

Michael Makropoulos

## FOUCAULTS MODERNE

### I.

„Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft.“<sup>1</sup> – Wenn man dieses Hegelsche Diktum nicht als Apologie seiner eigenen Gegenwart deutet, sondern als Programm, „den gegenwärtigen Vollzug der Metaphysik“ zu bestimmen, wie Joachim Ritter betont hat, wenn man also unterstellt, daß Hegel seine Gegenwart nicht als Verwirklichung der Einen allgemeinen Vernunft, sondern als Verwirklichung einer spezifischen Rationalität begreifen wollte, dann wird sofort klar, warum Foucault eine seiner Selbstgenealogisierungen ausgerechnet bei Hegel beginnen und via Nietzsche und Max Weber bei der Frankfurter Schule enden ließ.<sup>2</sup> Gegen eine allgemeine „Analytik der Wahrheit“, die die „Frage nach den Bedingungen“ stellt, „unter denen wahre Erkenntnis möglich ist“, hatte er seine „theoretische Wahl“ schließlich für das getroffen, was man dem gegenüber eine „Ontologie der Gegenwart, eine Ontologie unserer selbst nennen könnte“. Als Frage gewendet, die vielleicht alle Motive bei Michel Foucault zu einem einzigen theoretischen Unternehmen bündelt: „Was ist das, unsere Aktualität? Was ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrung?“<sup>3</sup> – Erfahrung verstanden als „Korrelation, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht“. Damit ist allerdings nicht nur der allgemeine Gegenstand dieses theoretischen Unternehmens benannt, nämlich die mögliche Erfahrung „in den modernen abendländischen Gesellschaften“; gleichzeitig sind in dieser korrelativen Bestimmung von Erfahrung auch die drei Hauptbereiche umrissen, auf die sich Foucaults Arbeiten konzentrieren, nämlich Wissen, Macht und Subjektivität.<sup>4</sup>

Überblickt man Foucaults Arbeiten, dann faltet er die drei Hauptbereiche seiner Analyse der modernen Gesellschaften in einer Weise aus, die ihre historischen mit ihren systematischen Aspekten von vorneherein so ineinander verschränkt, daß ihre prekären Momente zum Kriterium ihrer Konstitution werden. Jeder

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke, Bd. VII), Frankfurt/M. 1970, S. 26 bzw. 24.

<sup>2</sup> Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M. 1965, S. 13. Vgl. auch Joachim Ritter: „Subjektivität und industrielle Gesellschaft.“ In: Ders., *Subjektivität*, Frankfurt/M. 1974, S. 11-35, hier S. 13f.

<sup>3</sup> Michel Foucault: „Un cours inédit“. In: *Magazine Littéraire* 207 (1984), S. 35-39, hier S. 39 (Übersetzung vom Vf.).

<sup>4</sup> Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit 2, Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M. 1986, p. 10.

systematische Sachverhalt ist damit sofort mit seiner historischen Kontingenz konfrontiert, so daß sowohl die Ordnungen des Wissens und die Produktionen von Diskursen wie die Modalitäten der Macht und die Technologien der sozialen Steuerung, schließlich dann auch die Konstruktionen der Subjekte und die Formen ihres Selbstverständnisses äußerst fragil werden. Wissen, das als wahr gilt, ist deshalb kein kontinuierlicher Bestand, sondern historisches und damit variables Produkt diskursiver Prozesse der Bewahrheitung; Macht ist keine unveräußerliche Ausstattung der Subjekte, sondern ein dynamisches und damit variables Verhältnis unter ihnen; und Subjektivität ist kein definitiver Ausdruck eines fixen Bestandes menschlicher Eigenschaften, sondern ein historisch variabler Selbstbezug. Jede epistemologische, soziologische oder anthropologische Form, so ließe sich deshalb pointiert sagen, ist bei Foucault ein Produkt von historischen Kraftverhältnissen.<sup>5</sup>

Aber das ist nur die formale Beschreibung von Wissen, Macht und Subjektivität als mehrdimensionalem Koordinatensystem einer offenen analytischen Systematik, die jede substantielle Verankerung historischer Formen vermeidet. Inhaltlich zielte Foucault auf den Zentralbestand europäischer Modernität, nämlich die epistemologischen, soziologischen und anthropologischen Aspekte des humanistischen Menschenbildes und seiner politischen Konzeptualisierungen. In den modernen Gesellschaften, so lautete sein Befund, verstehen sich die Individuen als freigesetzte, möglichkeitsgesättigte und begehrende Subjekte; das Wissen fundiert dieses Selbstverständnis auf der Basis der modernen epistemologischen Ordnung in den Humanwissenschaften; und Macht manifestiert sich als Ensemble von Systemen und Techniken, mit denen diese Subjekte optimal verwaltet werden können – und zwar im positivsten Sinne des Begriffs, nämlich als dynamische Organisation und gezielte Steigerung der humanwissenschaftlich erschlossenen menschlichen Möglichkeiten. Kurz: Foucaults Analyse der Moderne präsentiert sich als kritische Analyse des humanistischen Menschenbildes, des technokratischen Gesellschaftsprojekts und des emanzipatorischen Konzepts von Subjektivität.

Die „Geschichte der Gegenwart“, die Foucault aus einer sehr besonderen Perspektive schreiben wollte, machte sein Projekt einer Ontologie der Aktualität damit zum großangelegten Versuch einer Theorie der Moderne, die über die begrenzte Problematisierungstiefe bloßer Gegenwartsdiagnose hinauswies, indem sie die impliziten Dispositionen europäischer Modernität und damit ihre Tiefenstruktur ins Zentrum der Analyse stellte.<sup>6</sup> Es ging um nichts Geringeres als ihre Evidenzen und Selbstverständlichkeiten, ihre Wahrheit, wie unbezweifelbar auch immer sie erscheinen mochte. Und es ging um den Bruch mit dem

<sup>5</sup> Vgl. Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, S. 175-189.

<sup>6</sup> Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1976, S. 43.

Absolutismus dieser Wahrheit der Moderne durch ihre Einbettung in eine „Geschichte der Wahrheit“, die nicht eine Geschichte dessen sein sollte, „was es Wahres in den Erkenntnissen geben mag“, sondern „eine Analyse der ‚Wahrheitsspiele‘, der Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muß“. Konsequenterweise steckte darin allerdings auch die weitergehende und keineswegs nur methodisch radikale Frage, „in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem lösen kann, was es im Stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken.“<sup>7</sup>

## II.

Die radikale Infragestellung der Evidenzen und Selbstverständlichkeiten der eigenen Kultur und ihre Einbettung in eine Geschichte der Wahrheit als Voraussetzung einer „anderen Politik der Wahrheit“ und damit einer Modernitätskritik, die diesen Namen verdient, setzt eine besondere Distanz zu dieser Wahrheit voraus, die scheinbar alle Rationalität auf ihrer Seite hat.<sup>8</sup> Foucault hat deshalb zwei Distanzierungen vorgenommen und miteinander verbunden, die in der Regel getrennt werden, nämlich Historisierung und Alienisierung, also die Verfahren des Historikers einerseits und des Ethnologen andererseits. Von Methodemix hier zu sprechen, verfehlte allerdings seine methodische Pointe: tatsächlich handelt es sich um eine doppelte und wechselseitig kontrollierte Distanzierung, die sich in zwei miteinander korrespondierenden methodischen Komplexen manifestiert.

Auf der einen, der historisierenden Seite, handelt es sich um den Komplex der Archäologie und der Genealogie als komplementäre analytische Operationen. Archäologie stellt dabei weder die Frage nach dem Ursprung noch die nach dem Ermöglichungsgrund einer Wissensformation oder einer Ereigniskonstellation, sondern die Frage nach ihrem „historischen Apriori“, also ihrem Entstehungsnexus.<sup>9</sup> Entsprechend fragt die Genealogie nicht nach den konstituierenden Instanzen geschichtlicher Zusammenhänge, seien dies konkrete Subjekte oder abstrakte Strukturen, sondern nach ihrer inneren Konstitution.<sup>10</sup> Archäologie und Genealogie werden damit zu Verfahren einer radikalen De-Ontologisierung historischer Bestände. Mit ihnen verbindet sich auf der anderen, der

<sup>7</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit* 2, S. 13 bzw. 16.

<sup>8</sup> Michel Foucault: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 54.

<sup>9</sup> Vgl. Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M 1973, S. 183ff.

<sup>10</sup> Vgl. Foucault, *Dispositive der Macht*, S. 32ff.

alienisierenden Seite jener Komplex, der die Analyse von Diskursen zur Analyse von Dispositiven erweitert und zu Verfahren einer ebenso radikalen De-Semantisierung verdichtet. Diskursanalyse fragt nicht nach der Zurechnung, Bedeutung oder – im Gegensatz zur Ideologie – nach der Wahrheit von Wissensformationen, sondern nach ihrer Positivität und ihrem inneren Funktionieren. Darin manifestiert sich ihr nicht-hermeneutischer Zug – der bemerkenswerterweise gerade in der deutschen Diskussion diskurspolitisch zur Anti-Hermeneutik formiert wurde. Aber Diskurse sind nicht nur institutionalisierte Aussagen, deren Regeln und Funktionsmechanismen positiv ermittelt werden können; das Konzept des Diskurses ist vielmehr über die Beschreibung eines distinkten Gegenstandes hinaus vor allem die Eröffnung eines historisch-systematischen Problemfeldes auf einer mittleren Ebene, die sich den bekannten Unterscheidungen zwischen transzendental und empirisch, universell und individuell oder ideal und real entzieht.<sup>11</sup> Das unterscheidet übrigens Foucaults Begriff des Diskurses von dem Jürgen Habermas': nicht nur, daß es bei Foucault an keiner Stelle um den Einen Diskurs geht, sondern immer um eine Vielzahl von Diskursen; sein Diskursbegriff ist als nicht-transzendentaler auch ein strikt analytischer und gerade kein regulativer. Deshalb ist „Diskurs“ bei Foucault am Ende auch weniger eine philosophische und eher eine sozialwissenschaftliche Kategorie.<sup>12</sup> Denn diskursive Ordnungen sind Ordnungen, die den Dingen nicht vorausliegen, die aber auch nicht in ihnen angelegt sind, sondern mit ihnen als ihr variables Arrangement entstehen.<sup>13</sup> Es sind „gemischte Zustände“, die als solche analysiert werden sollen, weil sie als solche Realitäten konstituieren.<sup>14</sup> Und diesen gemischten Zuständen entspricht das Dispositiv als Konzept eines „Durcheinanders“, eines „multilinearen Ensembles“ diskursiver Praktiken und strategischer Einsätze in einer gegebenen Situation.<sup>15</sup> Es bezeichnet jene Verbindung von Wissen und Macht, die Foucault spätestens zu Beginn der 70er Jahre explizit ins Zentrum seiner Analysen gestellt hat.<sup>16</sup>

Historisierung durch De-Ontologisierung und Alienisierung durch De-Semantisierung bilden damit eine doppelte, nämlich diachrone und synchrone Kontin-

<sup>11</sup> Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974, bes. S. 7-31. Dazu vgl. Bernhard Waldenfels: „Ordnung in Diskursen“. In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1991, S. 277-297, bes. S. 285ff.

<sup>12</sup> Vgl. Peter Schöttler: „Wer hat Angst vor dem ‚linguistic turn‘?“ In: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 134-151, sowie Peter Schöttler: „Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der ‚dritten Ebene‘“. In: Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte*, Frankfurt/M., New York 1989, S. 85-136.

<sup>13</sup> Vgl. Waldenfels, „Ordnung in Diskursen“, S. 288.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze: „Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen“. In: Gilles Deleuze, *Unterhandlungen. 1972-1990*, Frankfurt/M. 1993, S. 121-135, hier S. 125.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze: „Was ist ein Dispositiv?“ In: Ewald/Waldenfels (ed.), *Spiele der Wahrheit*, S. 153-162, hier S. 153.

<sup>16</sup> Vgl. Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1977, bes. p. 122ff.

gent-Setzung von Rationalitäten in der Form diskursiver Ordnungen und ihnen entsprechender strategischer Dispositionen. Das ist aber gewissermaßen nur die notwendige Voraussetzung eines radikalen Typs von Kritik, der „die Akzeptabilitätsbedingungen eines Systems herausarbeiten und die Bruchlinien seines Auftauchens verfolgen will“.<sup>17</sup> Es ist eine Kritik, die nicht als frontaler Angriff nach dem Modell von Orthodoxie und Häresie oder Gesetz und Überschreitung angelegt ist, sondern als Zerstörung von Evidenzen, Infragestellung von Selbstverständlichkeiten und Unterminierung von Gewißheiten. Sie ist einerseits geleitet von der Einsicht, „daß die Geschichte der verschiedenen Rationalitätsformen bisweilen besser als eine abstrakte Kritik in der Lage ist, unsere Gewißheiten und unseren Dogmatismus zu erschüttern“.<sup>18</sup> Andererseits ist sie von dem Verdacht geleitet, daß auch die Kritik funktionaler Teil der jeweiligen diskursiven Ordnung ist, solange sie als deren Negation auftritt, weil sie demselben Rationalitätstyp angehört. Die hinreichende Voraussetzung einer Kritik in Foucaults radikalem Sinne ist deshalb jene modaltheoretische Konzeption der Macht, die über die doppelte Distanzierung eines Rationalitätstyps hinaus auch das klassische Modell von Affirmation und Negation oder von Macht und Widerstand untergräbt – eine Konzeption der Macht, die für Foucaults Theorie der Moderne nicht zuletzt deshalb von entscheidender Bedeutung ist, weil spätestens hier vehement die Politik ins Spiel kommt.

Macht, so könnte man generalisierend sagen, ist bei Foucault der Inbegriff jenes Ensembles formbildender Kraftverhältnisse, deren Vielfältigkeit sich als „komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft“ manifestiert.<sup>19</sup> Macht verweist damit prinzipiell auf eine produktive Disposition; ihr Vollzug mag repressive Operationen implizieren und erfordern, aber essentiell ist ihre Produktivität. Deshalb verfehlt jede politische Theorie, die Machtwirkungen auf Repression reduziert, die Funktionsweise von Macht. Macht ist, zweitens, strikt relational. Sie „ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert“, sondern vollzieht sich „von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen“. Machtbeziehungen sind, drittens, anderen Beziehungen immanent. Sie „bilden nicht den Überbau, der nur eine hemmende oder aufrechterhaltende Rolle spielt“, sondern wirken „unmittelbar hervorbringend“. Machtbeziehungen sind, viertens, zugleich strategisch und anonym. Sie sind „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“, ihr „impliziter Charakter“ führt zu „Gesamtdispositiven“, die keinem privilegierten Akteur zugeschrieben werden können. Denn Macht kommt, fünftens, von allen Seiten. Sie ist ubiquitär, und die „großen Herrschaftssysteme“, die sich durch

<sup>17</sup> Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 35.

<sup>18</sup> Michel Foucault: „Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der ‚politischen Vernunft‘“. In: *Zeitschrift* 4 (1988), S. 25-67, hier S. 65.

<sup>19</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, S. 114.

die vielfältigen Kräfteverhältnisse mit ihren „lokalen Konfrontationen“ ziehen, sind „Hegemonie-Effekte, die auf der Intensität all jener Konfrontationen aufbauen“. Deshalb konstituieren sich Macht und Widerstand, sechstens, wechselseitig. Es gibt weder den Absolutismus der Macht noch „den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs“; was es gibt, das sind „einzelne Widerstände“.<sup>20</sup> Wenn aber Macht, wie man angesichts dieser Bestimmungen sagen könnte, bei Foucault dahin tendiert, mit Vergesellschaftung koextensiv zu werden, dann muß eine Kritik der politischen Vernunft die Perspektive von der deklarierten Differenz-, wenn nicht Konfrontationslinie, auf die impliziten Dispositionen und ihre spezifische Rationalität verschieben, die diese Differenz leiten.

### III.

Dieses Machtkonzept kann seine Entstehung in den frühen 70er Jahren nicht verleugnen – zu sehr ist es tingiert vom Versuch, einen politischen Ausweg aus der politischen Rationalität des institutionalisierten Marxismus zu finden.<sup>21</sup> Aber dieses Konzept, das die Produktivität der Macht mit Nachdruck exponiert, erlaubte Foucault nicht nur, jede politische Theorie mit Zentralität der Repression abzuweisen; die Frage nach den positiven, also den historisch formbildenden Effekten der Macht ermöglichte auch die Formulierung einer historischen These, die von einer paradigmatischen Transformation der Machttechniken seit dem 17. Jahrhundert ausgeht und die Herausbildung moderner Gesellschaft an die Entstehung und Entfaltung jener „Bio-Macht“ koppelt, „die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“, also jene „politische Macht“, die „die Verwaltung des Lebens übernommen hatte“.<sup>22</sup> Tragende Unterscheidung, in deren Koordinaten Foucault diese These exponierte und eine ganze historisch-soziologische Forschungslandschaft neu arrondierte, ist seine Unterscheidung von Souveränitätsmacht und Normalisierungsmacht.

Klassischerweise ist die Idee der Souveränität die erste historische Antwort auf ein Initialproblem der europäischen Neuzeit, nämlich den umfassenden „Ordnungsschwund“, wie man mit einem Begriff von Hans Blumenberg sagen kann, der nach dem Verlust transzendenter Ordnungsgarantien im Gefolge der religiösen Bürgerkriege, die immanente Selbstkonstitution sozialer Ordnung erfor-

<sup>20</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, S. 115ff.

<sup>21</sup> Vgl. Michel Foucault: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt/M. 1996, bes. S. 62ff u. 97ff.

<sup>22</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, S. 163.

derte.<sup>23</sup> Als unüberbietbare Konzentration gesetzgeberischer Macht realisiert die Souveränität diese Selbstkonstitution als primäre Ordnungsstiftung im modernen Staat, indem sie die Friedensstiftung und die Sicherheitsgarantie gegen den Bürgerkrieg stellt, wie Reinhart Koselleck gezeigt hat.<sup>24</sup> Der Souverän ist damit allerdings nicht nur das Säkularisat eines transzendenten Ordnungsgaranten, er ist zugleich die Verkörperung des Äußersten, indem er absolute gesetzgeberische Kompetenz mit absoluter exekutiver Kompetenz in einer Person vereinigt. Denn als letzte Entscheidungsinstanz hat er nicht nur die Kompetenz, gesetzgeberisch Ordnung zu stiften, sondern auch die Kompetenz, gesetzesüberschreitend Ordnung zu suspendieren. Und es ist diese Ambivalenz der Souveränitätsidee, die sowohl Ordnungssouveränität als dezisionistische Rechtsetzung im politischen Sinne von Carl Schmitt als auch Überschreitungsouveränität im Sinne von Georges Bataille begründet – jene rauschhafte Subjektivität, die jeden sozialen Imperativ weit über das Politische hinaus verwirft.<sup>25</sup> Konstitutiv für die konzeptuelle Seite der Souveränität, so oder so, ist damit das juristische Paradigma: Rechtsetzung und Rechtsbruch bis in die Logik der politischen Kämpfe hinein; konstitutiv für ihre operative Seite ist das existenzielle Paradigma, nämlich die Macht über Leben und Tod. Deshalb ist die souveräne Macht in Foucaults Perspektive „vor allem Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben; sie gipfelte in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen.“<sup>26</sup> Allerdings stieß die Souveränität in den Fürstenstaaten der frühen Neuzeit nicht nur an operative, sondern auch an konzeptuelle Grenzen. Nicht nur waren ihre exekutiven und administrativen Möglichkeiten in der Praxis äußerst lückenhaft; vor allem war die Souveränität als politisches Modell einer juristischen Ordnungsstiftung prinzipiell nicht imstande, jene neuzeitliche Dialektik von Selbsterhaltung und Selbstentfaltung zu realisieren, die den modernen Staatszweck der Sicherheit und Wohlfahrt grundiert, weil sie die produktiven Kräfte der Gesellschaft nicht prosperierend organisieren konnte.<sup>27</sup> Erst mit der „Sozialdisziplinierung“, wie Gerhard Oestreich die konstitutive Tendenz moderner Vergesellschaftung bezeichnet hat, entstand eine soziale Technologie, die imstande war, nicht nur den repressiven, sondern auch den produktiven Erfordernissen dieses Vergesellschaft-

<sup>23</sup> Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1974, S. 158ff.

<sup>24</sup> Vgl. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M 1974, bes. S. 11-39. Vgl. auch Rüdiger Bubner: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt/M 1996, S. 172ff.

<sup>25</sup> Vgl. Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1985, bes. S. 11-22. Vgl. Georges Bataille: *Die psychologische Struktur des Faschismus / Die Souveränität*, München 1978, S. 45-86.

<sup>26</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 162.

<sup>27</sup> Vgl. Michel Foucault: *Resumé des cours. 1970-1982*, Paris 1990, S. 85-91 u. 99-106.

tungstyps zu entsprechen, weil sie keiner juristischen, sondern einer technischen Rationalität gehorchte.<sup>28</sup>

Sozialdisziplinierung war zunächst der politische Versuch, die Lückenhaftigkeit souveräner Macht durch moralische Konditionierung der Individuen zu kompensieren. Sie war damit nicht zuletzt eine Technik der repressiven Subjektivierung. Aber im Verlauf des 18. Jahrhunderts entwickelte sich die Sozialdisziplinierung gerade dadurch zum tragenden Paradigma rationaler und damit selbsttragender Gesellschaftsorganisation, daß sie über ihre primäre repressive Funktion hinaus zunehmend zur Technik der Fabrikation produktivistischer Subjektivität wurde, die gewissermaßen unterhalb der moralischen Sphäre auch den menschlichen Körper zum Gegenstand gezielter Modellierung machte, wie Foucault immer wieder beinahe materialistisch betont hat. Die „Formierung einer Disziplinargesellschaft“, wie er den epochalen Vorgang genannt hat, war jedoch nicht nur die historische Lösung des fundamentalen Problems, eine umfassende säkulare Ordnung herzustellen.<sup>29</sup> Vielmehr entwickelte sich in der Notwendigkeit der Selbstkonstitution auch die produktivistische Disposition der individuellen und sozialen Optimierung.<sup>30</sup> Und deren Rationalität hat Foucault vor dem Hintergrund seiner Archäologie der Humanwissenschaften und im Kontext seiner modaltheoretischen Konzeption der Macht als „Lebensmacht“ beschrieben, als allgemeine strategische Disposition, die sich seit der frühen Neuzeit nach und nach in den europäischen Gesellschaften etabliert habe. Es ist eine strategische Disposition, die anders als die primär repressive souveräne Macht, „das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“ – das Leben „verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen“.<sup>31</sup> Diese „Macht zum Leben“ habe sich „in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole“. Der eine Pol entwickelte sich im 17. Jahrhundert um den „Körper als Maschine“ und machte ihn zum Objekt der „Machtprozeduren der Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers. Der zweite Pol, der sich etwas später – um die Mitte des 18. Jahrhunderts – gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert“, der „Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen“ wurde: „Bio-Politik der

<sup>28</sup> Vgl. Gerhard Oestreich: „Strukturprobleme des europäischen Absolutismus“. In: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, S. 179-197.

<sup>29</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 269.

<sup>30</sup> Vgl. Michel Foucault: „Leben machen und sterben lassen. Die Geburt des Rassismus“. In: *Diskus* 41 (1992), S. 51-58, hier S. 53.

<sup>31</sup> Foucault *Sexualität und Wahrheit* 1, S. 163 bzw. 173. Zum Komplex der Humanwissenschaften vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M. 1969, S. 413-462. Dazu vgl. Georges Canguilhem: „Mort de l'homme ou épuisement du cogito?“ In: *Critique* 242 (1967), S. 599-618.

Bevölkerung.“<sup>32</sup> Und die Verbindung dieser beiden Pole bildet die Sexualität – daher ihre strategische Bedeutung für die modernen Subjekte wie für die modernen Gesellschaften, daher auch die Tatsache, daß die Sexualität in diesen Gesellschaften gerade nicht unterdrückt wurde, wie eine ganze emanzipatorische Tradition angenommen hat, sondern im Gegenteil zum privilegierten Objekt individueller und kollektiver Optimierungskonzepte avancierte.<sup>33</sup>

Disziplin und regulierende Kontrolle sind damit die fundamentalen sozialen Technologien einer geradezu konstruktivistischen Vergesellschaftung zwischen Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, in der es nicht mehr um starre Ordnungsstiftung, sondern um dynamische Organisation der Dinge und der Lebewesen geht. Ihre funktionelle Matrix ist nicht die Souveränität – die das politische Analogon zum begründenden Subjekt in der Philosophie ist –, sondern die Normalisierung – die das politische Analogon zur Anonymität der diskursiven Ordnungen und der strategischen Dispositionen ist. Ihr konzeptuelles Prinzip ist nicht das Recht, sondern die Expertise, ihr operatives ist nicht das gegenseitige Auspielen von Leben und Tod, sondern die Therapie, ihre funktionelle Logik ist nicht die der Sicherheitsstiftung, sondern die der Versicherung.<sup>34</sup> Und „eine Normalisierungsgesellschaft“, deren Rationalität unbezweifelbar erscheint und einen sozialen Raum ohne Draußen konstituiert, „ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie“. Denn „gegen diese Macht, die im 19. Jahrhundert noch neu war, haben sich“ auch „die Widerstand leistenden Kräfte gerade auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen“, also jenes identische Subjekt/Objekt der Humanwissenschaften, das als Möglichkeitswesen in der epistemologischen Trias von Leben, Arbeit und Sprache zum „historischen Apriori“ und damit zum „fast evidenten Boden für unser Denken“ wurde – jenes disponible Wesen, dem die aufklärerische Anthropologie vor allem eine Eigenschaft zugesprochen hat, nämlich Perfektibilität, also Optimierungsfähigkeit.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 166.

<sup>33</sup> Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 173ff u. 181ff.

<sup>34</sup> Zum Expertenwesen vgl. in Weiterführung Foucaults Robert Castel: *Die psychiatrische Ordnung. Das goldene Zeitalter des Irrenwesens*, Frankfurt/M. 1979, bes. S. 9-23, zur Versicherung vgl. François Ewald: *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. 1993, bes. S. 15-33. Zum gesamten Komplex moderner Vergesellschaftung vgl. Michael Makropoulos: *Modernität und Kontingenz*, München 1997, S. 33ff.

<sup>35</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 172. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 413.

## IV.

Mehr noch als Foucault hat Gilles Deleuze die Frage nach dem gegenwärtigen Stadium moderner Vergesellschaftung aufgeworfen und die nachdisziplinären Kontrollgesellschaften als vorerst letzte Figuration der Normalisierungsgesellschaft bestimmt. Denn die Disziplinargesellschaft, die ihren Höhepunkt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den technokratischen Gesellschaftskonzepten fand, die sich an den tayloristischen und fordistischen Rationalisierungsutopien orientierten, sei in der Tat die Geschichte der Gegenwart. Die Disziplin sei nämlich an geschlossene Systeme und raum-zeitliche Konstruktionen gebunden; sie realisiere sich in konkreten Formen, deren sinnfälligster Ausdruck die Architekturen seien. Kontrolle hingegen sei offen, ortlos, zeitenthaben, ubiquitär und realisiere sich in abstrakten Modulationen.<sup>36</sup> Das Problem in den gegenwärtigen Gesellschaften wäre demnach nicht wie in der klassischen Moderne die Frage nach ihrer Form, sondern die Frage nach ihren funktionellen Modi.<sup>37</sup> Und was sich auf diese Weise etablierte, wäre eine Macht, die sich nicht mehr in Realien manifestiert, sondern in Realitäten, eine Macht, deren zentrale Operation nicht Verdinglichung ist, sondern Virtualisierung, so daß man geradezu von der Emanzipation der Vergesellschaftung aus ihrer Bindung an konkrete Realien und ihrer Transposition in abstrakte Realitäten sprechen könnte. Charakteristisch für diese Tendenz, so Deleuze, sei der strukturelle Imperativ der Selbstoptimierung durch permanente Fortbildung, der die institutionalisierten Bildungsinstanzen auflöst, und, damit zusammenhängend, die Zentralität der Kommunikation als nachgerade evidentem Selbst- und Weltverhältnis.<sup>38</sup>

Auch Foucault hat Überlegungen in diese Richtung angestellt. Aber seine Frage nach der Rationalität moderner Vergesellschaftung zielte doch anderswohin und über den Horizont traditioneller Kritik der neuzeitlichen Rationalisierung und der verwalteten Welt hinaus, indem sie nicht nur die soziale und die kulturelle, sondern auch die biopolitische Dimension des Normalisierungsparadigmas thematisierte.<sup>39</sup> Ihre kürzeste Version: „Wie kommt es, daß die Rationalisierung zur Raserei der Macht führt?“<sup>40</sup> Diese Frage unterstellt, daß die Raserei der Macht, nämlich der Völkermord, für die Rationalisierung nicht akzidenziell,

<sup>36</sup> Vgl. Gilles Deleuze: „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“. In: Ders., *Unterhandlungen*, S. 254-262, hier S. 256.

<sup>37</sup> Zur klassischen Moderne vgl. Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, S. 100ff., zum Formproblem S. 110ff.

<sup>38</sup> Vgl. Gilles Deleuze: „Kontrolle und Werden“. In: Ders., *Unterhandlungen*, S. 243-253, hier S. 251.

<sup>39</sup> Das markiert die sozialwissenschaftliche Kritik der Moderne, der sich Foucault angeschlossen hat. Zur Rationalisierung vgl. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart 1995. Zur verwalteten Welt vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969.

<sup>40</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 24.

sondern substantziell, also zwingende Finalität ist. Der Völkermord, behauptete Foucault, sei „der Traum der modernen Mächte“.<sup>41</sup> „Nie waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert und niemals richteten die Regime – auch bei Wahrung aller Proportionen – vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an“, weil Kriege jetzt „nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt“ werden, „der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller. Man stellt ganze Völker auf, damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen. Die Massaker sind vital geworden.“ Und „die atomare Situation“ bildet den „Endpunkt dieses Prozesses: die Macht, eine Bevölkerung dem allgemeinen Tod auszusetzen, ist die Kehrseite der Macht, einer anderen Bevölkerung ihr Überleben zu sichern“.<sup>42</sup>

Aber wie kann „eine solche Macht töten, wenn es sich in Wirklichkeit darum handelt, das Leben zu verbessern?“<sup>43</sup> Sie kann es nur, wenn sie das biologische Feld im Sinne der Kriegslogik, also mit der fundamentalen Unterscheidung von Freund und Feind, strukturiert. Das ist schließlich auch der Punkt, an dem bei Foucault der Rassismus ins Spiel kommt, und zwar nicht als ein ideologisches, sondern als ein technologisches Element der Konstitution moderner Macht. Denn der Rassismus ermöglicht und sichert „die Funktion des Todes innerhalb der Ökonomie der Bio-Macht gemäß dem Prinzip, daß der Tod der anderen die biologische Selbststärkung als Mitglied einer Rasse oder Bevölkerung ist.“<sup>44</sup>

Anders gesagt: Wo es um die Optimierung des Lebens als konstitutiver Selbstverständlichkeit einer Gesellschaft geht, muß alles beseitigt werden, was ihr im Wege steht, und der Rassismus als Technologie der Fragmentierung durch die Setzung von „Zäsuren innerhalb des biologischen Kontinuums“ ist das Instrument, „um in diesen Bereich des Lebens, den die Macht in Beschlag genommen hat, einen Einschnitt einzuführen: einen Einschnitt zwischen dem, was leben muß und dem, was sterben muß“. Deshalb ist „die Besonderheit des modernen Rassismus, das, was seine Spezifik ausmacht“, gerade „nicht an Mentalitäten gebunden, an Ideologien, an Lügen der Macht. Sie ist mit der Technik der Macht verknüpft, mit der Technologie der Macht“.<sup>45</sup>

Foucault hat zwei Formen unterschieden, in denen der moderne Rassismus konkrete Politik geworden ist. Die eine ist der Staatsrassismus in Gestalt des Nationalsozialismus. „Letztlich“, so lautet sein Befund, „ist der Nazismus in der Tat das Resultat der auf den Höhepunkt getriebenen Entwicklung der neuen, seit dem 18. Jahrhundert eingerichteten Machtmechanismen.“ Schließlich gibt es „keine Gesellschaft, die zugleich disziplinärer und versicherungsförmiger

<sup>41</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 164.

<sup>42</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 163f.

<sup>43</sup> Michel Foucault: „Leben machen und sterben lassen“, S. 55.

<sup>44</sup> Foucault, „Leben machen und sterben lassen“, S. 56.

<sup>45</sup> Foucault, „Leben machen und sterben lassen“, S. 55 bzw. 56.

organisiert gewesen wäre als die, die von den Nazis errichtet oder jedenfalls projiziert worden war.“ Aber in dieser „universell regulierenden und disziplinären Gesellschaft“, die selbst die „dem biologischen Prozeß eigenen Zufälle“ kontrollieren wollte, „sieht man zugleich das völlig entfesselte Wüten“ der „alten souveränen Macht des Tötens“, deren Outrierung durch die Kriegslogik in eine mehrfache Vernichtung mündet: „Die Zerstörung der anderen Rassen ist nur die eine Seite des Projekts. Die andere Seite besteht darin, die eigene Rasse der absoluten und universellen Gefahr des Todes auszusetzen“, um sie darin „als überlegene Rasse zu konstituieren“.<sup>46</sup> Aber der Staatsrassismus war für Foucault als „ethnischer Rassismus“ nur die eine Form des modernen Rassismus, nämlich diejenige, in der die Bio-Macht durch die Kriegslogik strukturiert wird. Ihre ultima ratio ist die Vernichtung. Die andere Form, die sich dem gegenüber konstituierte, war der „Sozial-Rassismus, dessen Auftreten nicht erst bis zur Bildung der sozialistischen Staaten warten mußte“. Denn „der Sozialismus“, so Foucaults bitteres Fazit, „war von Anfang an, seit dem 19. Jahrhundert, ein Rassismus“, weil er das Thema der Bio-Macht „nicht nur nicht kritisiert“, sondern „wiederaufgegriffen, entwickelt, reimplantiert, in einigen Punkten modifiziert, aber keineswegs in seinen Grundlagen und Funktionsweisen einer nochmaligen Prüfung unterzogen“ hat. Die Mechanismen der Bio-Macht wurden von ihm einfach „als selbstverständlich anerkannt“.<sup>47</sup> Und sie wurden dort mithilfe der Souveränitätsmacht finalisiert, wo es um die Bekämpfung der politischen Gegner und der Angehörigen von Klassen ging, die im Zuge des sozialen Fortschritts ‚abzusterben‘ hatten. Es ist ein „evolutionistischer Rassismus“. Seine Logik ist allerdings nicht die des Krieges, sondern die des Bürgerkrieges. Und dessen ultima ratio ist nicht die Vernichtung, sondern die Säuberung.

## V.

Die Rationalisierung, so könnte man die allgemeine Hypothese formulieren, die hinter Foucaults Analyse des Rassismus steht, führt zur Raserei der Macht, wenn sich das Optimierungsdispositiv der Normalisierungsmacht mit der operativen Seite der Souveränität, nämlich dem existenziellen Paradigma verbindet. Aber Foucault hat immer wieder auch die konzeptuelle Seite der Souveränität, nämlich das juristische Paradigma kritisiert. Angelpunkt für diese Kritik, die in den 70er Jahren mindestens so brisant war wie die der Bio-Macht, war nicht die Rationalität moderner Vergesellschaftung, sondern die Rationalität der politischen Kritik dieser Vergesellschaftung. „Im politischen Denken und in der politischen

<sup>46</sup> Foucault, „Leben machen und sterben lassen“, S. 57.

<sup>47</sup> Foucault, „Leben machen und sterben lassen“, S. 57f.

Theorie“, lautete sein Befund, „ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.“<sup>48</sup> Denn das juristische Paradigma beherrschte die Theorie der Macht und vereitelte nachhaltig die Möglichkeit, die Normalisierungsgesellschaft adäquat zu analysieren. „Man hängt nach wie vor an einem bestimmten Bild der Gesetzes-Macht, der Souveränitätsmacht, das von den Theoretikern des Rechts und von der monarchischen Institution gezeichnet worden ist. Von diesem Bild, d.h. von der theoretischen Privilegierung des Gesetzes und der Souveränität, muß man sich lösen, wenn man eine Analyse der Macht durchführen will, die das konkrete und historische Spiel ihrer Verfahren erfassen soll. Man muß eine Analytik der Macht bauen, die nicht mehr das Recht als Modell und Code nimmt.“<sup>49</sup> Aber das juristische Paradigma prägte nicht nur die Theorie der Macht, sondern auch die Widerstandskonzepte. Gewiß, gegen die Bio-Macht haben sich „die Widerstand leistenden Kräfte“ seit dem 19. Jahrhundert ausgerechnet auf das berufen, was sie allererst hervorgebracht hat, nämlich den Menschen in der Fülle seiner Möglichkeiten; aber sie haben dies in der Form von „Rechtsansprüchen“ getan und tun es noch, als „’Recht’ auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse“, auf „die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und ‚Entfremdungen‘“.<sup>50</sup> Und nicht erst dort, wo sich Widerstand als subversive Überschreitung der Lebensgesetze projiziert wie bei Bataille, sondern schon dort, wo es um die Emanzipation aus repressiven Bindungen und die Selbstverwirklichung möglichkeitsgesättigter Subjektivität geht, wird Souveränität gegen Normalisierung ausgespielt.

Nicht zuletzt charakterisiert diese Konstellation das Selbstverständnis der Intellektuellen als Träger der kritischen Vernunft. Es war für Foucault nicht nur ineffektiv, sondern geradezu sinnlos, den proliferierenden Expertenkulturen der Normalisierungsgesellschaft weiterhin die souveräne Figur des universellen Intellektuellen entgegenzusetzen. Und angesichts der katastrophalen Folgen der historischen Amalgamierung von gesetzgeberischer Vernunft und technokratischer Normalisierung, die zu den Paroxysmen der Bio-Macht geführt hatte, war es für ihn absolut indiskutabel, in die souveräne Figur des normativen Intellektuellen als Träger gesetzgeberischer Vernunft noch irgend eine Hoffnung zu setzen. Worum es ihm deshalb in seiner doppelten Distanzierung von den Selbstverständlichkeiten europäischer Modernität nicht zuletzt ging, war die radikale Kritik der strategischen Vernunft, als doppelte Kontingent-Setzung dieser Vernunft, und am Ende dann als ihre Destruktion. Gegen diese Tradition, in der auch er einmal gestanden hatte, träumte er deshalb „von dem Intellektuellen als dem Zerstörer der Evidenzen und Universalien, der in den Trägheitsmomenten

<sup>48</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 110.

<sup>49</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 111.

<sup>50</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1*, S. 172 bzw. 173.

und Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich macht, der fortwährend seinen Ort wechselt, nicht sicher weiß, wo er morgen sein noch was er denken wird, weil seine Aufmerksamkeit allein der Gegenwart gilt.<sup>51</sup> Das war 1977. Es war das Credo einer antistrategischen Moral der Unbequemlichkeit als Voraussetzung einer anderen Politik der Wahrheit.

(zuerst in: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*. Freiburg i.Br. 1998, S. 103-118)

---

<sup>51</sup> Foucault, *Dispositive der Macht*, S. 198.