults bildet seine historische Praxis vor 1968 das einzige Anrennen gegen jedes Modell von Ideengeschichte. Aber diese permanente Anstrengung hält sie wie gefangen. Die Archäologie bleibt eine historische Textanalytik, eben nur „der Versuch, eine ganz andere Geschichte dessen zu schreiben, was die Menschen gesagt haben.“⁵⁰ Bereits die 1969 veröffentlichte „Archäologie des Wissens“ (ver)zweifelt an der theoretischen Möglichkeit, eine Geschichte des Diskurses sui generis zu etablieren. Schon die im folgenden Jahr gehaltene Antrittsvorlesung am Collège de France, „Die Ordnung des Diskurses“, zieht daraus die ersten Konsequenzen, indem sie zwischen den internen und externen Bedingungen der Diskursproduktion differenziert. Die historische Praxis nach 1968 beruht dann auf der Aufhebung dieser Textanalytik in eine Sozialgeschichte der Praktiken. Zwar waren die gesellschaftlichen Realitäten jenseits des Diskurses schon in „Wahnsinn und Gesellschaft“ und in der „Geburt der Klinik“ in theoretisch unbegriffener Form präsent gewesen. Aber sie blieben für die Archäologie „extradiskursive Faktoren“, die weder das Auftauchen noch das reale Funktionieren diskursiver Formationen hinreichend erklären durften. Foucault reizte diese Haltung um so mehr aus, als er sich von theoretischen Positionen umzingelt sah, die der Realität des Diskurses keinen eigenständigen Raum zuerkennen wollten. In seiner

46 M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt 1981, S. 19f.

47 M. Foucault, *Revenir à l'histoire*, in: ders., *Dits et Écrits*, II: 1970–1975, Paris 1994, S. 278–81, hier: S. 278. Dieser Artikel ist von besonderem Interesse, da er Foucaults Verständnis des Strukturalismus als einer genuin historischen Methode illustriert und gleichzeitig durch die Übernahme des dreischichtigen Modells der historischen Zeit (Ereignis-Konjunktion, lange Zeitabläufe) von Fernand Braudel seine Nähe zur *Annales* dokumentiert.

48 Vgl. ebd., S. 279.

49 Foucault, *Archäologie*, S. 80, 45.

50 Vgl. ebd., S. 197.

Weigerung, den Diskurs als Ausdruck, Reflex, Spiegel, Symbol oder Repräsentation einer konstitutiven Instanz (der Ökonomie, der Politik, der Wissenschaft) zu lesen, äußerte sich ein zentrales theoretisches Interesse: die Unabhängigkeit des Diskurses vor jeder vorschnellen Determination zu bewahren. Dieses In-der-Schwebe-Halten wurde zum Dauerzustand. Die „Archäologie des Wissens“ bildete den Kulminations- und Endpunkt dieses Experiments. Sie attestierte dem Diskurs selber das Praxisprädikat als einer Tätigkeit, die systematisch die Gegenstände hervorbringt, von denen sie spricht. Diese Auffassung konzentrierte sich in der These: „daß Sprechen etwas tun heißt.“⁵¹ Gleichzeitig dokumentierte aber die Anstrengung, den Diskurs über diese Profilierung hinaus theoretisch zu autonomisieren, schnell die Grenzen dieser Absicht. Foucault konnte schon in dieser Arbeit der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Existenz- und Wirkungsbedingungen des Diskurses immer an eine schon vorhandene gesellschaftliche Realität gebunden bleiben. Die Frage der Aneignung des Diskurses ebnete in den folgenden Schriften den Weg einer Rückführung der gesagten Dinge in die Welt sozial-historischer Praktiken. Die Genealogie zieht die Konsequenz aus dieser Erkenntnis. Sie reinterpretiert Diskurse als sozialgeschichtliche Praktiken, deren Wurzeln historisch zu entschlüsseln sind. Letztlich entscheidet sich alles durch die Analyse des konkreten historischen Objekts. Nur in der genetischen Zersetzung des Gegenstandes lassen sich die Kausalitäts- und Determinationsbeziehungen zwischen den unterschiedlichen sozialen Praktiken säuberlich sondieren.

Der zentrale Begriff der historischen Arbeit Foucaults ist daher weder „der“ Diskurs noch „die“ Macht. Eine Einordnung in eine „linguistische Wende“ der Menschenwissenschaften entbehrt mit Blick auf sein Gesamtwerk jeder Grundlage.⁵² Für (nahezu) keine Phase seiner Denkgeschichte läßt sich eine gewollte Urheber- oder Verwandtschaft zu den diversen Spielarten eines neuen Textidealismus konstatieren. Foucaults zentrale Kategorie ist vielmehr die „Praxis“. Der französische Althistoriker Paul Veyne hat vorgeschlagen, dies im wörtlichsten Sinne zu verstehen: „Die Praktik – das ist nicht eine Instanz, ein Untergrund der Geschichte, ein versteckter Motor: sie ist das, was die Leute tun (das Wort sagt genau, was es sagen will). ... Foucault ... macht den Versuch, die Praktik der Menschen als die, die sie wirklich ist, zu sehen; er spricht von nichts anderem als jeder Historiker, nämlich davon, was die Leute tun, nur daß er es unternimmt, genau davon zu sprechen ... Foucault deckt keinen geheim-

svollen Diskurs auf, der anders wäre als der, den wir vernehmen: er läßt es nur ein, genau zu beobachten, was so gesagt wird.“⁵³ Dieser Vorschlag bedeutet selbststredend keine Rückkehr zu einer avancierten Form von Ereignisgeschichte, die sich auf die bewußte Aktivität der Individuen konzentrieren würde. Die von Veyne beschriebene Praxis bildet den Boden, auf dem die geschichtliche Rationalität sozialen Handelns zu beschreiben, in der sich die Menschen spontan bewegen. Das Ziel einer Geschichte der Praktiken liegt in der Entschlüsselung des Selbstverständlichen. Foucault selber spricht von der „Untersuchung dessen, was ‚praktische Systeme‘ genannt werden könnte. Als homogenes Bezugsfeld nehmen wir hier weder die Vorstellungen, die die Menschen von sich selbst haben, noch die Bewegungen, von denen sie ohne ihr Wissen bestimmt sind, sondern eher, was sie tun und wie sie es tun. Das heißt die Rationalitätsformen, die ihre Weise zu handeln organisieren ...“⁵⁴

„Strategie“ ist Foucaults Formel für die Rekonstruierbarkeit historischer Prozesse, deren Elemente disparat und heterogen sind und deren Verlaufs muster sich (dis)kontinuierlich entfalten.⁵⁵ Keine Strategie ist denkbar ohne die Handlungen, Absichten, Pläne, Programme, Wünsche, Hoffnungen der sie tragenden Menschen und Gruppen. Aber diese Subjektivitäten finden sich immer in einer ihnen vorgängigen historischen Welt wieder, die gleichwohl ohne sie nicht ist. Foucault zieht aus dieser Konstellation den Schluß, mit den theoretisch unfruchtbaren Dichotomien zu brechen. Individuum-Gesellschaft, Subjekt-Struktur, Basis-Überbau, System-Lebenswelt, Text-Kontext, Handlungen-Positionen usw. gerinnen zu Erkenntnisstrahlen, dienen sie nicht als Fragen an eine historische Wirklichkeit, deren Gefüge in ständiger Bewegung ist. Das aus dem Zusammen treffen der differentiellen Elemente erwachsende Phänomen ist daher weder geschichtsphilosophisch angelegt, noch erschöpft es sich in der Intentionalität der historischen Akteure. Das Resultat eines historischen Prozesses bleibt immer kontingent. Es existieren keine Gesetze der Geschichte. Wohl aber etablieren sich im Prozeß selber die Möglichkeitsbedingungen für das Entstehen historischer Objekte. So läßt sich die Geschichte einer neuen Strafrationalität nicht als Bestandteil einer evolutionsgeschichtlich garantierten Modernisierung des abendländischen Rechtssystems dechiffrieren, sondern als unvorhersehbares Resultat eines Kampfels aus politischen Interessen, ökonomischen Zwängen, sozialen Kämpfen, utopischen Projekten. Jeder Strategie sind multikausale Exi-

51 Vgl. ebd., S. 298.

52 Vgl. G. G. Iggers, Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung, in: GG 21, 1995, S. 557–70. Foucault erscheint hier als ein Kronzeug besagter Wende. Keine der ihm zugeschriebenen Absichten (Tod der Geschichte, des Menschen, des Autors, der Person, des Individuums, des Subjekts, der Wahrheit usw.) läßt sich bei einer halbwegs aufgeklärten Sicht auf sein Werk halten.

53 P. Veyne, Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie, Berlin 1981, S. 18, 23f.

54 M. Foucault, Was ist Aufklärung? in: E. Erdmann u.a. (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt 1990, S. 35–54, hier: S. 50.

55 M. Foucault, Wie wird Macht ausgeübt?, in: Dreyfus u. Rabinow, S. 251–61; Foucault, Staub, S. 51–54.

stanzbedingungen eigen. Sie läßt sich aus keiner den Praktiken vorgelegten Absicht eines übergeschichtlichen Subjekts ableiten oder für eine Methode entziffern, die geschichtliche Phänomene vom Prozeß her denkt. Diese Behauptung impliziert keine Blindheit gegenüber geschichtlichen Prozessen, die zu Strukturen gerinnen. Aber das Schwergewicht von Foucaults Interesse konzentriert sich stärker auf das multiple Entstehen historischer Phänomene als auf deren endliche Kristallisation.

Am Beispiel der sozialen Herrschaft der französischen Bourgeoisie im 19. Jahrhundert verdeutlicht er dies. Verweist diese Tatsache auf eine historische Notwendigkeit oder die Verwirklichung einer klassenspezifischen Intention, die über Jahrzehnte hinweg konstant blieb und auf ihre Erfüllung hinarbeitete? Hier setzt Foucaults Dementi ein. Seine Perspektive richtet sich auf die Ver- und Beschränkung des Willens der handelnden Subjekte durch die geschichtlichen Bedingungen, in denen er sich realisiert und damit ständig modifiziert, transformiert, korrigiert wird. Die Attribute, die diesen Untersuchungstyp kennzeichnen, sind deutlich genug: „Ich glaube, daß sich vom allgemeinen Phänomen der Herrschaft der Bourgeoisie jedwede Sache ableiten läßt. Mir scheint, daß das Gegenteil getan werden muß, d. h. man muß herausfinden, wie *historisch* und *von unten kommend* die Kontrollmechanismen funktionieren konnten; was zum Beispiel den Ausschluß des Wahnsinns betrifft oder die Unterdrückung und das Verbot der Sexualität, so gilt es herauszufinden, wie an der *konkreten Ebene* der Familie, der *unmittelbaren Umgebung*, der *untersten Zellen oder Ebenen der Gesellschaft* diese Unterdrückungs- oder Abschlußphänomene ihre Werkzeuge und ihre *eigene Logik* hatten, wie sie einer gewissen Anzahl von Bedürfnissen entsprachen; man muß aufzeigen, welches die Träger waren, sie nicht in der Bourgeoisie ganz allgemein suchen, sondern sie *konkret benennen* (wie war die unmittelbare Umgebung beschaffen, wie die Familie, wer waren die Eltern, die Ärzte usw.) und herausfinden, wie diese Machtmechanismen zu einem *bestimmten Zeitpunkt*, in einer *spezifischen Situation* und aufgrund einer *bestimmten Anzahl von Transformationen* begannen, ökonomisch vorteilhaft und politisch nützlich zu werden.“⁵⁶ Die strategische Analyse zieht der Globalperspektive die Nahdistanz vor, favorisiert nicht das Ergebnis eines Prozesses, sondern die Mechanismen seiner Produktion, versteht die Geschichte als einen Raum pluraler, aber historisch begrenzter Möglichkeiten. Im magischen Viereck von Praktiken, Ereignissen, Strukturen und Prozessen gesteht Foucault keiner Kategorie ein „ontologisches“ Vorrecht zu. Allein der historische Ort ihres Zusammenpralls gibt Auskunft über das kausale Gewebe ihrer Existenz.

Der *Materialwert der historischen Studien*. Vor dieser theoretischen Kurve entfaltet sich eine historische Arbeit, die ihre Gegenstände aus der Begegnung mit der Gegenwart gewinnt. Foucaults Verarbeitung seiner persönlichen und politischen Zeitgenossenschaft bringt eine Historiographie hervor, die sich die Schattenseiten der Rationalisierungen als Thema wählt. Wahnsinn, Krankheit, Tod, Gefängnis, Sexualität bilden Themen einer Geschichte der Grenzen, welche die europäischen Gesellschaften der Vorzeit nach der Politik ihrer Ausgrenzungen befragt. Schon im Vorwort seiner ersten großen Arbeit klingt dieses Motiv an: „Man müßte eine *Geschichte der Grenzen* schreiben – dieser obskuren Gesten, die, sobald sie angeführt, notwendigerweise schon vergessen sind –, mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie – *außerhalb* liegt; und während ihrer ganzen Geschichte sagt diese geschaffene Leere, dieser freie Raum, durch den sie sich isoliert, ganz genau soviel über sie aus wie über ihre Werte; denn ihre Werte erhält und wahrt sie in der Kontinuität der Geschichte, aber in dem Gebiet, von dem wir reden wollen, trifft sie ihre entscheidende Wahl.“⁵⁷

Dieses Projekt wird in zwei Feldern vorangetrieben. Zunächst versucht es, den kulturellen Kosmos der bürgerlichen Normalität zu erfassen. Das klassische Zeitalter des 17. und 18. Jahrhunderts, der zentrale historische Ort der Untersuchungen, gewinnt in dieser Optik jenseits romantischer Verklärungen seine zeitgenössische Gestalt. Die großen Studien zur (Vor)Geschichte des psychiatrischen Asyls, der Klinik, des Gefängnisses legen die Ambivalenz der Versuche, den Dingen und Menschen eine rationale Ordnung aufzuerlegen. Denn Entzauberung heißt immer auch: Vertilgung, Zerstörung, Nutzbarmachung, Instrumentalisierung. Die Auflösung traditioneller Einrichtungen wird mit der Geburt neuer Zwänge bezahlt, eine „doppelte Bewegung der Befreiung und Versklavung.“⁵⁸ Foucaults Arbeiten entfalten hier eine Dialektik der Aufklärung ganz eigener Art, indem sie die *eine* Vernunft ihres globalen Anspruchs berauben und in Studien zur Genealogie unterschiedlicher Rationalitätsformen auflockern. Foucaults Vorgehensweise ist denkbar einfach. Er nimmt die aufklärerischen Reformer schlicht ernst, um ihre Vorschläge und Praktiken als kontingente Elemente der historischen Entstehung einer Rationalitätsform zu entschlüsseln. Nehmen wir ein Beispiel, das diese Technik illustriert. In seinem „Encyclopédie“-Artikel zum Stichwort „Anatomic“ stellt Denis Diderot die Forderung auf, die Strafzuteilung gegenüber Verbrechern am Nutzen der Gesellschaft zu orientieren. Er schlägt vor, ihren lebendigen Leib zu vivisezieren, um den Fortschritt der Medizin zu befördern: „Was ist Menschlichkeit anderes als die stete innere Bereitschaft, unsere Fähigkeiten in den Dienst der Menschheit zu stellen? Was ist aber

56 M. Foucault, *Recht der Souveränität / Mechanismus der Disziplin*, in: ders., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 75–95, hier: S. 85. (Die Hervorhebungen stammen vom Autor.)

57 M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt 1981⁴, S. 9. (Vgl. ebd., S. 480.)

dann an der Vivisektion eines Übeltäters unmenschlich? ... Wie man auch über den Tod eines Übeltäters denken mag, stürbe er im Anatomiesaal, wäre dies der Gesellschaft nicht weniger nützlich, als wenn er auf dem Schafott stürbe; und diese Todesart wäre nicht schlimmer als jede andere. Würden nicht Anatomie, Medizin und Chemie gleichermaßen zu profitieren? Was die Verbrecher angeht, so ist niemand unter ihnen, der nicht einer schmerzhaften Operation gegenüber dem sicheren Tod den Vorzug gäbe; der sich nicht statt einer Hinrichtung lieber eine Flüssigkeit ins Blut spritzen oder infundieren ließe, oder sich das Hüftgelenk amputieren oder die Milz herausnehmen, oder einen Teil des Gehirns entfernen – oder sich irgendein anderes inneres Organ auf andere Weise operieren ließe. Die Bedeutung dieser Versuche wird all jene, die auf die Vernunft hören, zu überzeugen vermögen.⁵⁹ Hat sich der Aufklärer Diderot mit diesen Äußerungen als Anti-Humanist enttarnt? Tatsächlich besteht Diderots Absicht weder darin, die Folter abzuschaffen, noch die Strafen zu mildern. Er will die Praxis der Hinrichtung rationaler gestalten. Die Logik seiner Überlegungen entspricht der Rationalität einer historischen Norm, die im Prozeß der Beherrschung von Menschen und Dingen das ausschcheidet, was sich der „Natürlichkeit“ dieser Norm entzieht, und gleichzeitig nützlich macht.⁶⁰ Foucault kehrt die Frage Durkheims nach den Bedingungen, die Menschen zu einer Gesellschaft integrieren, schlicht um. Nicht die Mechanismen der Integration, sondern der Abgrenzung bannen seinen Blick. Im gewissen Sinne ist dies der Königsweg der Genealogie: „Um zum Beispiel herauszufinden, was unsere Gesellschaft unter Vernünftigkeit versteht, sollten wir vielleicht analysieren, was im Feld der Unvernünftigkeit vor sich geht. Wir sollten untersuchen, was im Feld der Illegalität vor sich geht, um zu verstehen, was wir mit Legalität meinen, und um zu verstehen, warum es bei Machtverhältnissen geht, sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche zur Auflösung dieser Verhältnisse untersuchen.“⁶¹ Foucault begreift sich gleichwohl nicht als einen „melancholischen Historiker der Verbote und der Repression“ macht.⁶² Seine Absicht ist vielmehr, durch diese kühl erwogene Perspek-

59 Zitiert nach: D. Arasse, Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit, Reinbeck 1988, S. 11f.

60 Vgl. dazu H. U. Wehler: „Die innere Homogenität der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ ...“ – die mit scharfen Außengrenzen und rigiden Distanzierungspraktiken gegenüber „Nichtbürgerlichen“ zu erzielen versucht. Dazu gehörte auch die Ausschließung aller potentiell Störenfriede: der Kriminellen, der Geisteskranken, der Pauperisierten, die in Zucht-, Irren- und Armenhäusern kaserniert werden, um sie von der bürgerlichen Lebenswelt sich fernzuhalten. Zu den Anstrengungen, jedes bedrohliche Konfliktpotential zu bändigen, gehörten auch die starren Normen der Sexualmoral, die strikten Hygienevorschriften, die neueren Gesetze des Familienlebens.“ (Geschichtswissenschaft heutzutage: Aufklärung des Sinnstiftung? in: A. Honneth u. a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt 1989, S. 787).

61 Foucault, Macht, S. 245.

62 M. Foucault, Nein zum König Sex, in: ders., Dispositive, S. 176–98, hier: S. 177.

ive historische Wirklichkeiten in das Wahrnehmungsfeld zu rücken, die durch das gängige Fortschritts- und Modernisierungsrastrer fallen. Dieser theoretische Ansatz der Arbeit an den Grenzen prägt in sehr spezifischer Weise auch seine wissenssoziologischen Analysen, die nach den historischen Schranken der diskursiven Praxis fragen. Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit ein Gedanke gedacht, eine Aussage artikuliert werden kann? Wenn „nie alles gesagt worden ist“,⁶³ dann hat sich die Archäologie der historischen Tatsache zu stellen, daß der Diskurs ein seltenes und umkämpftes Gut darstellt. Welche Aussagen produziert, welche verworfen, welche konserviert, welche reaktiviert werden, welche ständig präsent bleiben, ist von zwei Grundgegebenheiten abhängig: von den sozialen Orten und Techniken von Schrift und Rede (vom Buch bis zur Bibliothek, vom Marktplatz bis zum Hörsaal) sowie den sozialen Anwendungen, die der Diskurs erfährt und provoziert. Diese Faktoren konstituieren die Grenzen und Formen des Sagbaren. Für die Geschichte der diskursiven Praktiken bedeutet dies, „daß man nicht in irgendeiner Epoche über irgendetwas sprechen kann.“⁶⁴ Der Wahn war vor seiner Bestimmung als Geisteskrankheit tragische Erfahrung, moralische Verfehlung, kriminelles Delikt, seelische Verwirrung. Aber er war keine psychopathologische Wahrheit. Die Geschichte war vor dem Einbruch der Historizität eine Summe erbaulicher Erzählungen, exemplarischer Heldenlegenden, dynastischer Chronologien. Aber sie war keine Geschichte im modernen Sinn. Foucault geht es um nichts weniger als die ahistorische Beschwörung des „Diskurses, sondern um die exakte historische Bestimmung der Möglichkeiten seiner Existenz: Dieser Diskurs hat immer Name, Adresse und Anschrift.

Die zweite durchgängige Achse seiner historischen Arbeit kreist um die Frage der Subjektwerdung. Diese „Genealogie des modernen Subjekts“⁶⁵ thematisiert zunächst die heteronomen Formen von Subjektivierungsprozessen, während seit 1976/77 das Potential der individuellen Selbst-Gestaltung akzentuiert wird. Aus diesem Strang erwächst eine Geschichte der abendländischen Menschenführung, die drei realhistorische Typen von Herrschaft herausarbeitet: die Souveränitäts-, Disziplinar- und Bio-Macht. In einem ersten Kapitel schreibt Foucault die Geschichte der Formierung des menschlichen Arbeitsvermögens. Welche Bedingungen ermöglichen den „Eintritt der menschlichen Existenz in den Bereich der Ware“⁶⁶ welche „neue[n] Ansprüche werden an die Individuen als Produktivkräfte ge-

Foucault, Archäologie, S. 173.

Vgl. ebd., S. 68.

M. Foucault u. R. Sennett, Sexualität und Einsamkeit, in: Foucault, Freundschaft, S. 34.

M. Foucault, Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen (1978), in: ders., Staub, S. 1–44, hier S. 40.

stellt?⁶⁷ Foucaults Interesse gilt den zivilen Konstitutionsformen der **W**re Arbeitskraft, wobei der Clou der Argumentation darin besteht, daß die Handlungsakteure über ihr Endprodukt, das disziplinierte Arbeitssubjekt zu Beginn nicht aufgeklärt sind. Die Zurichtung der menschlichen Arbeitsvermögen stellt das Resultat sich überschneidender und wechselseitig verstärkender Praktiken dar, in denen die Erziehung des individuellen Körpers in den unterschiedlichen institutionellen und sozialen Zusammenhängen im Mittelpunkt steht. Foucault folgt eindeutig einer materialistischen Fragestellung. Er untersucht die „Produktion des Menschen durch den Menschen“⁶⁸ im Rahmen einer bestimmten sozio-historischen Konstellation. Allerdings geschieht dies in Gestalt einer für ihn typischen theoretischen Verschiebung, die jede Form der „Ableitung“ oder der „Repräsentation“ der untersuchten Phänomene unterläuft: „Es ist falsch, mit jenem berühmten Nach-Hegelianer zu sagen, daß die konkrete Existenz des Menschen die Arbeit ist. Denn das Leben und die Zeit des Menschen sind nicht von Natur aus Arbeit, sie sind: Lust, Unstetigkeit, Fest, Ruhe, Bedürfnisse, Zufälle, Begierden, Gewalttätigkeiten, Räubereien etc. Und diese ganze explosive, augenblickhafte und diskontinuierliche Energie muß das Kapital in kontinuierliche und fortlaufend auf dem Markt angebotene Arbeitskraft transformieren. Das Kapital muß das Leben in Arbeitskraft synthetisieren.“⁶⁹ Faßt man die Dinge unter dieser Optik, so läßt sich exakt der sozialgeschichtliche Ort dieser Untersuchung fixieren. Das klassische Zeitalter vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird als Epoche der ursprünglichen Akkumulation des Körpers thematisiert, wobei weniger die objektiven, sozio-ökonomischen und politischen Veränderungen ins Auge gefaßt werden als vielmehr deren subjektive Unterlage, die Herausbildung eines spezifisch industriellen Sozialcharakters. „Ein ungeheueres Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat, während andere Formen von Arbeit die Akkumulation des Kapitals bewerkstelligten: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.“⁷⁰ Es handelt sich um zwei Seiten eines Vorgangs: „Die beiden Prozesse, Akkumulation der Menschen und Akkumulation des Kapitals, können indes nicht getrennt werden; das Problem der Anhäufung der Menschen wäre nicht zu lösen gewesen ohne das Anwachsen eines Produktionsapparates, der diese Menschen sowohl erhalten wie nutzbar gemacht hat; umgekehrt wird die Bewegung der Kapitalakkumulation von den Techniken beschleunigt, welche die angehäufte

Vielfalt der Menschen nutzen.“⁷¹ Die Praktiken, die sich der Dressur des Menschen annehmen, und die politisch-ökonomischen Imperative, die diesen Prozeß forcieren, sind „seit dem 17. Jahrhundert zwei korrelative, untrennbar miteinander verbundene Phänomene.“⁷² Ihnen gibt Foucault den Namen „Disziplinarmacht“. Diese Machttechniken bilden „ein grundlegendes Instrument bei der Entstehung des Industriekapitalismus und des mit ihm verbundenen Gesellschaftstyps.“⁷³ Die Ausübung disziplinarischer Praktiken basiert nicht auf nackter Gewalt, denn „im Grunde ist der Terror gar nicht der Gipfel der Disziplin, sondern ihre Niederlage.“⁷⁴ Im Gegensatz zu vormodernen Herrschaftspraktiken sind sie als „weiche“ Machttechniken anzusehen, die den Interessen von Staat und Gesellschaft an einer produktiven Körpernutzung entsprechen. Foucault bestreitet damit nicht die Realität vorgängiger Disziplinarprozeduren. Er nennt ausdrücklich die „Sklaverei“, das „Domestikentum“, das „Vasallentum“. Aber diese Formen einer Beschlagnahme des Körpers basierten auf einem direkten Gewaltverhältnis und exakt dies trifft für die Disziplinen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zu. Ihre Entstehung verdankt sich einer geschichtlichen Konstellation, in der die Potentiale des Körpers zur wichtigsten Produktivkraft für die ökonomischen und politischen Apparate werden.

Foucault begreift seine Darstellung explizit als einen Gegenentwurf zu einseitigen Erklärungsmodellen. Keinesfalls soll damit ein ökonomischer durch einen machtpolitischen Determinismus ersetzt werden, der als „Erklärungsprinzip für alles andere“⁷⁵ dient. Für die historische Praxis Foucaults ist Monokausalität ein theoretischer Ungedanke. Dies bedeutet gleichfalls nicht, im Feld der Politik die gängigen Staatspraktiken zu übersehen. Foucault hat an keiner Stelle seines Werkes die neuzeitlichen Attribute gering geschätzt, die die moderne Gestalt des Staates begründen. Seine schlichte Frage lautet: Ist das alles? Erschöpft sich das Feld der Politik in jenen Strukturen und Praktiken, auf die das Licht einer traditionellen Staats- und Verfassungsgeschichte fällt? Dies verneint er und entwickelt eine Politikgeschichte eigener Couleur, die unterhalb der großen Staatsaktionen eine Schicht ebenso unauffälliger wie wirkungsmächtiger Techniken ausmacht, die das Verhalten der Menschen prägen. In den geringsten Fasern des Sozialkörpers leistet diese „Mikrophysik der Macht“ eine Arbeit, die „ihre eigene Geschichte“⁷⁶ besitzt. In einem zweiten Wurf erweitert Foucault die Geschichte der individuel-

67 M. Foucault, Die Strafgesellschaft, in: A. Kremer-Marietti, Michel Foucault – Der Archäologe des Wissens, Frankfurt 1976, S. 203–19, hier: S. 217.
68 Foucault, Mensch, S. 83.
69 M. Foucault, Die Macht und die Norm, in: ders., Mikrophysik der Macht, Berlin 1976, S. 114–23, hier: S. 117.
70 M. Foucault, Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977, S. 78.

71 Foucault, Überwachen, S. 283.
72 M. Foucault, Wahrheit und Macht, in: ders., Dispositive, S. 21–54, hier: S. 43.
73 Foucault, Recht, S. 91.
74 M. Foucault, Verbrechen und Strafen in der Sowjetunion und anderswo, in: ders., Mikrophysik, S. 68–82, hier: S. 75.
75 Foucault, Mensch, S. 100.
76 M. Foucault, Die Maschen der Macht, in: Freibeuter, Nr. 63 (1995), S. 22–42, hier: S. 29.

len Körperformierung um das Problem der Bevölkerung, die im 18. Jahrhundert als neuer Gegenstand politischer Theorien und Praktiken entdeckt wird. Diese bauen auf den Disziplinarprozeduren auf, schreiben sie aber in eine soziale Breite fort und verstaatlichen sie. Foucault begründet diesen Moment als historisch singulär. Denn nun treten die Kräfte und Potentiale des Lebens der menschlichen Gattung in den Raum einer gezielten politischen Verwaltung. Damit wird nicht unterstellt, daß sich das Biologische und das Historische nicht schon immer begegnet wären. Tatsächlich bildeten Seuchen und Hungerkatastrophen die „beiden dramatischen Formen dieses Verhältnisses, das unter dem Zeichen des Todes stand.“⁷⁷ Aber gerade diese Extremformen des körperlichen Ausgeliefertseins in die Geschichte verlieren durch die nun einsetzenden Interventionen des modernen Staates, der die sozialen Entwicklungen harmonisch zu steuern versucht, zunehmend an Gewicht. Dafür gewinnen andere Phänomene an Bedeutung. Denn „der abendländische Mensch lernt allmählich, was es ist, eine lebende Spezies in einer lebenden Welt zu sein, einen Körper zu haben sowie Existenzbedingungen, Lebenserwartungen, eine individuelle und kollektive Gesundheit, die man modifizieren, und einen Raum, in dem man sie optimal verteilen kann. Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt.“⁷⁸ Wenn daher als „Bio-Geschichte“ all jene Prozesse gekennzeichnet werden können, „unter denen sich die Bewegungen des Lebens und die Prozesse der Geschichte überlagern“, so ist die „Bio-Politik“ die Reaktion auf diese Tatsache in der Form ihrer gezielten politischen Bearbeitung: der „Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens.“⁷⁹ Das Komplexerwerden und Verwachsen der sozialen Räume, die zerbrechliche Interdependenz der gesellschaftlichen Subsysteme, die Entstehung der modernen Großstadt, der Bedarf an fähigen Arbeitskräften, der demographische Druck, die Internationalisierung der politischen Konflikte, all diese Faktoren erfordern eine Qualifikation der Bevölkerung. Sie wird zum privilegierten Objekt der Beobachtung und Bearbeitung. Statistiken jeder Art (der Krankheiten, der Lernfortschritte, der Kindersterblichkeit, der Gesetzesübertretungen, der Migrationen etc.) schaffen ein administratives Wissen, das sich in den Kameral- und Policy-Wissenschaften des 18. Jahrhunderts konzentriert. Diesen Punkt verortet Foucault als „biologische Modernitätsschwelle“ der abendländischen Gesellschaft, „wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selber geht. Jahrtausende

hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendiges Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.“⁸⁰ In institutionengeschichtlicher Hinsicht läßt sich ein Großteil der Staatsapparate, die sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts herausbilden, als Konsequenz dieses biopolitischen Schwellensprungs lesen. Das Leben der Bevölkerung wird zum kostbarsten Gut und diese Erkenntnis bewirkt eine „Expansion der politischen Technologien, die von nun an den Körper, die Gesundheit, die Ernährung, das Wohnen, die Lebensbedingungen und den gesamten Raum der Existenz besetzen.“⁸¹ Das Leben zu verbessern, seine Dauer zu verlängern, seine Mängel zu kompensieren, Risiken von ihm fernzuhalten, seine Möglichkeiten zu maximieren, diese Aufgaben bilden den Katalog der „Bio-Macht“. Der Bios des Individuums und der Bevölkerung sind nichts weniger als Natur. Sie bilden historisch codierte Objekte par excellence. Die Praktiken ihrer Rationalisierung „innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit“⁸² bilden das Thema einer Geschichte des Körpers, die „alles wieder dem Werden zuführt“, was man an Menschen für unsterblich gehalten hatte.“⁸³

Erst vor diesem sozialgeschichtlichen Horizont gewinnt die Kategorie der „Macht“ ihren theoriepolitischen Stellenwert. Foucault skizziert Techniken der Menschenführung, die sich der Alternative von Herrschaft und Macht im Sinne Max Webers entziehen. Weber hatte „Macht“ als „jede Chance [definiert], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“ und „Herrschaft“ als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“⁸⁴ Das zentrale Problem der Machtausübung als Durchsetzung einer individuellen Absicht bildet für ihn die Frage der Legitimität. Foucaults Machtbegriff ordnet sich im Niemandland der von Weber vorgenommenen Distinktion ein, da er, ohne die Legitimitätsproblematik abzutun, auf die reale Materialität der Machtpraktiken zielt und unterstellt, daß in jeden Akt einer Machtausübung Akzeptanz und Unterordnung zugleich eingehen. In seinem Begriff der „Macht-Verhältnisse“ verflechten sich Herrschaft und Hegemonie als Kombination der Techniken, die Menschen veranlassen, ihr Verhalten zu ändern. „Macht“ ist der Name für diesen verwickelten und konfliktuösen Vorgang, in dem sich Kommando und Selbstführung, Zwang und Zustimmung, Einwilligung und Widerstand überschneiden und wechselseitig bedingen.

Damit wird in keiner Weise die Realität andersartiger politischer und

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 170 f.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 171.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Subversion, S. 83–109, hier: S. 97.

⁸¹ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980², S. 28.

⁷⁷ Foucault, Sexualität, S. 169.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 170.

⁷⁹ Vgl. ebd.

rechtlicher Herrschaftsformen gezeugnet. Aber Foucault will keine Geschichte schreiben, sondern gegen eine Konzeption angehen, die die Verhaltenspolitik ausschließlich in den Kategorien des Gesetzes, des Verbotes, der Repression denkt. Seit dem Hochmittelalter entwickelten sich diese Vorstellungen im Rahmen einer Theorie der politischen und rechtlichen Souveränität. Denken und Praxis dieser „Souveränitäts-Macht“ entwickelten sich auf dem Boden einer Vielzahl feudaler Mächte, die in permanenten Auseinandersetzungen um die ihnen übertragenen oder gewaltsam angeeigneten Rechtstitel lagen. Monarchische Souveränität und frühneuzeitlicher Staat machten ihre Position als „Allein-Herrscher“ in dem Maße plausibel, wie sie innerhalb der ewigen Kleinkriege als neutrale Vermittler auftraten, um sie letztlich durch die Monopolisierung der legitimen Gewaltmittel vollständig zu überwinden. Die Überlegenheit dieses rechtsförmigen Machttypus war an sozio-ökonomische Tatbestände gebunden, die für Foucault um so selbstverständlicher sind, als daß er sie in einer ausführlichen Erwähnung für nötig erachtet. Denn einer feudalen Gesellschaftsformation, deren Produktionsweise durch die Fronarbeit und die Eintreibung von Geld oder Naturalien, deren politische Struktur durch definierte Dienste und Verpflichtungen bestimmt war, entsprach ein Machttypus, der diese Elemente in rechtlich verbindliche Formelgeößeß und Instrumente legitimierte, sie (wenn nötig gewaltsam) einzuholen. Die Transformation der Vergesellschaftungsformen und Herrschaftsstrukturen gab den Boden für einen neuen Machttypus frei. Mit einer starken Vokabel spricht Foucault von einem „grundlegenden Strukturwandel“, der von der Souveränitäts- zur Disziplinar-Macht führt. Er steht in enger Verbindung mit der Veränderung der Produktionsweise, den Kämpfen um den gesellschaftlichen Reichtum und neuen Modi der wirtschaftlichen Ausbeutung. Die Entwicklung der Disziplinar-Macht bildet die unsichtbare Kehrseite des Aufbaus der großen Staatsapparate (des stehenden Heeres, der Policey, des Unterrichts- und Fürsorgewesens etc.). In deren Rahmen wirken die Disziplinartechniken „winzig und unscheinbar.“⁸⁶ Aber in ihrer Gesamtheit strukturieren sie eine neue Ökonomie der Machtverhältnisse, die das Verhalten der Individuen formen. Dieser Machttyp bildet „eine der großen Erfindungen der bürgerlichen Gesellschaft“,⁸⁷ ohne die der Umbau des mittelalterlichen Menschen zum modernen Subjekt der Arbeitsgesellschaft unmöglich gewesen wäre.

Die Entfaltung der Disziplinar-Macht darf nicht nach einer Chronologie der Ablösung, sondern muß als ein Prozeß der Überlagerung gelesen werden. Wie sich die Souveränitäts- mit der Disziplinar-Macht verschränkt, so beide mit der Bio-Macht. Ihr Auftauchen reflektiert zwei sozialgeschicht-

liche Tatbestände: das Problem einer sozioökonomischen Verwaltung der Bevölkerung und die Notwendigkeit einer Regulierung ihrer lebendigen Potentiale. Die Bio-Macht gerät dadurch in ein besonderes Verhältnis zur Souveränitäts-Macht. Sie untergräbt beharrlicher als die Disziplinar-Macht eine traditionelle Rechtskonzeption als Kosmos unveränderbarer Gesetze, indem sie immer umfassendere Bereiche des Rechtssystems in historisch variante Normzonen verwandelt. Ausgehend von der Beobachtung gesellschaftlicher Prozesse und in Annahme künftiger Fortläufe projiziert sie ein Normengerüst, das die dynamische Entwicklung des Sozialkörpers auf der Basis der bestehenden Kräfteverhältnisse fortzuschreiben versucht. Der Gesetzesapparat verbindet sich um so stärker mit den Gesundheits- und Sozialeinrichtungen des modernen Staates, als das Gesetz in seiner neuen Funktion als flexibler Norm, die das Leben reguliert, Eingang in die Praktiken staatlicher Menschenverwaltung findet.

Souveränitäts-, Disziplinar- und Bio-Macht stellen drei Technologien mit einer je eigenen politischen Rationalität dar, menschliches Verhalten zu führen. Keiner dieser Machttypen stirbt im Prozeß der okzidentalen Rationalisierungen ab. Vielmehr erwächst aus diesen das Muster ihrer Verbindung, dessen Logik nur konkret-historisch zu entschlüsseln ist. Diese Trinität bleibt aber nicht das letzte Wort. Foucault schwächt im Verlauf seiner Studien nach 1976 das heteronome Moment der Macht-Analytik im gleichen Maße ab, wie er das Motiv der Selbst-Führung, über die Individuen ihre Subjektivität generieren, herausarbeitet. Für diesen Bereich prägt er den Begriff der „Regierung“. Er erfüllt eine doppelte Aufgabe: zum einen die notwendige Kritik der gängigen Konzeptionen der „Macht“ zu leisten (die mehr oder weniger verworren als ein einheitliches System gedacht wird, organisiert um ein Zentrum, in dem sie zugleich ihren Ursprung und ihre innere Dynamik findet); zum anderen sie als einen Bereich strategischer Beziehungen zwischen den Individuen und den Gruppen zu analysieren – Beziehungen, deren Einsatz das Verhalten des anderen oder der anderen darstellt und die sich je nach Lage, institutionellem Rahmen, in dem sie sich entwickeln, sozialen Gruppen und Epochen unterschiedlicher Verfahren und Techniken bedienen.⁸⁸ Die Analytik der Macht muß daher drei grundlegende Typen der Herrschaft in Rechnung stellen: ihre Ausübung durch das Gesetz, die auf den Gehorsam des Rechtssubjekts zielt; ihre Ausübung vermittels der Norm, die auf die Ausrichtung eines produktiv-fügsamen Arbeitssubjekts zielt; und ihre Ausübung per Regierungspraktiken, die die (Selbst-)Führung freier Menschen im Auge hat. Regierung bedeutet flexibles Reagieren auf kontingente Situationen bei gleichzeitiger Respektierung der Freiheitsspielräume der Subjekte. Wenn Foucault daher einen 1979 gehaltenen Vortrag mit den

85 M. Foucault, Räderwerke des Überwachens und Strafens, in: ders., Mikrophysik, S. 31–41, hier: S. 33.

86 Foucault, Überwachen, S. 220.

87 Foucault, Recht, S. 91.

88 M. Foucault, Histoire des systèmes de pensée, in: Annuaire du Collège de France 1980–1981, Paris 1981, S. 385–89, hier: S. 386.

Worten schließt: „Macht ist keine Substanz. Sie ist auch keine mysteriöse Eigenschaft, in deren Urgründe man sich vertiefen muß. Macht ist nur ein bestimmter Typ von Beziehungen zwischen Individuen. ... Der kennzeichnende Zug von Macht ist, daß einige Menschen mehr oder weniger umfassend die Führung anderer Menschen bestimmen können – nie aber erschöpfend oder zwingend“⁸⁹, so sind die Regierungspraktiken der dichteste dieser Definition zueignende Machttyp. Auf freie Subjekte einwirkend, kann er keine totale Wirkung entfalten, da er zu seiner Realisierung des Selbstbezugs der regierten Individuen bedarf.

Zur Zivilisationsgeschichte der Moderne: Weber – Elias – Voegelin. Die soziologische Diskussion hat als erste auf den Zusammenhang bestimmter Diagnosen Foucaults mit denen Max Webers aufmerksam gemacht.⁹⁰ In der Folge kreisen sie um den Status der Moderne als einer verwalteten Welt in der das Individuum zum Objekt von Systemzwängen wird, die sich auf der subjektiven Ebene in Form konformistischer Denk- und Verhaltensmuster reproduzieren. Die Ausbreitung der „Disziplin“ wird bei beiden Theorien als der entscheidende historische Prozeß dingfest gemacht, der rationale, d. h. berechenbare, konventionalisierte und steuerbare Lebensführungen des modernen Subjekts ermöglicht. Was Weber als das „stahlharte Gehäuse“ bezeichnet, figuriert bei Foucault als „Disziplinargesellschaft“, verwandte Termini, die den Tatbestand einer von versachlichten Zwängen dominierten Moderne beschreiben, einer Welt ohne Ausgang.

So einleuchtend diese Analogie erscheint, sie lebt von der oberflächlichen Übernahme der Vulgata, die die Foucaults Rezeption prägen. Tatsächlich finden sich die Parallelen und Differenzen zwischen beiden Denkern in dem genannten historischen Sujet: der Genealogie des abendländischen Menschen. Aber sie treffen sich nicht in der Emphase eines Kulturpessimismus, sondern in dem Versuch, die komplexen sozialhistorischen Prozesse zu erfassen, die diesem Subjekt einen Ort geben.

An keiner Stelle seiner Arbeiten hat sich Foucault in extenso zum Werk Webers geäußert. Aber seine wenigen Bemerkungen lassen erkennen, wo er die Berührungspunkte ansetzt. So umreißt er in einem programmatischen Vortrag vor der „Société française de Philosophie“ am 27. Mai 1978 sein Vorhaben als eine „Reaktivierung der Probleme, welche Max Webers Analysen markiert haben: Wie steht es mit der Rationalisierung, die seit dem 16. Jahrhundert nicht nur das Denken und die Wissenschaft

Abendlands charakterisiert hat, sondern auch die gesellschaftlichen Beziehungen, die staatlichen Organisationen, die wirtschaftlichen Praktiken und sogar das Verhalten der Individuen?“⁹¹ Der letzte Punkt ist der entscheidende. Wie Weber interessiert sich Foucault für Prozesse der Rationalisierung von Verhaltensweisen, die seit dem ausgehenden Mittelalter der westlichen Kultur prägen. Für diese Epoche vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, die er als „Formierungsmoment der modernen Menschheit“⁹² bezeichnet, trifft er sich mit Weber in der Absicht, die Sozialgeschichte der modernen Subjektivität durch die Analyse der Formen der Menschenführung aufzuhehlen. Beide unterstreichen dabei den enormen Einfluß religiöser Praktiken. Aber, und dies mag überraschen, Foucault geht in diesem Punkt chronologisch und sachlich über Weber hinaus. In seinem Buchruf auf Philippe Ariès hat er diese Differenz implizit herausgestrichelt: „Max Weber interessierte sich vor allem für die Verhaltensweisen in der Wirtschaft, Ariès wiederum für Verhaltensweisen, die das Leben betreffen.“⁹³ Während sich Webers religionssoziologische Untersuchungen auf jene Formen der Lebensführung konzentrieren, die eine rationale Berufs- und Wirtschaftsethik zur Folge haben, diagnostiziert Foucault unter dem Namen Disziplinar- und Bio-Macht eine Vielzahl rationaler Praktiken der Menschenführung in der Breite des sozialen Feldes, die vielfach religiösen Ursprungs sind. In seinem Werk finden sich zahlreiche Hinweise, die dies belegen: die religiösen Orden als disziplinierte Massenformationen, die Klöster als Modelle der Organisation von Raum und Zeit, die Praktiken der Buße, Gewissensforschung und Seelenführung als Ursprungsorte der modernen Geständniskultur, die Inquisition als erste Gewalt eines institutionalisierten Systems der Wahrheitsfindung, der Kirchenapparat als Muster einer rationalen Bürokratie. Foucault hat – im Übrigen wie Weber, dessen Studie über das europäische Christentum ungeschrieben blieb – keine umfassende Systematisierung dieser Phänomene vorgenommen. Dies hat seine Ursache nicht nur darin, daß sein Ziel keine Universalgeschichte der abendländischen Kultur, womöglich in idealtypischer Absetzung von den außereuropäischen Kulturen, war: die große Ambition Webers. Foucault fahndet nur nach den Ingredienzien, die ihm in seiner Genealogie des modernen Subjekts unabdingbar erscheinen. Zwei historische Prozesse erscheinen in dieser Optik als besonders bedeutsam: der Übergang von den antiken Techniken des Selbst zu den christlichen Praktiken einer moralisch codierten Lebensführung (4./5. Jahrhundert n. Chr.) und die Reformationsphase (15./16. Jahrhundert), die als Krise der christlichen Formen der Menschenführung interpretiert wird. Foucault begreift die Entstehung des Christentums als die Geburts-

⁸⁹ M. Foucault, Für eine Kritik der politischen Vernunft, in: *Lettre international*, Nr. 1 (1980), S. 58–66, hier: S. 66.

⁹⁰ Vgl. A. Honneth, Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault, in: Erdmann, Ethos, S. 11–32; S. Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: C. Sachté u. F. Tennstedt, Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Frankfurt 1980, S. 45–69.

⁹¹ M. Foucault, Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 25.

⁹² Vgl. ebd., S. 28.

⁹³ M. Foucault, Ariès oder die Sorge um die Wahrheit, in: ders., Freundschaft, S. 117–21, hier: S. 119.

stunde einer einzigartigen Form von Selbstbeziehung. In dieser Hinsicht plädiert er für einen – in bewußter Absetzung von Weber – erweiterten Begriff der Askese.⁹⁴ Wenn er von einer „asketischen Praxis“ in der Antike redet, so verbindet er damit nicht den Gedanken einer Moral des Verzichts, sondern der Summe von Techniken, die die eigene Existenz gestaltbar machen. Ebenso versteht sich die Rede von einem Ethos nicht als Rekurs auf einen Kanon ewiger Pflichten, sondern als die in Permanenz gehaltene Frage nach dem Selbstbezug, den das Subjekt zu seiner Existenz unterhält. Während die Antike die Gestalt, die sich ein Subjekt gibt, als ein Resultat von Praktiken begreift, mit denen es sein Selbst formt, wird der christlichen Subjektivität der Verlust dieser aktiven Selbst-Gestaltung attestiert. Ihre Möglichkeit wird verhindert durch die Etablierung eines moralischen Zwangscode, dem das Individuum sein Leben anzuvertrauen hat. In diesem Prozeß entsteht die christliche Seele als eine kulturhistorische Ordnungsmacht im Subjekt, die von äußeren Instanzen unter Kontrolle gestellt und die das Individuum selbst zu ständiger Wachsamkeit gegen die Begehrlichkeiten der Welt aufruft. Die religiöse „Pastoralmacht“, die die Regierung der Seelen übernimmt, bezeichnet eine singuläre Erscheinung der okzidental Welt des Christentums. Foucault ist sich bewußt, daß die Techniken der Pastoralmacht die Sache einer sozialen Minderheit waren. An eine städtische oder klösterliche Umgebung gebunden, setzten sie ein bestimmtes kulturelles Niveau voraus und standen zugleich im Gegensatz zu den persönlichen Herrschaftsbeziehungen des Feudalismus. Aber die Präsenz der Pastoralmacht läßt sich vornehmlich an zwei Bewegungen ablesen. Auf der einen Seite steht das mittelalterliche Mönchtum als erste institutionalisierte Gestalt dieses Machttypus, der ständige Reformversuche auf die Revitalisierung und Wiederherstellung der pastoralen Ordnung unter den Mönchen zielte. Auf der anderen Seite interpretiert Foucault die Erweckungs- und Ketzerbewegungen des ausgehenden Mittelalters als Versuche religiöser Laien, den Kirchen eigenständige Formen der Seelenarbeit abzutrotzen. Er begreift sie als Aufstände gegen erstarrte religiöse Systeme der Menschenführung. Finden sich Foucault und Weber in der Überzeugung der gewichtigen Rolle des Christentums für die Entstehung des abendländischen Menschen, so trennt sie doch eine wesentliche theoretische Differenz. Weber begründet die Entscheidung zu einer Lebensführung innerweltlicher Askese als Akt eines selbstbewußten Subjekts. Sie basiert auf der Akzeptanz ethischer Pflichten, deren Verbindlichkeit sich gerade in der Freiwilligkeit ihrer Übernahme beweist. Diese bewußtseinspolitische These trägt zumindest der Foucault von „Überwachen und Strafen“ und „Sexualität und Wahrheit“ nicht mit. Die Rationalisierung des Lebens durch die Techniken von Disziplinar- und Bio-Macht stellen einen sozial und institutionell

provokierten Prozeß dar, der dem Individuum keine Wahl läßt. Er zielt auf eine Formierung von Körperkräften und Arbeitsvermögen, die als Konsequenz eine „Gesinnungsrevolution ... von innen“⁹⁵ zur Folge hat. Foucault schwächt das heteronome Moment dieser These zwar im Laufe seiner späteren Arbeiten ab. Die nun ins Blickfeld geratenden Techniken der Selbst-Führung erinnern im starken Maße an die von Weber analysierten Verhaltenstypen asketischer Lebensführung. Aber Foucault begreift diese Studien als Ergänzungen seiner früheren Arbeiten, nicht als deren Dementi. Von daher neigt er zu einer Relativierung der Weberschen Zensurthese: „Es ist bekannt, wie oft man die Rolle einer asketischen Moral im ersten Stadium des Kapitalismus betont hat. Was sich aber im 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus in einigen Ländern des Okzidents abgespielt hat, ist ein anderes Phänomen von möglicherweise größerer Tragweite als jene neue Moral, die den Körper zu disqualifizieren schien. Es war nichts geringeres als der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken.“⁹⁶ Mit einem Wort: Foucault kritisiert die These der Bio-Macht gegen die mentalitätsgeschichtliche Bejahung von protestantischen Geist des Kapitalismus.

Der kongenialere Diskussionspartner Foucaults in theoretischer Hinsicht ist daher: Norbert Elias.⁹⁷ Es sind vornehmlich zwei Gründe, die diese Nähe bewirken. Zum einen nimmt Elias eine vergleichbare Auflösung des autonomen Subjekts vor. Er trennt sich von der Ideologie anthropologischer Invarianten und belegt, wie der Prozeß der Zivilisation als Ausbildung eines dem sozialen Gefüge der Gesellschaft adäquaten Seelenhaushalts einen Vorgang „fundamentaler Geschichtlichkeit“⁹⁸ darstellt, der ohne eine „zielbewußte Erziehung von einzelnen Menschen oder einzelnen Menschengruppen“⁹⁹ vollzieht. Elias verabschiedet *den* Menschen, um historische Geflechte sichtbar zu machen, die sich aus kontingenten menschlichen Praktiken ergeben. Seinem Begriff der „Figuration“¹⁰⁰ mit dem er dieses historisch-variable Beziehungsnetz zu fassen versucht, entspricht exakt dem, was Foucault unter „Strategie“ versteht: „Interakti-

⁹⁴ W. Schluchter, Die Entstehung der bürgerlichen Lebensform, in: H. Meyer (Hg.), Soziologentag Leipzig 1991, Berlin 1992, S. 83–94, hier: S. 86.

⁹⁵ Foucault, Sexualität, S. 168f.

⁹⁶ Vgl. als erste Bemühungen um eine Diskussion, die noch nicht begonnen hat: R. van Krieken, Die Organisierung der Seele. Elias und Foucault über Disziplin und das Selbst, in: Prokla 85, 1991, S. 602–19; C. Haroche, Le gouvernement des conduites, in: Magazine littéraire, Nr. 325 (1994), S. 40–45.

⁹⁷ N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 2, Frankfurt 1980, S. 379.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 313.

⁹⁹ Vgl. R. Chartier, Gesellschaftliche Figuration und Habitus. Norbert Elias und „Die höfische Gesellschaft“, in: ders., Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung, Frankfurt 1992, S. 44–69.

onsbeziehungen zwischen Individuen oder Gruppen, [die] Subjekte, Verhaltensstypen, Entscheidungen, Optionen [implizieren].“¹⁰¹ Elias beschreibt für den Seelenhaushalt, was Foucault für das Körpervermögen aufzeigt. Man könnte von einer analytischen Arbeitssteilung sprechen, die den „ganzen“ Menschen dem Raum der Geschichte übergibt. Eine zweite Figur unterstreicht diese Parallele. Im Zentrum der Zivilisationstheorie von Elias steht die Behauptung eines sich wechselseitig verstärkenden Prozesses von moderner Subjekt- und Gesellschaftsentwicklung. Man fühlt sich zuweilen in Argumentation und Sprachduktus an Foucault erinnert, wenn Elias betont: „Das Verhalten von immer mehr Menschen muß aufeinander abgestimmt werden, das Gewebe der Aktionen immer genauer und straffer durchorganisiert sein, damit die einzelne Handlung darin ihre gesellschaftliche Funktion erfüllt. Der einzelne wird gezwungen, sein Verhalten immer differenzierter, immer gleichmäßiger und stabiler zu regulieren.“ Dieses Verhalten wird „dem einzelnen Menschen klein auf mehr und mehr als ein Automatismus angezchtet.“¹⁰² Die Verschränkung von Psycho- und Soziogenese ist das Stichwort. Diese Intention stößt in das Herz der Genealogie des modernen Subjekts. Auch Foucault begreift seine Studien zur Macht-Analytik als Belege für die These, daß die moderne Gesellschaft und ihre Agentur, der okzidentale Staat seit der Frühen Neuzeit eine wesentliche Aufgabe, wenn nicht gar ihre Identität, in der Formierung menschlichen Lebens finden. Ohne diese rationalisierten Formen der Menschenführung „hätte das Abendland seine eigentümlichen ökonomischen und kulturellen Erfolge nicht haben können.“¹⁰³

Indem Foucault den abendländischen Prozeß der Staatsbildung subjektivistisch reinterpretiert, gewinnen bestimmte Ereignisse eine neue Prognose. So begreift er die pastorale Seelenführung der Kirche als einen Vorläufer der staatlichen Menschenführung. Der Epochenübergang vom Mittelalter in die Neuzeit figuriert unter dieser Optik als Krise der Pastoralmacht, die sich in der Reformation fokussiert. Die Sekten des 15. und 16. Jahrhunderts werden als Oppositionsbewegungen begriffen, die die neuen Formen der Subjektivierung ringen. Seine Überlegungen überschneiden sich an dieser Stelle in signifikanter Weise mit den Arbeiten von Ernst Voegelin.¹⁰⁴ Im Gegensatz zu Ernst Troeltschs oder auch Webers Studien zum Sektenwesen der Transformationszeit, deren thematischer Schwerpunkt die rationale Lebensführung vor Gott und damit die Ausbildung neuer Konventionen bildet, interessiert Voegelin das rebellische Motiv der Häretiker, ihr fundamentaler Wille zum geistigen Aufstand. Er be-

antwortet deren „permanente Revolte gegen die etablierten Institutionen“ und präzisiert sie als „Revolte gegen die Institutionalisierung der Beziehungen zwischen der Seele und Gott.“¹⁰⁵ An diesem Punkt beginnen die Parallelen. Zwar versagt sich Foucault jeder geschichtsphilosophischen Versuchung. Er vollzieht weder den Bogen von den Sekten des Hochmittelalters bis zu den Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts nach, noch knüpft er dem Dualismus von „Geist“ und „Ordnung“ oder begreift die Entwicklung der Moderne als Verfallsgeschichte. Aber in dem, was Voegelin als untergründige Gegenkultur zur Orthodoxie eines gezähmten Geistes definiert, finden sich deutliche Spurenelemente jener Kämpfe um seelische „Gegen-Führung“,¹⁰⁶ die die traditionellen Formen der Pastoralmacht in Frage stellen: der Impuls zum Hier und Jetzt des Reichs Gottes, der Wunsch einer aktiven Teilhabe am Werk der Erlösung, die individuelle und subversive Lektüre der Heiligen Schrift, der Wille, aufgrund innerer Offenbarung in der Wahrheit zu leben, die Schmähung der Amtskirche, der antietatistische Grundzug. Für eine Genealogie des Subjekts gewinnen diese Kämpfe einen wichtigen Stellenwert. Foucault begreift sie als „Anzeichen einer großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität und als Aufstand gegen den Typ religiöser und moralischer Macht, der im Mittelalter diese Subjektivität geprägt hatte.“¹⁰⁷ Mit dieser Diagnose wird zweierlei gewonnen. In historischer Perspektive wird ein wichtiges Element für die Ausbildung einer kritischen modernen Subjektivität dechiffriert. In theoretischer Hinsicht gelingt es, durch die Akzentuierung dieser Kämpfe um Subjektivität, die auf eine aktive geistige Selbst-Führung zielen, deren grundlegende Differenz zu politischen, sozialen oder ökonomischen Kämpfen zu bestimmen.

Der Status der historischen Arbeit. Die historische Praxis bildet kein sicheres Hinterland, keine Etappe ewiger Wahrheiten. Sie schafft keinen festen Boden unter den Füßen, sondern wühlt ihn auf, zeigt, wie brüchig, kontingent unsere selbstverständlichsten Institutionen, Identitäten, Ideale sind. Sie ist daher auch eine radikale Selbstbefragung des historischen Handwerks. „Historisch zu denken“ wird zur risikoreichsten Anstrengung, die die Erkenntnis auf sich nehmen kann. Man kennt die Formulierung aus Marc Blochs „Apologie der Geschichte“, daß der Historiker lange Zeit als eine „Art Richter des Totenreiches“ galt, „dem die Aufgabe zufiel, Lob und Tadel unter den toten Helden zu verteilen.“¹⁰⁸ Foucault betrachtet den Historiker eher als Zeugen für die Gegenwart, der aus ihren – und i.H. auch: seinen höchstpersönlichen – Interessen, Bedürfnissen und Lei-

101 Foucault, Kritik, S. 38.

102 Elias, S. 317.

103 Foucault, Mensch, S. 81.

104 E. Voegelin, Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne, München 1994.

105 Vgl. ebd., S. 181.

106 Foucault, Vorlesungen, S. 26.

107 Foucault, Warum ich die Macht untersuche, S. 247.

108 M. Bloch, Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers, München 1985, S. 108.

denschaften eine Vergangenheit wiederbelebt, die ihren Ort in der Aktualität besitzt. Damit steht er vor einer doppelten Frage: Wie kann ich die Vergangenheit mit den Augen der Gegenwart sehen und wie die Gegenwart aus den Kontingenzen der Vergangenheit deuten? Die Genealogie antwortet mit dem Programm einer Rekonstruktion der Ursprünge eines aktuellen Problems. Diese Geschichte der Gegenwart soll das leisten, was Heinrich Mann mit dem „Untertan“ gelang, die Diagnose einer Gefahr, die völlig sichtbar ist und doch unsichtbar scheint. Sie ist eine Obduktion vor der Zeit. Historische Analytik will wörtlich verstanden werden: die Zersetzung der „natürlichen“ historischen Objekte und der historischen Gewißheiten, für die sie den Stoff abgeben. Diese historische Praxis, in dem Bestreben zu betonen, begreift sich als Kritik. Erkenntnis muß Schmerzen bereiten, will sie die Arbeit einer systematischen Verfremdung des kulturellen Gedächtnisses sein. Denn wer sich für die Geschichtlichkeit einsetzt, setzt sich ihr aus. Er bleibt seiner eigenen Erkenntnislage ausgeliefert. Es garantiert kein unschuldiger Blick.

Foucault begreift seine Arbeit als einen Generalangriff auf die erkenntnistheoretische Naivität der Geisteswissenschaften. Historische Praxis kann nie anderes sein als Interpretation in und an der Gegenwart unter einer aktuellen Fragestellung. Die Historizität der Erkenntnisarbeit erweist sich als ihr Ethos die vorbehaltlose Präzisierung ihrer Elemente: der Interpretation verschwindet nicht, er hat sich bis zur Kenntlichkeit zu decouvrieren; der Gegenstand ist nicht beliebig, er gründet in einer benennbaren Gefahr und die Perspektive der Analyse ist nicht willkürlich, sondern durch die Aktualität einer Situation vorgegeben, in der der Historiker seine Position zu beziehen hat. Foucault zieht aus der erkenntnistheoretischen Radikalität dieses „gnadenlose[n] Historismus“¹⁰⁹ daher auch den Schluß, sich eine Distanz zu einer Gegenwart zu setzen, deren Gewordenheit die Befragung ihrer historischen Kontingenzen legitimiert. Denn um „zu erklären, was das Heute ist und was wir sind“¹¹⁰ bedarf es einer Denk-Arbeit, die den Boden der Gegenwart als brüchig begreift. Das Ziel dieser Anstrengung ist klar gesetzt. Indem sie die Frage „Was sind wir?“ reformuliert als „Wer sind wir in diesem präzisen Moment der Geschichte?“¹¹¹, will sie nicht das Wesen des Menschen bestimmen, sondern die Fülle der historischen Existenzweisen angehen, deren das Subjekt namens Mensch fähig ist. Damit eröffnet sie potentielle Freiheitsräume für das zeitgenössische Individuum.

Die Foucault zugeschriebene Position im Feld einer Posthistoire erledigt sich damit von selbst. Nichts liegt ihm ferner als das neomodische Gerüst vom Ende der Geschichte. Schon „Die Ordnung der Dinge“ hatte sich

109 J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, S. 296.
110 M. Foucault, Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit? (Zweiter Teil), in Schriften, Nr. 2 (1983), S. 38–40, hier: S. 39.
111 Foucault, Warum ich die Macht untersuche, S. 250.

er Phrase angenommen und gezeigt, wie sie in der Pose der Negation der anthropologische Matrix des frühen 19. Jahrhunderts, die zwischen *Wissenschaft* und *Geschichte* eine sich erfüllende Abhängigkeit konstruiert, mündet.¹¹² Tatsächlich argumentiert dieser Diskurs von einem Sockel, der zu untergraben vorgibt. Er muß einen überhistorischen Standort behaupten, der ihn legitim erscheinen läßt und impliziert damit paradoxerweise jenes absolute Wissen, dessen Exorzierung sich die jüngst aufgerichteten letzten Geschichtsphilosophen auf die Fahnen schreiben. Denn diese diesen Standpunkt auf der Spitze des Berges ist die Rede vom Ende der Geschichte bar jeden geschichtslogischen Fundaments. Sie bleibt Ausdruck eines vorkritischen Umgangs mit einem obsolet gewordenen Geschichtsbegriff, dessen Vorzug nur in dem Hinweis besteht, in welchem Maße die traditionelle Vorstellung von *der* Geschichte selbst bei ihren Verächtern präsent ist. „Wir stoßen hier auf eine höchst schädliche Gepflogenheit des zeitgenössischen Denkens, vielleicht sogar des modernen Denkens, jedenfalls aber des posthegelianischen Denkens: der Augenblick der Gegenwart wird in der Geschichte als derjenige des Bruchs, des Höhepunkts, der Erfüllung, der wiederkehrenden Jugend usw. bestimmt. Man muß wohl die Bescheidenheit aufbringen einzugestehen, daß der Zeitpunkt des eigenen Lebens nicht *der* einmalige, grundlegende und umstürzende Augenblick der Geschichte ist, von dem aus sich alles vollendet und neu beginnt ... Aber ohne sich ein wenig dramatisch oder wiederholt in die Brust zu werfen und von diesem Augenblick zu behaupten, er sei in der Leere der Nacht der Augenblick der größten Verdammnis oder der Tagesanbruch der aufgehenden Sonne. Nein, es ist ein Tag wie jeder andere oder vielmehr ein Tag, der niemals ganz genau wie der andere ist.“¹¹³ Die Geschichte ist ebensowenig zu Ende, wie menschliche Praktiken existieren, die der Dimension der Endlichkeit entgegen könnten. Was aktuell zu Grabe getragen wird, ist ein besonderer Typus von Geschichtsbewußtsein, dessen Unhaltbarkeit längst über die Grenzen der Posthistoire hin-aus ein Allgemeinplatz sein sollte: *die* Geschichte als Lokomotive des Fortschritts, als Bewahrungsort der Freiheit, als Legitimationsarsenal politischer Didaktiken, als verbindliches Identitätsdepot.

Foucaults letzte Studien enthalten ein implizites Angebot an den historischen Interpreten. Denn das vermeintlich Fragile seiner normativen Grundlagen, das Überraschende seiner Untersuchungsergebnisse, die ständige Befragung seiner theoretischen Prämissen bilden Bausteine einer Haltung, der die Sicherung des Historischen wie keine andere intellektuelle Praxis als eine Form der Arbeit am Selbst gilt. Die Historiographie, gelangen in der „immer wieder begonnenen Dialektik *desselben* und des *anderen*“¹¹⁴ zwingt ihren Akteur systematisch, die Historizität des eigenen

112 Vgl. Foucault, Ordnung, S. 460.
113 Foucault, Preis, S. 39.
114 M. Foucault, Folie et déraison, Paris 1961, S. 639.

Denkens anzunehmen und zu erproben. In seiner Kant zugeeigneten Schrift „Was ist Aufklärung?“ hat Foucault dieses Projekt einer in Perennanz gehaltenen Selbstbefragung des intellektuellen Akteurs als „kritische Ontologie unserer selbst“ beschrieben. „Sie darf beileibe nicht als Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, aktualisierender Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein Ethos, ein philosophisches Leben, indem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der gegebenen Grenzen und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.“¹¹⁵

Das Problem der historischen Wahrheit verliert sich vor dieser Kulisse keiner Weise. Das Vetorecht der Quellen, ihre kritische Überprüfung und minutiöse Darlegung der theoretischen und methodischen Instrumente der Arbeit bleiben selbstverständliche Grundlagen des historischen Handwerks. Aber diese Techniken werden an die Aktualität des Historikers rückgebunden, an sein Wissen um die Endlichkeit seiner Rede – ein Motiv, das für den späten Foucault immer größere Bedeutung gewinnt – an das Exemplarische einer intellektuellen Lebensführung, in dem das Gesagte existentiell beweist: „In jedem Augenblick, Schritt für Schritt muß man das, was man denkt und sagt, mit dem konfrontieren, was man tut, was man ist.“¹¹⁶ Die Suche nach der historischen Wahrheit mag daher in der Praxis der „parrhesia“, der Artikulation der Wahrheit im Angesicht der Gefahr, ihr Maß finden: Die „parrhesia ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht empfindet, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern. Bei parrhesia gebraucht der Sprecher seine Freiheit und wählt Offenheit anstelle von Überredung, die Wahrheit anstelle von Falschheit oder Schweigen, das Risiko des Todes anstelle von Leben und Sicherheit, die Kritik anstelle von Schmeichelei, und die moralische Pflicht anstelle von Eigennutz und moralischer Gleichgültigkeit.“¹¹⁷

Dr. Ulrich Brieler, Hordeler Heide 100, 44793 Bochum

¹¹⁵ Foucault, Aufklärung, S. 53.

¹¹⁶ M. Foucault, Politik und Ethik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994, S. 702-708, hier: S. 704.

¹¹⁷ M. Foucault, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia, Berlin 1994, S. 19.