

3. Michel Foucault: Die historische Transformation von Praktiken

Michel Foucaults Denken ist ein Denken der Bewegung, eine intellektuelle Arbeit, die historische Transformationen verfolgt und dabei selbst beweglich bleibt. Daher lässt es sich weniger noch als andere Ansätze auf einen Korpus von Begriffen und auf einen Kern von Thesen reduzieren. Anders als bei Pierre Bourdieu, der seine Theorie der Praxis kontinuierlich ausgearbeitet hat, finden sich bei Foucault in unterschiedlichen Abschnitten jeweils neue Konzeptualisierungen. Bekanntlich werden seine Arbeiten grob in drei »Phasen« unterteilt, die zum Teil auf Foucaults eigene Differenzierung zurückgehen: die Archäologie, die Genealogie und das Spätwerk. Während zu Beginn der Foucault-Rezeption die Übergänge zwischen den einzelnen Phasen vornehmlich als Brüche wahrgenommen wurden (nicht selten begleitet von tief greifenden Irritationen und Erstaunen über Foucaults »Wenden«), wird seit einiger Zeit eher die Kontinuität seiner Arbeiten hervorgehoben.¹

In dieser Studie wird die These vertreten, dass für diese Kontinuität der Praxisbegriff von eminenter Bedeutung ist, der in theoretischer wie methodologischer Hinsicht eine zentrale Stellung einnimmt. Ob Foucault Wissensordnungen als »diskursive Praxis« versteht, ob er von »nichtdiskursiven Praktiken« spricht oder mit den »Technologien des Selbst« konkrete Formen der ethischen Selbstgestaltung in ihrer historischen Transformation verfolgt – ein Fokus auf Praktiken zieht sich durch Foucaults Arbeiten. Dennoch gibt es divergierende Bewertungen, was Foucaults Einordnung als Praxistheoretiker betrifft. Dies ist insbesondere darauf zurückzuführen, dass er in seinen verschiedenen Phasen den Praxisbegriff in unterschiedlicher Weise gebraucht hat,² aber auch darauf, dass in der Bewertung Foucaults unterschiedliche Kriterien zur Definition von Praxistheorie angesetzt werden.

1 Vgl. zur Kritik an frühen Rezeptionen, in denen die Brüche in Foucaults Arbeiten akzentuiert worden sind, Lemke 1997: 295–297. Hubert Dreyfus und Paul Rabinow (1994) haben bereits früh auf die enge Verbindung zwischen Foucaults »Phasen« hingewiesen.

2 Zudem hat Foucault seine theoretischen Konzepte in Abhängigkeit von dem jeweils untersuchten historischen Material und somit auch in Bezug auf unterschiedliche historische Epochen entwickelt. Dies stellt die Arbeit mit Foucaults Begriffen vor zusätzliche Herausforderungen, da stets die Adäquatheit der Konzepte für die Analyse spezifischer Phänomene reflektiert werden muss. So taucht der Begriff »Diskurs« in den späten Arbeiten zur griechischen Antike nicht mehr auf, da es sich hier um vollkommen andere Wissensformen handelt.

Sherry Ortner verweist in ihrem wegweisenden Text zur Konstitution des Feldes der Praxistheorie in einer Fußnote auf die praxeologische Perspektive Foucaults, ohne ihm jedoch eine ausführliche Diskussion zu widmen, und datiert die praxeologische Relevanz seiner Arbeiten auf das Erscheinen von *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*.³ Andreas Reckwitz vertritt in *Transformation der Kulturtheorien* eine sehr eingeschränkte Zuordnung und bezeichnet ausdrücklich erst das Spätwerk Foucaults als praxistheoretisch.⁴ Für Reckwitz bilden ausschließlich die späten Arbeiten zu den Technologien des Selbst eine praxeologische Form der Wissensanalyse, deren Konzeption er mit Foucaults Archäologie kontrastiert, die Reckwitz zufolge textualistisch geprägt ist. Dagegen setzen etwa Theodore R. Schatzki und Joseph Rouse in der Bewertung der praxeologischen Relevanz Foucaults deutlich früher an.⁵ Rouse bezieht dabei explizit auch Foucaults Perspektive auf die diskursive Dimension sozialer Praxis ein. Die Gründe für diese divergierenden Einschätzungen sollten im Verlauf der folgenden Diskussion deutlich werden. Dabei wird es nicht darum gehen, den genauen Zeitpunkt anzugeben, ab dem Foucault als Praxistheoretiker bezeichnet werden kann. Vielmehr soll das heuristische Potential von Foucaults Arbeiten für praxeologische Analysen umfassend herausgearbeitet werden.

Die vorliegende Studie beginnt mit der Untersuchung der Entwicklung von Foucaults Praxisverständnis bei der *Archäologie des Wissens*, die neben einer theoretisch verdichteten Diskussion zentraler Analysekategorien gleichzeitig das Ende seiner archäologischen Phase markiert.⁶ Da

3 Vgl. Ortner 1984: 157 Fn. 18.

4 Vgl. Reckwitz 2000: 293–308. Reckwitz stellt in *Transformation der Kulturtheorien* die archäologische Phase Foucaults dem Spätwerk gegenüber und blendet dabei die Genealogie aus, vgl. dazu Reckwitz 2000: 265 Fn. 123. In einem späteren Text weist Reckwitz dagegen auf die enge Beziehung zwischen diskursiver und nichtdiskursiver Praxis hin und schlägt eine Verbindung der beiden Konzepte in analytischer Hinsicht vor, allerdings ohne sich dabei ausdrücklich auf Foucaults *Archäologie des Wissens* zu beziehen und deren praxeologische Elemente zu diskutieren, vgl. Reckwitz 2008d.

5 Vgl. Schatzki 1996 und Rouse 2007: 663.

6 *Archäologie des Wissens* erscheint 1969, drei Jahre nach *Die Ordnung der Dinge*. Dieses Buch trägt, wie die medizinhistorische Untersuchung *Die Geburt der Klinik* (frz. 1963), bereits den Begriff »Archäologie« im Untertitel. Gemeinsam mit *Wahnsinn und Gesellschaft*, einer Studie über historische Verhältnisse von Vernunft und Wahnsinn, mit der Foucault 1961 bekannt wurde, bilden sie die Gruppe der frühen, »archäologischen« Arbeiten Foucaults. Die *Archäologie des Wissens* ist eine methodologische Grundlegung, keine historische Studie, aber Foucault hat darin nicht die

Foucault seine historische Wissensanalyse ausgehend von dem Begriff der »diskursiven Praxis« entfaltet, gilt es hier nach der theoretischen Ausgestaltung des Praxisbegriffs zu fragen. Darüber hinaus wird das Problem diskutiert, inwiefern die *Archäologie des Wissens* historische und soziale Transformationen erfassen kann, das Foucault selbst beschäftigt hat. Es werden diejenigen Aspekte in der theoretischen Anlage der Archäologie herausgearbeitet, die ihre Tendenz zur Statik hervorrufen. Im zweiten Teil des Kapitels stehen die Ausführungen Foucaults zu Macht und zu der Verbindung zwischen Macht und Wissen sowie die Analyse der Körperlichkeit des Sozialen im Zentrum. Es werden zunächst der Begriff der Genealogie sowie das produktive Machtkonzept Foucaults erläutert, um dann darauf einzugehen, wie Foucault eine dynamische Konzeption des Wissens einführt, mit der er sich endgültig von der statischen Tendenz der archäologischen Wissensanalyse löst. Mit der Ausarbeitung des Machtkonzepts öffnet Foucault seine Perspektive für die Dynamik und Instabilität kultureller Ordnungen und sozialer Praktiken. Durch die Anerkennung der Umkehrbarkeit von Kräfteverhältnissen, die einen wesentlichen Aspekt der Genealogie bildet, geraten instabile Machtrelationen in den Blick. Einen weiteren Schwerpunkt der Diskussion bildet Foucaults analytischer Fokus auf die Körperlichkeit des Sozialen. In *Überwachen und Strafen* untersucht er, wie Subjekte in der Disziplinargesellschaft in normierenden Übungen als produktiv und nützlich konstituiert werden, indem Gewohnheiten durch Wiederholung von Praktiken inkorporiert werden. Zudem wird Foucaults Perspektive auf heterogene Ensembles erörtert, für die er den Dispositivbegriff prägt. Schließlich werden im dritten Teil des Kapitels das Konzept der Gouvernamentalität sowie Foucaults Studien der antiken Technologien des Selbst diskutiert. Foucault untersucht in seinem Spätwerk unterschiedliche Formen des Zusammenhangs zwischen Selbst- und Fremdverhältnissen und führt den Begriff der Gouvernamentalität ein. Darüber hinaus entwickelt er eine explizit praxeologische Methodologie der historischen Analyse. Zudem untersucht Foucault in seinem Spätwerk die griechische Praxis der Askese und verfolgt ihre historische Veränderung im Zeitverlauf. Dabei handelt es sich um körperliche Übungen zur Transformation des eigenen Selbst, die durch Wiederholung Gewohnheiten ausbilden. Diese Formen wiederholender

methodische Fundierung seiner vorangegangenen Werke nachgeliefert. Darauf weist insbesondere Clemens Kammler hin und belegt dies anhand einer stichprobenartigen Rückschau auf *Wahnsinn und Gesellschaft*, vgl. Kammler 1986: 14 f. und 84–87. Es erscheint daher legitim, die *Archäologie des Wissens* im Rahmen der vorliegenden Untersuchung als eigenständige methodologische Grundlegung zu behandeln und zum Ausgangspunkt der Diskussion von Foucaults Praxiskonzept zu nehmen.

Übungen können mit den disziplinierenden Zugriffen auf den Körper, wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* analysiert hat, in Beziehung gesetzt werden. Dieser Vergleich wird abschließend entwickelt.

3.1 Diskursive Praxis

In der *Archäologie des Wissens* (frz. 1969) verbindet Michel Foucault die methodische Reflexion seiner vorangegangenen Studien mit dem Entwurf eines konzeptuellen Rasters zur Analyse von Wissensordnungen ausgehend vom Begriff des Diskurses bzw. der diskursiven Formation.⁷ Weitere zentrale analytische Kategorien sind »Aussage« (*énoncé*) und »Wissen« (*savoir*), wobei letzteres von Foucault erst am Schluss des Buches eingeführt wird. Mit diesem, in dem Buch nicht vollständig systematisch verwendeten Vokabular werden ineinander greifende Analyseebenen bezeichnet, wobei das Diskurskonzept im Zentrum steht. Bereits der Gebrauch des Begriffs »Diskurs« (*discours*), den Foucault der französischen Umgangssprache entlehnt, verdeutlicht die Ausrichtung der Archäologie. In seiner Trivialität schließt er das weite Spektrum sowohl stark formalisierter als auch alltäglicher Reden ein⁸ und ist daher besonders für den umfassenden Analyseansatz der Archäologie geeignet. Foucault geht davon aus, dass Wissen stets diskursiv verfasst ist und die Organisation des Wissens durch die Strukturierung des Diskurses gebildet wird: »[E]s gibt kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis«⁹. Wissen ist das, was in diskursiver Praxis erscheint und »zirkuliert«¹⁰, sodass der Diskurs mit Siegfried Jäger auch als »Fluß von Wissen [...] durch die Zeit«¹¹ verstanden werden kann.

Neben geschichtsphilosophischen Aspekten¹² ist die Archäologie in erster Linie durch ihre spezifische Methodologie zur Analyse historischer Quellen gekennzeichnet. Dabei geht es weder um die hermeneutische Interpretation der Texte noch um die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt, sondern allein um ihre Beschreibung in einer Tätigkeit des Sammelns

7 Zu Begriff und Charakteristik der Archäologie vgl. Foucault 1973: 13–22 sowie Dreyfus/Rabinow 1994: 69–104 und Bublitz 2001.

8 Vgl. Seitter o. J.: 105. In der Übersetzung geht diese Bedeutungsdimension verloren, der Begriff »Diskurs« erscheint im Deutschen vielmehr wie ein Fachausdruck.

9 Foucault 1973: 260.

10 D&E 306: 275. (Alle Schriften Foucaults aus der deutschsprachigen Ausgabe der *Dits et Ecrits* werden als Sigle »D&E« mit der entsprechenden Nummer zitiert und in der Bibliographie chronologisch verzeichnet.)

11 Jäger 2001: 298.

12 Vgl. Foucault 1973: 10–15, 190 und 293.

und Ordens.¹³ Entsprechend rekurriert Foucault auf den Begriff »Archäologie«, da diese Disziplin mit der Beschreibung der Beziehungen zwischen verstreuten Elementen (den Gegenständen der Vergangenheit) befasst ist.¹⁴ Foucault weist jedoch eine Bedeutungsdimension des Archäologiebegriffs, die etymologisch durch das griechische *archè*, das »Anfang« bedeutet, aufgerufen wird, ausdrücklich zurück: die Suche nach dem Ursprung. Wenn die Archäologie historische Brüche untersucht, so versteht sie diese ausschließlich als »relative Anfänge«¹⁵. Sie orientiert sich bei ihrer Analyse diskursiver Formationen nicht an traditionellen begrifflichen Ordnungskategorien. Es wird nicht der Sprechakt als individualisierbare Äußerung untersucht und nicht die Sprache in ihrer Zeichenhaftigkeit; Diskurse sind vielmehr »irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache«¹⁶. Sie unterliegen einer anderen, eigenen Ordnung. Diskurse werden nicht als Abbild einer vorgängigen Realität verstanden.¹⁷ Der analytische Blick lässt grundsätzlich den Verweis der Wörter auf die Dinge außer Acht und fällt stattdessen auf die Regelmäßigkeit der diskursiven Praxis. Sie steht im Zentrum des Interesses der archäologischen Analyse als das »mehr«¹⁸, das Foucault erfassen will. Das Prinzip der Ordnung des Diskurses gründet dabei nicht auf dem Bewusstsein von Individuen, die das Wissen intentional strukturieren, sondern auf impliziten Regeln, die in den Diskursen zirkulieren.¹⁹ Die Archäologie analysiert diese diskursimmanenten Formationsregeln, indem sie das gegebene Material sichtet und ordnet. »Die archäologische Analyse individualisiert und beschreibt diskursive Formationen«²⁰, so lautet die kürzeste Definition ihrer Vorgehensweise.

Wird der Diskurs als »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören«²¹ definiert, so ist damit die Aussage als kleinste Einheit der archäologischen Analyse benannt.²² Die Archä-

13 Vgl. Foucault 1973: 14.

14 Vgl. Foucault 1973: 15.

15 D&E 66: 981.

16 Foucault 1973: 74.

17 Vgl. Foucault 1973: 74.

18 Foucault 1973: 74, Hervorh. getilgt.

19 Vgl. Foucault 1973: 92 f.

20 Foucault 1973: 224.

21 Foucault 1973: 156.

22 Aussagen bilden zwar die kleinste Einheit der archäologischen Analyse, sie dürfen aber insofern nicht als »Atome« des Diskurses verstanden werden, als sie keine eigenständigen, diskreten Elemente darstellen. Die Aussage ist also weder mit einer traditionellen Einheit des klassischen Begriffsinstrumentariums zur Analyse von Sprache bzw. Texten identisch, noch ist sie wie ein materielles Objekt klar abgrenzbar, vgl. Foucault 1973: 145 und 154. Foucault grenzt die Aussage von drei anderen Ein-

ologie geht bei ihrer Untersuchung, wie sich Aussagen zu Diskursen verknüpfen, zunächst von einer »Menge verstreuter Ereignisse«²³ aus. Foucault betont das Ereignishafte der Aussagen, um auf ihren materiellen Charakter zu verweisen: Sie liegen gewissermaßen als Rohmaterial vor der Archäologin, da sie sich ereignet haben, d.h. gesprochen oder geschrieben worden sind. Die Archäologin setzt daher nicht auf der Ebene der Sprache an, die auf der Basis linguistischer Regeln ein »System für mögliche Aussagen«²⁴ bildet, sondern auf der Ebene tatsächlich geäußelter Aussagen. Sie untersucht die Streuung der Aussagen vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass die Menge der sich zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt ereignenden Aussagen wesentlich geringer ist als die Menge der grammatisch und logisch möglichen potenziellen Aussagen.²⁵ Foucault grenzt sich von anderen Ansätzen ab, die zur Erklärung dieser Diskrepanz auf Erfahrungen, Überzeugungen und Intentionen rekurren und damit das Subjekt ins Zentrum ihrer Analyse stellen,²⁶ das Foucault jedoch nicht als Ausgangspunkt des Diskurses versteht. Die Archäologie geht dagegen davon aus, dass die

heiten ab, welche die Untersuchung sprachlicher Äußerungen organisieren. Es handelt sich um die Proposition, den Satz und den Sprechakt, also um die Analyseebenen der Logik, der Grammatik bzw. der sprachanalytischen Philosophie. Vgl. Foucault 1973: 117–122. Proposition und Aussage sind nicht identisch, da logisch gleichwertige Propositionen als Aussagen in unterschiedlichen Kontexten verschiedene Funktionen haben können. Zudem will Foucault das aus der Logik bekannte Beispiel »Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahl« als einheitliche Aussage verstanden wissen, die aber aus zwei Propositionen besteht. Die grammatische Einheit des Satzes kann ebenso wenig eine Orientierung bei der Identifikation von Aussagen bieten, auch wenn in der Grammatik bereits ein weiterer Satzbegriff zugrunde liegt. Die Einheit der Aussage scheint noch weiter gefasst. So fallen nach Foucault unter »Aussagen« Klassifikationsschemata, Stammbäume, Berechnungen sowie graphische Visualisierungen und damit Elemente, die nicht mit dem grammatischen Konzept des Satzes erfassbar sind. Eine Vergleichbarkeit mit dem Konzept des Sprechakts schließlich, mit dem die sprachanalytische Philosophie die Handlungsdimension der Sprache in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt, weist Foucault ebenfalls zurück. Versprechen, Schwüre, Bitten usw. bedürfen demnach meist der Artikulation mehrerer miteinander verbundener Aussagen. Für eine genauere Diskussion des Verhältnisses von Aussage und Sprechakt, verstanden nach Searle, vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 70–73 und 77–83.

23 Foucault 1973: 34.

24 Foucault 1973: 42.

25 Vgl. Foucault 1973: 68.

26 Vgl. Foucault 1973: 135.

Sprecher einem weiteren Set von Regeln jenseits der Grammatik unterliegen, welches das Erscheinen und die Verteilung der Aussagen erklärt. Sie fragt also nach den historischen Existenzbedingungen von Aussagen anstatt ihre sprachlich bestimmten Möglichkeitsbedingungen zu untersuchen und unterscheidet sich daher von einer strukturalistischen Herangehensweise.²⁷ Die diskursiven Formationsregeln verortet Foucault auf der Ebene des Diskurses: »Während aber die Regelmäßigkeit eines Satzes durch die Gesetze einer Sprache und die Regelmäßigkeit einer Proposition durch die Gesetze einer Logik definiert wird, wird die Regelmäßigkeit der Aussagen durch die diskursive Formation selbst definiert.«²⁸ Foucault differenziert vier Komplexe von Formationsregeln, die die Verteilung von Aussagen organisieren und unterschiedliche Dimensionen diskursiver Organisation bilden: Formation der Gegenstände, Formation der Äußerungsmodalitäten, Formation der Begriffe und Formation der Strategien (thematische Wahl).²⁹ Diese vier fundamentalen Gruppen von Formationsregeln bilden die Ordnung des Wissens. Auf die eingehende Charakterisierung der einzelnen Regelkomplexe muss an dieser Stelle verzichtet werden. Für die weitere Argumentation ist hier lediglich von Bedeutung, dass diese Formationsregeln eine Ordnung des Diskurses konstituieren, die in ihm selbst begründet liegt, da er das alleinige Prinzip ist, das alle Beziehungen organisiert.³⁰ Erst im Diskurs werden alle genannten Elemente zueinander in Relation gebracht, wie Rainer Diaz-Bone pointiert zusammenfasst:

»Im Bereich des Wissens *erscheinen* im Sprachfluss (in den Aussagen) abstrakte Konzepte und Begriffe als aufeinander bezogen, erscheinen Objekte angeordnet, erscheinen Subjekte (unter anderem als Sprecher) und erscheinen denkmögliche (strategische) Interessen und Perspektiven (auch der Kopplung mit anderen Diskursen).«³¹

Der Begriff des »Erscheinens« verweist hier darauf, dass die innere Ordnung und Relation der einzelnen Dimensionen ausschließlich in der diskursiven Formation entsteht und begründet liegt, dass also die Beziehungen im Diskurs immanent geregelt werden. Diese These führt zu der Frage nach dem Regelverständnis, das Foucaults archäologischer Perspektive zugrunde liegt.

27 Vgl. Lemke 1997: 46.

28 Foucault 1973: 170.

29 Vgl. Foucault 1973: 58 sowie Foucault 1973: 61–103.

30 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 89.

31 Diaz-Bone 1999: 124.

3.1.1 Die wiederholbare Materialität des Diskurses und Foucaults Regelverständnis

Wie bereits deutlich geworden ist, steht der Regelbegriff im Zentrum der archäologischen Analyse: »Jede Aussage ist Träger einer gewissen Regelmäßigkeit und kann davon nicht getrennt werden.«³² Auf welche Weise stellt sich diese Regelmäßigkeit der in archäologischer Perspektive beobachteten Verteilung innerhalb diskursiver Formationen her? Foucault hebt zwar die Ereignishaftigkeit von Diskursen hervor, dies bedeutet jedoch nicht, dass diese nur im singulären Moment der Äußerung einer Aussage bestehen. Sie bilden eine »Gesamtheit, die weiterhin funktioniert«³³, und ihre Ordnung bildet den Hintergrund für das Erscheinen anderer Diskurse. Die Archäologie verweist damit auf die Bindungskraft des vergangenen Ensembles von Aussagen. Wenn Foucault die Aussage durch ihre »wiederholbare Materialität«³⁴ charakterisiert sieht, so geht er davon aus, dass es die bereits geäußerten Aussagen sind, die die Verteilung aktuell äußerbarer Aussagen bestimmen, und grenzt sich damit von einer strukturalistischen Perspektive auf mental situierte Regeln ab.³⁵ Mit Bernhard Waldenfels lässt sich daher feststellen, dass die Regelmäßigkeit der diskursiven Praxis »sich in zugehörigen Aussagen verkörpert«.³⁶ Diskurse sind stets in Relationen eingebunden, die aus der Menge bereits erschienener Aussagen gebildet werden und die die diskursive Praxis bestimmen. Den Ausgangspunkt von Foucaults Analyse bildet demnach die »Positivität des *Gesagten*, wo Regelndes und Geregeltes miteinander im Ereignis der Regelung verklammert sind«³⁷. Der Archäologie liegt damit eine Auffassung von Regelfolgen zugrunde, wonach Regel und Regelvollzug in der Praxis ineinander fallen. Nur auf der Grundlage dieser Regelkonzeption kann Foucault zu der Erkenntnis gelangen, dass neben den grammatischen Regeln der Sprache, die Foucault mit seiner analytischen Perspektive ausdrücklich nicht adressieren will, auch Regeln existieren, die das Sagbare, Denkbare sowie mögliche Handlungen bestimmen. Die Konzeption einer Regelmäßigkeit im Vollzug entspricht Ludwig Wittgensteins Verständnis von Regelfolgen als einer Praxis. Tatsächlich hatte Foucault 1967, im

32 Foucault 1973: 206.

33 D&E 66: 981.

34 Foucault 1973: 153. Vgl. dazu auch Deleuze 1992b: 21–24 und Brieler 1998: 203 ff.

35 In diesem Sinne verwendet Foucault auch den Archivbegriff, vgl. Foucault 1973: 186–190.

36 Waldenfels 1991: 286.

37 Waldenfels 1991: 287.

Vorfeld der Arbeit an der *Archäologie des Wissens*, Wittgenstein gelesen und in diesem Zusammenhang hervorgehoben, dass es möglich ist, Aussagen nicht bloß linguistisch zu analysieren, sondern in ihren Funktionsweisen zu betrachten.³⁸ Der Diskurs stellt eine regelmäßige Praxis dar, wobei die Regeln keine explizit formulierten Regeln sind, denen die Subjekte bewusst folgen, sondern die Regeln sind ihren Handlungen immanent.³⁹ Auch diese Selbstverständlichkeit bzw. Implizitheit der Regel korrespondiert mit Wittgensteins Konzept des Regelfolgens. Dennoch sind die Verständnisse des Phänomens des Regelfolgens bei Foucault und Wittgenstein nicht deckungsgleich, worauf weiter unten noch genauer eingegangen wird (Kap. 3.1.4). Der Vergleich mit Wittgenstein wirft jedoch zunächst die Fragen auf, inwiefern Foucaults Konzeption diskursiver Regelmäßigkeiten als Handlungsperspektive zu begreifen ist und welchen theoretischen Gehalt der Praxisbegriff besitzt.

3.1.2 Diskursive Praktiken als Handlungen

Foucault versteht diskursive Praktiken stets als Handlungen und trifft keine Unterscheidung zwischen Sprechen und Tun. Dies zeigt sich zum einen an der Definition des Diskurses als eines Ensembles von »Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«⁴⁰, mit der Foucault die konstitutive Dimension diskursiver Hervorbringung betont. Die Handlungsdimension wird ebenfalls unterstrichen, wenn Foucault die Aussage in der *Archäologie des Wissens* als »ein Objekt [...] unter all denen [...], die die Menschen produzieren, handhaben, benutzen, transformieren, tauschen, kombinieren«⁴¹, begreift und somit den Gebrauch einer Aussage anderen Tätigkeiten gleichstellt. Der Begriff »diskursive Praxis« bezeichnet daher einen Nexus von Sprechen und Handeln. Dass Foucault diskursive Praxis als regelfolgendes Verhalten versteht, wird schließlich explizit in seiner Ausführung deutlich, es handele sich bei der Archäologie darum »zu zeigen, daß Sprechen etwas tun heißt [...]; zu zeigen, daß eine Aussage einer bereits vorher existierenden Folge von Aussagen hinzuzufügen heißt, eine komplizierte und kostspielige Geste zu tun, die Bedingungen impliziert [...] und die Regeln umfaßt«.⁴²

38 Vgl. Defert 2001: 44 f. Für Ansätze zu einer Diskussion des Verhältnisses von Foucaults und Wittgensteins Position vgl. Honneger 1982: 509, Busse 1987: 254 ff., 267, Dreyfus/Rabinow 1994: 73 f., 81 f. und 87, Hubig 2000: 45 sowie Veyne 2003: 32.

39 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 119–121

40 Foucault 1973: 74.

41 Foucault 1973: 153.

42 Foucault 1973: 298.

Vor dem Hintergrund dieser Position Foucaults zu Regelmäßigkeit und Regelfolgen als einer Tätigkeit lässt sich Diskurs fundamental als eine Praxis verstehen.⁴³ Der Diskursbegriff bezeichnet also nicht nur die Struktur der Wissensordnung, sondern gleichzeitig auch die Praxis ihrer Produktion, eine theoretische Pointe, die Ralf Konersmann zufolge sowohl als Schwäche als auch als Stärke begriffen werden kann.⁴⁴ Doch die vermeintliche Schwäche, die in der relativen Unbestimmtheit des Begriffs liegt, hat auch deutliche theoretische Vorzüge: Sie erlaubt, Struktur als eine Praxis zu denken, als eine Wirklichkeit im Vollzug, und eröffnet damit sowohl eine Perspektive auf die Produktivität der Struktur als auch auf ihre mögliche Transformierbarkeit innerhalb der Praxis. Es sollte an dieser Stelle nun deutlich geworden sein, warum Foucault sich vehement dagegen gewehrt hat, dass seine Position als »strukturalistisch« identifiziert wird.⁴⁵ So lässt sich bereits der Gebrauch des Praxisbegriffs in der *Archäologie des Wissens* – mit seiner Abkehr vom strukturalistischen Konzept einer unbewussten Struktur als »unbeweglichem Beweger« einer Epoche oder Kultur – als Fokusschiebung hin zur Dynamik von Diskursen interpretieren.⁴⁶ Darüber hinaus grenzt sich Foucault von strukturalistischen Konzeptionen durch den Gebrauch des Ordnungsbegriffs anstelle von »Struktur« ab.⁴⁷ Warum die Archäologie dennoch eher statisch erscheint und Foucault die Transformationsfähigkeit diskursiver Formationen letztlich nicht erfassen konnte, wird weiter unten erläutert (Kap. 3.1.5); vorbereitend ist zunächst das bereits angesprochene Verhältnis zwischen Diskurs und Subjekt detaillierter herauszuarbeiten.

3.1.3 Die diskursive Konstitution des Subjekts

In ihrer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Diskurs und Subjekt weist die Archäologie jene einheitsstiftenden Kategorien zurück, die Foucault als »anthropologische«⁴⁸ bezeichnet: das sprechende Individuum, das Subjekt des Diskurses und den Autor des Textes. Das Subjekt wird in archäologischer Perspektive dagegen als Funktion spezifischer Diskurse begriffen und somit theoretisch und analytisch einer Dezen-

43 Vgl. zum Verständnis von Diskurs als Praxis Busse 1987: 246 ff., Veyne 1992: 21 f., Bublitz 1999: 23–25, Wolf 2003 und Reckwitz 2008d. Für eine frühe Klarstellung der Verbindung von Diskurs und Praxis im Kontext des anglo-amerikanischen Sprachgebrauchs vgl. Woolgar 1986.

44 Vgl. Konersmann 1991: 77.

45 Vgl. Foucault 1973: 27 und Foucault 1991: 44.

46 Vgl. Bublitz 2002: 36 f.

47 Etwa in *Ordnung der Dinge* und *Ordnung des Diskurses*.

48 Foucault 1973: 46.

trierung unterzogen, wie sie auch für den Strukturalismus kennzeichnend ist, der die fundamentale Annahme vertritt, dass »der Platz den Vorrang hat vor dem, der ihn einnimmt«⁴⁹.

Die Formationsregeln des Diskurses als einziges Strukturierungsprinzip seiner Ordnung »auferlegen sich folglich gemäß einer Art uniformer Anonymität allen Individuen, die in diesem [i.S.v.: einem bestimmten, HS] diskursiven Feld sprechen.«⁵⁰ Die diskursimmanenten Regeln, die zeitlich bereits vor den Sprechern existieren, bilden also den Raum des möglichen Sprechens der Individuen. Die einzelnen Individuen können Foucault zufolge nur insoweit in einem bestimmten diskursiven Raum sprechen, als die Formationsregeln dieses Diskurses überhaupt existieren und ein »Feld von Regelmäßigkeit für verschiedene Positionen der Subjektivität«⁵¹ bilden. Die Struktur und die Regelmäßigkeit dieses Feldes konstituieren die Orte, von denen aus den Subjekten das Sprechen erst möglich ist, und das Subjekt wird durch die Positionen bestimmt, die es einnehmen kann. Diesen Sprecherpositionen ist die Autorschaft des einzelnen Akteurs untergeordnet, wie in Foucaults pointierter Formulierung deutlich wird, wonach der eingenommene Ort »den Namen eines Autors erhalten kann.«⁵² Die »Instanz des schöpferischen Subjekts«⁵³ als einheitsstiftende Kategorie hat in der archäologischen Textanalyse dementsprechend keine Bedeutung. Indem die Archäologie nach dem Platz fragt, den das Subjekt im Diskurs einnehmen kann, wird in der Analyse der Vorrang des Subjekts als einheitsstiftendes Prinzip zurückgewiesen und auf theoretischer Ebene eine »Dezentrierung« des Subjekts vertreten. Foucault wählt nicht ein intentionales Bewusstsein, sondern das Wissen zum Ausgangspunkt seiner Konzeption des Subjekts, das »nicht als Fundament, sondern als Effekt des Wissens«⁵⁴ gedacht wird.

Im Blick auf die Gesamtkonzeption der Archäologie wird eine Verbindung von Foucaults Subjektverständnis mit seinem Entwurf der Beziehungen zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken deutlich. Es bildet einen Aspekt einer fundamentalen Problematik des Ansatzes, die in der einschlägigen Kritik durch Hubert Dreyfus und Paul Rabinow adressiert worden ist.

49 Deleuze 1992c: 19, vgl. auch 55.

50 Foucault 1973: 92.

51 Foucault 1973: 92, vgl. auch 78f. und 136.

52 Foucault 1973: 178.

53 Foucault 1973: 199.

54 Mottier 1999: 142.

3.1.4 Die Sonderstellung diskursiver Praxis

Dreyfus und Rabinow formulieren die Frage, »in welcher Weise der Diskurs und seine Regeln von den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Praktiken [...] abhängen«⁵⁵, und zielen damit auf die Problematik, inwiefern nichtdiskursive Praktiken und Institutionen den Diskurs »unterstützen«⁵⁶. Sie machen darauf aufmerksam, dass die Archäologie bei ihrer Analyse diskursiver Formationen auch Mechanismen des Zugangs zur Produktion und Rezeption des Diskurses berücksichtigen müsste.⁵⁷ Eine auf diese Weise verfahrenende Analyse wird von Foucault selbst als »Untersuchung der Formulierungskontexte«⁵⁸ bezeichnet, womit die Gesamtheit politischer und ökonomischer Praktiken und Ereignisse als Kontext der diskursiven Formation gemeint ist. Foucault lehnt es grundsätzlich ab, diese als »Kausalitätsmechanismen«⁵⁹ gefassten nichtdiskursiven Bedingungen des Diskurses zu berücksichtigen. Die Archäologie weist jegliche Erklärungsansätze, wonach der Diskurs außerdiskursiv motiviert oder Ausdruck von etwas Außerdiskursivem ist, zugunsten der Analyse diskursiver Beziehungen zurück. Um die den diskursiven Formationen eigenen Mechanismen analysieren zu können, suspendiert sie die Frage nach dem Ausdruck und dem Formulierungskontext.⁶⁰ Sie erkennt die Existenz einer nichtdiskursiven Sphäre an, ohne die Diskurse als aus ihr abgeleitet zu begreifen, und schreibt so den diskursiven Beziehungen die Priorität zu, indem sie davon ausgeht, dass diese sämtliche Beziehungen organisieren.⁶¹ Die Subjektkonstitution bildet dabei einen Aspekt dieser Beziehungen. In der Konsequenz wird der Diskurs daher als eine Ordnung begriffen, die sich ausschließlich immanent strukturiert. Foucault vertritt damit eine eigenartige Perspektive auf »Regelmäßigkeiten, die sich selbst regeln.«⁶²

In der Archäologie stehen den diskursiven Beziehungen zwar nicht-diskursive gegenüber, auch geht Foucault von Verbindungen zwischen diskursiven Formationen und nichtdiskursiven Bereichen aus, das organisierende Prinzip liegt aber ausschließlich in der diskursiven Sphäre. Daher vertritt die Archäologie, so Dreyfus und Rabinow, eine »Illusion des autonomen Diskurses« als

55 Dreyfus/Rabinow 1994: 91.

56 So wird es Foucault im Zuge der genealogischen Analyse selbst formulieren, vgl. D&E 206: 394 f.

57 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 92.

58 Foucault 1973: 231.

59 Foucault 1973: 231.

60 Vgl. Foucault 1973: 235.

61 Vgl. Foucault 1973: 106 und 80 sowie Lemke 1997: 48.

62 Dreyfus/Rabinow 1994: 110.

»extreme und interessante (wenn auch letztlich unplausible) Behauptung, der Diskurs vereine das gesamte System der Praktiken, und nur im Rahmen dieser diskursiven Einheit kämen die verschiedenen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, technologischen und pädagogischen Faktoren zusammen und funktionierten in kohärenter Weise.«⁶³

Vor dem Hintergrund dieser Illusion diskursiver Autonomie wird nun auch die Grenze der Gemeinsamkeit von Foucaults Ansatz mit Ludwig Wittgensteins Konzept des Regelfolgens deutlich. Die Fixierung auf diskursive Praktiken bildet eine fundamentale Differenz zwischen Foucaults und Wittgensteins Praxisverständnis. Dass Foucault die entscheidende Bedeutung bei den diskursiven Praktiken und ihrer autonomen Intelligibilität sieht, widerspricht Wittgensteins Ansatz, der sprachliche und nichtsprachliche Praktiken in den Konzepten des Sprachspiels und der Lebensform vereint und als gleichberechtigten Kontext menschlicher Praxis verstanden hat.⁶⁴ Die These der absoluten Priorität des Diskurses, die Dominanz der diskursiven gegenüber den nichtdiskursiven Praktiken, wird Foucault im Rahmen der Genealogie aufgeben und das Verhältnis von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken neu fassen. Welche Auswirkung hat nun die Anlage der *Archäologie des Wissens* in ihrer Gesamtheit auf die Frage nach der Veränderbarkeit und dem Wandel diskursiver Formationen?

3.1.5 Diskursive Praxis und das Problem der Transformation

Betont die *Archäologie des Wissens* grundsätzlich die Statik des Diskurses? Foucault, der diese Problematik gesehen hat,⁶⁵ stellt gegen Ende des Buches klar, er habe nicht verneint, »daß die Möglichkeit der Veränderung des Diskurses besteht: [sondern er, HS] habe das ausschließliche und augenblickliche Recht dazu der Souveränität des Subjekts entrissen.«⁶⁶ Damit weist er darauf hin, dass seine Analyse von den Intentionen eines als souverän verstandenen Subjekts abstrahiert und dieses vielmehr in einem Kontext diskursiver Praktiken situiert. Weil die Regelmäßigkeit diskursiver Praktiken gemäß Foucault auf der regelmäßigen Verstreuung vergangener Aussagen beruht, wird in diesem Zitat

63 Dreyfus/Rabinow 1994: 91.

64 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 87 sowie Wittgenstein 1999.

65 Vgl. Foucaults selbstkritische Frage: »Die Archäologie scheint [...] die Geschichte nur zu behandeln, um sie zum Erstarren zu bringen. [...] Bringt sie in dieser ›Welt der Ideen‹, die in sich selbst so labil ist, in der die scheinbar stabilsten Figuren so schnell verfließen, [...] nicht gleichsam eine Art unbeweglichen Denkens zur Geltung?« (Foucault 1973: 236).

66 Foucault 1973: 298.

mit dem Begriff »augenblicklich« eine synchron ansetzende Analyse zurückgewiesen. Stattdessen muss die bindende Kraft der Vergangenheit einbezogen werden, weshalb eine diachrone Kontextualisierung notwendig ist. Das momentane Sprechen ist in einer fundamental zeitlichen Perspektive stets vor dem Hintergrund eines Möglichkeitsraumes materiell vorliegender Aussagen zu lokalisieren. In dieser Hinsicht dezentriert Foucault die Souveränität des Subjekts. Gleichzeitig will er nicht deterministisch verstanden werden: »Die Positivitäten, die festzustellen ich versucht habe, dürfen nicht als eine Menge von Determinationen begriffen werden, die sich von außen dem Denken der Individuen auferlegen oder es von innen und im vorhinein bewohnen.«⁶⁷ Diese Aussage ist jedoch wenig plausibel, bezieht man die gesamte Anlage der Archäologie ein.

Zum einen hat Foucault im Rahmen seiner theoretischen Dezentrierung des Subjekts eine Akteursdimension analytisch ausgeschlossen. Da die archäologische Perspektive das Subjekt als Effekt eines Diskurses begreift, der Subjektpositionen bereitstellt, ist eine Differenzierung unterschiedlicher Aneignungsweisen von Wissen nicht möglich. Wissen wird vielmehr, in Gilles Deleuze' bekannter Formulierung, als »Falte« ins Innere des Subjekts übernommen; und mehr noch, das »Innen« des Subjekts wird selbst als Effekt des Diskurses begriffen.⁶⁸ Die archäologische Analyse endet daher bei der Identifikation der diskursiv eröffneten Subjektpositionen und leitet daraus die Konstitution von Subjektivität ab, ohne nach divergierenden Interpretationen diskursiver Formationen fragen zu können.⁶⁹ In dieser Perspektive kann daher nicht zwischen sozialen Gruppen differenziert werden, insofern zu einem bestimmten Zeitpunkt *alle* Individuen *gleichermaßen* von den sich ihnen auferlegenden diskursiven Formationsregeln betroffen erscheinen, womit die Archäologie universalistisch argumentiert. Im Interesse der analytischen Dezentrierung des Subjekts, die ohne Zweifel die Originalität des archäologischen Ansatzes ausmacht, hat Foucault die subjektive Dimension grundsätzlich, und zwar sowohl methodisch als auch theoretisch, ausgeschlossen und damit gewissermaßen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Zum anderen differenziert Foucault auch nicht hinsichtlich der sozialen Relevanz verschiedener Wissensformen. Die in der Archäologie formulierte Frage, warum eine Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle, adressiert die Grenzen unseres Denkens, die Trennlinie zwischen dem Denkbaren und dem Undenkbaren. Diese Frage stand insbesondere in der Anlage der Studie *Ordnung der Dinge* im Zentrum, in der Foucault die fundamentalen

67 Foucault 1973: 209.

68 Vgl. Deleuze 1992b: 134 und 154.

69 Vgl. Reckwitz 2000: 289.

Codes einer den Humanwissenschaften zugrunde liegenden *episteme* identifiziert hat; sie ist noch bis zur *Ordnung der Diskurse* präsent gewesen.⁷⁰ Damit richtet sich die archäologische Perspektive jedoch nicht auf die soziale Dominanz von Diskursen, das heißt auf Unterschiede in ihrer Bedeutung, auf ihre Verbreitung, kurz: auf eine Hierarchisierung verschiedener Wissensformen, die ausschließlich in Machtbegriffen erfasst werden kann.

Ohne eine Akteursperspektive als analytische Dimension sowie ohne die Anerkennung von Hierarchien zwischen Wissensformen bleibt jedoch offen, wie die Transformation von Diskursen mit Foucault zu denken ist, weil unklar bleibt, von welchem Punkt Veränderungen ausgehen können. Die diskursiven Formationen scheinen sich selbst zu wiederholen. Zwar hat Foucault es sich zum Ziel gesetzt, das »Auftauchen und das Erlöschen der Positivitäten«⁷¹ in seine Analysen einzubeziehen, und geht davon aus, dass sie »Konfigurationen bilden, die stabil und wandlungsfähig zugleich sind«⁷²; er findet aber keine angemessene theoretische Position zur Beschreibung dieser Transformationen. So formuliert Foucault einerseits, er sei auf der Suche nach »allgemeine[n] Regeln, die gleichermaßen auf dieselbe Weise zu allen Zeitpunkten gelten«⁷³, andererseits bezeichnet er sein Vorgehen als eine Analyse unterschiedlicher »Transformationstypen«⁷⁴, um dann schließlich zu der vagen Feststellung zu gelangen, dass »zwischen den verschiedenen archäologischen Brüchen wichtige Verschiebungen bestehen«⁷⁵, und sich damit zwischen einer ahistorischen (und insofern strukturalistischen) Betrachtungsweise und einer diachronen Perspektive zu verfangen. Es fällt Foucault an dieser Stelle schwer, zu einer überzeugenden Konzeption der Transformation diskursiver Praxis zu gelangen und die statische Tendenz der Archäologie, die ihm selbst bewusst gewesen ist, zurückzuweisen.

3.1.6 Das praxeologische Potential der Archäologie

Wie ist vor dem Hintergrund der bisher diskutierten Charakteristika und Probleme von Michel Foucaults archäologischer Perspektive diese nun in Bezug auf die Praxistheorie zu situieren? Andreas Reckwitz unterscheidet in *Transformation der Kulturtheorien* eine »textualistische« Phase Foucaults, die er mit den archäologischen Arbeiten identifiziert,

70 Foucault 1991: 17.

71 Foucault 1973: 249.

72 D&E 71: 1074.

73 Foucault 1973: 236.

74 Foucault 1973: 245.

75 Foucault 1973: 250.

von einer »genuin ›handlungstheoretisch‹ ausgerichteten Wissensanalyse«⁷⁶ des Spätwerks. Erst die späten Arbeiten Foucaults gelten Reckwitz dabei als »praxistheoretisch gewendet[]«⁷⁷. Die mittlere Phase Foucaults, in der er sein genealogisches Machtkonzept sowie den Begriff des Macht-Wissens entwickelt, blendet Reckwitz vollständig aus, da er sie nicht als kulturtheoretische Phase versteht.⁷⁸ Foucaults *Archäologie des Wissens* bewertet Reckwitz durchweg als textualistisch: »Die sozial-kulturelle Welt besteht demnach aus diskursiven Praktiken, aus Aussage- und Zeichensystemen, die gewissermaßen eine Reihe von ›Texten‹ bilden. In diesen Zeichenketten oder Texten sind bestimmte Sinnmuster enthalten, die die Form der Texte strukturieren – auf den ›Handelnden‹ und dessen mentales, auch ›unbewusstes‹ Wissen braucht dann nicht mehr rekuriert zu werden.«⁷⁹ Überzeugend ist dabei zunächst Reckwitz' Hinweis auf die »strikt antimentalistische[] Ausrichtung«⁸⁰ der Archäologie. Im Unterschied zum Strukturalismus verortet Foucault, wie oben erörtert, die Regelmäßigkeit der Wissensordnung nicht in mentalen Strukturen im Akteur, sondern auf der Ebene verstreuter Aussagen. Da das Subjekt als Funktion des Diskurses gedacht wird, fehlt die Akteursdimension sowie eine Perspektive auf inkorporiertes Wissen und auf Handlungskompetenz. Insofern erscheinen die Praktiken selbst-interpretierend, also autonom intelligibel, wodurch die Textmetapher motiviert ist. Obwohl Andreas Reckwitz ausführlich auf Foucaults Begriff der »diskursiven Praxis« eingeht und auf die Differenzen zu sprachtheoretischen Ansätzen verweist, bewertet er die fehlende Perspektive auf inkorporierte Kompetenzen höher als die auch in den frühen Arbeiten durchaus vorhandenen praxeologischen Elemente. Es gibt also Gründe, Foucault für die fehlenden Aspekte zu kritisieren und nicht als Praxeologen zu bezeichnen. Ebenso kann aufgrund der genannten Elemente eine praxeologische Lesart der *Archäologie des Wissens* vertreten werden.⁸¹ Jedenfalls ist es sicherlich nicht zutreffend, dass Foucault sein Werk erst praxeologisch umdeutete, nachdem Bourdieus Theorie der Praxis Erfolg beschieden war, wie Egon Flaig in einer knappen Kontrastierung der beiden theoretischen Positionen behauptet.⁸² Wie bereits erwähnt, ist es nicht das Ziel dieser Studie,

76 Reckwitz 2000: 293. Die Position von Andreas Reckwitz wird hier zur Diskussion herausgegriffen, da sie für die weitere Rezeption Foucaults innerhalb der Praxistheorie einen wichtigen Referenzpunkt bildet.

77 Reckwitz 2000: 293 Fn.

78 Vgl. Reckwitz 2000: 265 Fn., 361 Fn.

79 Reckwitz 2000: 283.

80 Reckwitz 2000: 280.

81 Vgl. entsprechend Veyne 1992 und Wolf 2003.

82 Vgl. Flaig 2004: 359 Fn. 19.

eine genaue Datierung Foucaults als Praxistheoretiker zu vertreten oder zurückzuweisen. Von der hier verfolgten Fragestellung ausgehend, interessieren vielmehr die von den jeweiligen Positionen eröffneten oder verschlossenen Analysedimensionen.

Bei aller Kritik an fehlenden praxeologischen Elementen soll daher für eine differenzierte Betrachtung von Foucaults frühen Arbeiten plädiert werden: Foucaults These von der autonomen Intelligibilität und Selbstreproduktion der diskursiven Regelmäßigkeiten bleibt letztlich unplausibel. Dennoch erscheint die Textmetapher unangemessen, um Foucaults Position zu charakterisieren. Erstens versteht Foucault mit dem Konzept von Praxis als diskursiver Hervorbringung Sprechen fundamental als Tätigkeit und stellt dieses zweitens in eine zeitliche Relation. Aus der wiederholbaren Materialität vergangener Aussagen ergibt sich ein Feld möglicher aktueller und zukünftiger Aussagen bzw. Praktiken. Drittens wird die Abhängigkeit der Subjektkonstitution von zirkulierenden und sich wiederholenden (hier: ausschließlich diskursiven) Praktiken zum Kern der Analyse. In Form der eigenen, quasi-materiellen Realität des Diskurses wird damit ein soziales Praxisgeschehen zum Kontext der Hervorbringung von (diskursiven und nichtdiskursiven) Praktiken und zu einem Raum, der die Subjektkonstitution ermöglicht und einschränkt. Mit dieser Ausrichtung der archäologischen Perspektive sind bereits wichtige praxeologische Analysedimensionen eröffnet. Dabei wird mit der Handlungsdimension des Sprechens zwar soziale Regelmäßigkeit als eine Praxis verstanden. Allerdings wird zum einen Praxis ausschließlich auf ihre diskursive Dimension reduziert und zum anderen in der »Illusion des autonomen Diskurses« letztlich von einer immanenten Selbstreproduktion des Diskurses ausgegangen.

In den folgenden Abschnitten wird herausgearbeitet, wie Foucault seine praxeologische Perspektive im weiteren Verlauf seiner Arbeit durch die Einführung des Macht-Wissens-Konzepts sowie durch einen Fokus auf körperliche Disziplinierungen verändert hat. Diese konzeptuellen Innovationen stehen für die genealogische Neuorientierung, die Foucault ab Mitte der 1970er Jahre durchläuft.⁸³

83 Eine Zwischenstation dieser Entwicklung bildet Foucaults Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses*, in der sich zwei theoretische Innovationen finden lassen: Sie öffnet die Diskurstheorie für die Verbindung von Wissen mit Macht und stellt einen ersten Versuch dar, den Aspekt diskursiver Dynamik zu integrieren. Neben den immanenten Regelmäßigkeiten des Diskurses werden nun auch dessen Beschränkungen und Begrenzungen berücksichtigt und unterschiedliche Verfahren und Formen der Verknappung und Kontrolle diskursiver Produktion differenziert, vgl. Foucault 1991: 10f. Parallel dazu setzt Foucault ein schwer zu bändigendes »Wuchern des Diskurses« (Foucault 1991: 33) als eine der

3.2 Die Dynamik des Macht-Wissens und die Körperlichkeit des Sozialen

Im vorangegangenen Abschnitt ist deutlich geworden, dass Foucaults archäologische Analyseperspektive mit zwei eng verbundenen Problemen behaftet war: der Tendenz zur Betonung der Statik der Wissensordnung sowie einer fehlenden Akteursdimension. Auch der enge Zusammenhang dieser beiden Probleme sowie die praxeologischen Elemente der frühen Arbeiten Foucaults sind diskutiert worden. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit öffnet sich Foucault nun ab Mitte der 1970er Jahre zunehmend zum einen für die Lokalität und Dynamik von Wissensordnungen, zum anderen für die Körperlichkeit der Praxis. Diese beiden Aspekte der Veränderung bilden den Schwerpunkt seiner genealogischen Re-Orientierung. Foucault entwickelt ein produktives Machtkonzept und im Zusammenhang damit den Begriff des Macht-Wissens. Außerdem analysiert er in *Überwachen und Strafen*, wie in der Disziplinargesellschaft der Körper zum Angriffspunkt disziplinierender Zurichtungen wird. Beide Perspektiven sind, wie noch zu zeigen sein wird, eng miteinander verschränkt. Im Zuge der Entwicklung seines genealogischen Programms führt Foucault mit dem Dispositivkonzept

kontrollierenden Funktion des Diskurses komplementäre und vorgängige Kraft voraus, die die Ordnung des Diskurses immer wieder unterläuft und untergräbt. Die Inauguralvorlesung bricht zwar die Statik der bisherigen diskurstheoretischen Entwürfe Foucaults auf, ist jedoch mit zwei eng verbundenen Problemen behaftet. Foucault verknüpft hier erstens diskursive Praxis mit einem Konzept repressiver Machtmechanismen, das Macht allein als beschränkende und begrenzende, als ausschließlich negative Größe begreift. Diese Auffassung sieht er selbst im Rückblick als inadäquate Lösung und spricht von *Ordnung des Diskurses* als einem Übergangstext, vgl. D&E 197: 299. Der Diskurs lässt sich in der Folge dieses Machtverständnisses lediglich als ein, wenn auch stets von Unordnung und Unkontrollierbarkeit bedrohtes, homogenes Zwangs- und Kontrollsystem denken. Dynamik besteht dann ausschließlich im Scheitern einer ansonsten als restriktiv betrachteten diskursiven Grundoperation. Die drohende Auflösung von Ordnung lässt sich zweitens nur im Rekurs auf eine unerklärliche Kraft begründen, die analytisch nicht greifbar wird. Foucault identifiziert sie widersprüchlich zum einen mit den nicht genau spezifizierten Effekten der Materialität und Ereignishaftigkeit des Diskurses selbst, zum anderen verortet er sie in einem »wildem Außen« des Diskurses, vgl. Foucault 1991: 25. Zur Kritik dieser letztlich vitalistischen Perspektive vgl. Lemke 1997: 50–53. Es bleibt daher offen, wie sich das Auftauchen widerstreitender Ordnungen diskursimmanent lokalisieren lässt und wie es methodisch erfasst werden kann.

außerdem eine weitere für praxeologische Ansätze relevante analytische Kategorie ein, die im Folgenden ebenfalls diskutiert wird. Zunächst wird jedoch, nach einer kurzen Begriffsbestimmung der Genealogie, Foucaults Verständnis von Macht als einer produktiven Größe herausgearbeitet.

3.2.1 Die Genealogie

Wie die Archäologie ist auch die Genealogie mit einem bestimmten Geschichtsverständnis verbunden. Sie steht für »eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen«⁸⁴, die also in ihrer Analyse der Wissensordnung nicht auf ein begründendes Subjekt und dessen Intentionen rekurriert. Foucault schließt mit dem Genealogiebegriff an Friedrich Nietzsche an, dessen Bedeutung er in dem zentralen Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* diskutiert,⁸⁵ und führt damit einige Themen weiter, die bereits die Archäologie geprägt haben: die Analyse von Wissensordnungen und die Dezentrierung des Subjekts.

Der Genealoge, der seine historische Untersuchung stets von einer gegenwärtigen Frage ausgehend durchführt,⁸⁶ verfolgt immer ein spezifisches Interesse, das einem zeitgenössischen Kontext entspringt. Diese offen vertretene Perspektivität der Analyse unterscheidet die Genealogie vom Objektivitätsideal der Historiker, das sie als Selbsttäuschung entlarvt.⁸⁷ Eine grundsätzliche, von Foucault bereits in der *Archäologie des Wissens* eingenommene kritische Haltung besteht zudem in der Zurückweisung einer Suche nach dem Ursprung, die impliziert, das Wesen der Dinge ergründen zu können. Für die Genealogie dagegen liegt dieses nicht in einer hypostasierten, zeitlosen Substanz begründet und verbirgt sich nicht als Geheimnis hinter den Dingen, sondern beruht vielmehr stets auf Voraussetzungen.⁸⁸ Die Genealogie untersucht die Hervorbringungsprozesse hinter den vermeintlichen Substanzen und historisiert damit Gegenstände, die bisher keine Geschichte hatten. Sie vergrößert daher nicht zuletzt das Gebiet des Historischen.⁸⁹ Als eine »Geschichte der Gegenwart«⁹⁰ analysiert sie, welche Kontingenzen das, was wir sind, tun und denken, bestimmen.⁹¹ Im Aufweisen der

84 D&E 192: 195.

85 Vgl. D&E 84.

86 Vgl. D&E 350: 83 f.

87 Vgl. D&E 84: 182 f.

88 Vgl. D&E 84: 168 f.

89 Vgl. Saar 2003a: 159 und 162 f.

90 Foucault 1976: 43.

91 Vgl. D&E 339: 702 f.

historischen Kontingenz und in der Denaturalisierung des vermeintlich Natürlichen liegt das kritische Potenzial der Genealogie,⁹² die damit zeigen will, dass die Gegebenheiten veränderbar sind.⁹³ Foucault be- greift die Genealogie in diesem Zusammenhang als ein Unternehmen, das »die Heterogenität dessen, was man für kohärent hielt«⁹⁴, heraus- zuarbeiten hat, und bezeichnet diese Perspektive an anderer Stelle ab- strakt als »Polymorphismus der Elemente« und »Polymorphismus der Beziehungen«.⁹⁵ Auf die Bedeutung dieses Aspekts für praxeologische Analysen wird weiter unten im Rahmen der Diskussion des Dispositiv- konzepts zurückzukommen sein (Kap. 3.2.7). Zunächst jedoch zur zen- tralen theoretischen Innovation Foucaults, dem Verständnis von Macht als produktiver Größe.

3.2.2 *Das produktive Machtkonzept*

Wichtigste Voraussetzung für Foucaults Neuorientierung und Kern seiner genealogischen Arbeit ist die Entwicklung eines produktiven Verständnisses von Macht,⁹⁶ das er seinen Studien *Überwachen und Strafen* (frz. 1975) und *Der Wille zum Wissen* (frz. 1976) zugrunde legt und das es ihm erlaubt, spezifische Verbindungen von Macht und Wissen zu untersuchen. Die Genealogie schließt an Nietzsches These an, dass der Mechanismus der Geschichtlichkeit anhand des Modells des Krieges oder der Schlacht beschrieben werden kann, dass also die Gesellschaft von Auseinandersetzungen und Konfrontationen geprägt ist, die als Kämpfe verstanden werden müssen. Der Genealoge muss daher ein Konzept entwickeln, das diese Kräfteverhältnisse als Macht- beziehungen erfassen kann.⁹⁷

Foucault geht, darin ganz dem anti-essentialistischen genealogischen Programm verpflichtet, davon aus, dass das Wesen der Macht niemals bestimmt werden kann, und versteht Macht vielmehr als je spezifische Kräfteverhältnisse, als eine Menge von Relationen. Macht, das sind eine Vielzahl heterogener Mechanismen. Man kann Macht analysie-

92 Vgl. Saar 2003a: 165–172.

93 Vgl. D&E 330.

94 Foucault 1987: 90. Vgl. auch Foucault 1992: 37.

95 D&E 278: 31.

96 Foucaults Machtkonzept hat eine Reihe von Kritiken erfahren. Für einen pointierten Überblick über die wichtigste Kritik an Foucaults Machtkon- zept vgl. Lemke 1997: 13–22. Vgl. auch Smart 2003: 215 f.

97 Vgl. D&E 84: 166 und 174–178 sowie D&E 192: 192 f. Foucault dreht damit das Diktum von Carl v. Clausewitz, wonach der Krieg die Fortset- zung der Politik mit anderen Mitteln ist, um und begreift den Krieg als paradigmatischen Beschreibungsmodus von Gesellschaft. Vgl. D&E 193: 227 f.

ren, indem man die Kräfteverhältnisse und ihre spezifischen Wirkungen bestimmt, doch kann man weder definieren, was *die* Macht ist, noch, was die Macht *ist*.⁹⁸ Foucault fragt daher nicht, wer Macht besitzt oder was sie ist, sondern wie sie funktioniert, und analysiert entsprechend stets konkrete Mechanismen der Macht. Er kritisiert, dass Macht bisher lediglich in Kategorien juristischer Legitimität und ökonomischer Funktionalität gedacht worden ist, mit denen die vielfältigen Formen der Macht nicht hinreichend erfasst werden können. Daher ist es zunächst einmal notwendig, sich von den Prämissen freizumachen, die diese Sichtweisen der Macht mit sich bringen. Foucault bestimmt sie als Postulat des Besitzes, Thema der Lokalisierung, Thema der Unterordnung sowie Konzept der Ideologie.

Mit dem ersten Postulat des Besitzes ist die in der politischen Theorie (seit Thomas Hobbes' *Leviathan*) vorherrschende Auffassung verbunden, Macht könne als ein Vertragsverhältnis gefasst werden. Diesem juristischen Modell zufolge kann Macht mithilfe der Kategorien Aneignung, Besitz, Tausch und Übertragung verstanden werden, wobei meist davon ausgegangen wird, dass eine bestimmte Klasse (die Bourgeoisie) eine Vormachstellung hat, und damit genau *eine* soziale Gruppe die Macht besitzt, während andere Gruppen von ihr ausgeschlossen sind. Foucaults Machtkonzept geht dagegen von permanenten Kämpfen aus und sieht Macht niemals auf einer Seite konzentriert. In der genealogischen Kriegsmetaphorik ausgedrückt wird Macht gewonnen und kann jederzeit wieder verloren werden; sie lässt sich niemals endgültig aneignen und besitzen.⁹⁹ Daraus folgt zweitens, dass Macht nicht mit dem Staat zu identifizieren und nicht in seinen Institutionen lokalisiert ist, da auch diese sie nicht konzentrieren können. Daher ist es aber auch nicht möglich, sich durch Auflösung des Staates von Machtwirkungen zu befreien, denn dieser ist lediglich Kodifizierungsinstanz gesellschaftlicher Machtverhältnisse.¹⁰⁰ Das dritte Postulat identifiziert Foucault mit der marxistischen politischen Ökonomie und ihrer Prämisse, dass der Macht stets ein spezifisches Produktionsverhältnis vorgängig ist. Die genealogische Konzeption lokalisiert Macht dagegen auf einer tieferen Ebene und erkennt, dass diese für die Produktionsweise selbst konstitutiv ist. Durch ihre in *Überwachen und Strafen* im Rahmen der Geschichte der Disziplin dargestellte Funktion, »die Lebenszeit der Individuen als Arbeitszeit zu konstituieren«¹⁰¹, integriert die Macht die Individuen in den Produktionsapparat und konstituiert damit erst die Produktionsweise. Als weiteres Problem des marxistischen Modells sieht Foucault auch die

98 Vgl. D&E 193: 224 sowie D&E 206: 396f.

99 Vgl. Foucault 2001: 40–42.

100 Vgl. Foucault 2001: 42f. sowie D&E 192: 201.

101 Foucault 2001: 44.

Tendenz, die Macht selbst als Ware zu begreifen und damit als übertragbares Gut, das Aneignungsprozessen unterliegt.¹⁰² Viertens schließlich ist das genealogische Machtkonzept mit der Loslösung von der Kategorie der Ideologie verbunden, worauf im Folgenden im Kontext der Diskussion des Macht-Wissens genauer einzugehen ist (Kap. 3.2.3).

Vor der Folie dieser vier Achsen der Abgrenzung beginnt das genealogische Machtkonzept bereits hervorzutreten. Die von den vorgestellten Prämissen geprägten Modelle können Foucault zufolge die vielfältigen Formen und Wirkungen von Macht in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften nicht erfassen. Sie entsprechen vielmehr einer souveränen, vormodernen Vorstellung von Macht, die alle Machtwirkungen auf ein Zentrum zurückführt. Diese Form der politischen Analyse, die mit rechtlich-ökonomischen Kategorien arbeitet, charakterisiert Foucault als ein Denken, in dem »der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt«¹⁰³ ist. Sie kann Macht lediglich als negative Beschränkung und Bestrafung verstehen, die diskontinuierlich ist und etwa nur zum Einsatz kommt, wenn ein Gesetz verletzt oder eine Regel übertreten wurde. Indem er die juristischen und ökonomischen Analysemodelle zurückweist, löst sich Foucault von der Vorstellung, Macht wirke ausschließlich als Repression oder Ideologie,¹⁰⁴ und versetzt sich so in die Lage, die Vielfalt und Fundamentalität von Machtprozessen zu erfassen.

Unter Macht versteht der Genealoge positiv gewendet »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt«¹⁰⁵; die Verkettung dieser Kräfteverhältnisse zu Systemen, also das Phänomen, dass sie sich gegenseitig überlagern und stützen, sowie schließlich ihre Kodifizierung in Gesetzen, ihre Institutionalisierung im Staat und ihre Verfestigung in sozialer Hegemonie.¹⁰⁶ Die Genealogie geht also von einer Vielzahl heterogener, dynamischer Machtverhältnisse aus, die ständigen Verschiebungen unterworfen und miteinander verflochten sind. Foucault schlägt entsprechend eine nominalistische Definition von Macht vor. Wenn Macht als »der Name, den man einer komplexen

102 Vgl. D&E 193: 225 f.

103 Foucault 1977: 110.

104 Es ist an dieser Stelle wichtig, einem Missverständnis entgegenzutreten. Foucault behauptet nicht, dass es Ideologie und Repression nicht gibt, sondern lehnt es lediglich ab, diese Kategorien seinen Analysen als Modell zugrunde zu legen. Vgl. Foucault 1977: 8 sowie Lemke 1997: 94. Auch der Formulierung von Machtverhältnissen in Besitzkategorien (»Sie haben die Macht«) gesteht Foucault zumindest einen politischen Wert zu, vgl. Foucault 2001: 40.

105 Foucault 1977: 113.

106 Vgl. Foucault 1977: 113 f.

strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«¹⁰⁷ verstanden wird, so wird damit die Identifikation der Macht mit einer Institution oder einer Substanz vermieden und der Vielfalt von Machteffekten Rechnung getragen.

Foucault gelangt somit zu einer »Auflösung der großen Einheit der Macht«¹⁰⁸, indem er sie als ein Netz versteht, das die gesamte Gesellschaft durchzieht und bis in die Körper der einzelnen Individuen reicht. Sie findet sich in den persönlichsten Elementen (wie Familie, sexuelle Beziehungen oder Wohnverhältnisse),¹⁰⁹ in ihrer Analyse wird daher auch das Private politisch.¹¹⁰ Dabei wird das Soziale grundlegend als von Machtverhältnissen geprägt verstanden.¹¹¹ Macht ist dieser Konzeption zufolge eine alles durchlaufende Größe, die »von unten«¹¹² kommt und omnipräsent ist, die gesamte Gesellschaft durchdringt und die Existenz des Menschen umfassend bestimmt, indem sie »den Kern der Individuen angreift, an ihre Körper rührt, sich in ihre Gesten, ihre Einstellungen, ihre Diskurse, ihr Lernen und ihr alltägliches Leben einschaltet.«¹¹³ An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass sich Macht in körperlichen Verhaltensweisen und deren spezifischer Herausbildung äußert. Das Feld der Genealogie bildet das Studium dieser »Mikrophysik der Macht«¹¹⁴, die zwischen Institutionen und Körpern wirksam wird. Macht ist demnach weder ein Druck, der von oben auf den Individuen lastet und dem sie sich entgegenstemmen, noch überhaupt eine äußere Einwirkung, die sich abschütteln lässt, da sie die Körper der Individuen selbst durchzieht. Statt Macht als eine restriktive Größe zu begreifen, »die Nein sagt«, will Foucault sie daher als etwas verstehen, das »die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert«¹¹⁵. Damit betont Foucault gegenüber einer rein repressiven Konzeption die produktive Dimension der Macht als konstitutive Kraft, die »Wirkliches« produziert.¹¹⁶ Sie hat gesellschaftliche Auswirkungen, indem sie Machteffekte und Wissen hervorbringt und Subjektivität konstituiert.

107 Foucault 1977: 114.

108 Ewald 1978: 12.

109 Vgl. Foucault 2001 Macht: 40.

110 Vgl. D&E 197: 305 f.

111 »So weit man auch geht im sozialen Netz, immer findet man die Macht als etwas, das ›durchläuft‹, das wirkt, das bewirkt.« (Foucault 2001: 40).

112 Foucault 1977: 115.

113 D&E 156: 915.

114 Foucault 1976: 38; vgl. auch 178.

115 D&E 192: 197.

116 Vgl. Foucault 1976: 250.

Die Dynamik der Macht besteht in der fortwährenden Verschiebung labiler Machtverhältnisse, die der Genealoge nach dem Modell des Krieges begreift. Er geht dabei von peripheren Kämpfen, lokalen Konfrontationen und daraus resultierenden temporären und minutiösen Machtverschiebungen aus.¹¹⁷ Foucault nennt als Beispiele: Machtverhältnisse zwischen Mann und Frau, Wissenden und Unwissenden sowie Eltern und Kindern, wobei etwa Eltern mittels spezifischer Methoden und Techniken Macht über Kinder ausüben, diese aber umgekehrt auch über ihre Eltern, Männer über Frauen, diese aber auch über Männer und Kinder.¹¹⁸ Das Arsenal von Machttechnologien spannt sich von diesen Mechanismen innerhalb der Familie über die Methoden der Polizei bis hin zu Herrschaftstechnologien, in die durchaus auch die Anwendung brutaler Gewalt integriert sein kann. Foucault geht davon aus, dass die Machtbeziehungen als umkämpfte, relationale Kräfteverhältnisse stets umkehrbar sind.¹¹⁹ Widerstand ist demnach nicht ausgeschlossen, kann aber selbst auch kein »Außerhalb« der Macht bilden. Vielmehr provozieren und produzieren Machtbeziehungen ständig Widerstand, ja, dieser erscheint sogar als ihre Voraussetzung.¹²⁰

Zusammenfassend können mit Hinrich Fink-Eitel noch einmal die drei erarbeiteten Hauptmerkmale der Machtanalytik Foucaults benannt werden: Macht als dezentriertes Netzwerk individueller Konfrontationen, Macht als Kriegsverhältnis sowie Macht als produktive Durchdringung.¹²¹ Die Untersuchung der Mechanismen der Macht entlang dieser Spezifika wird zum leitenden Prinzip der Genealogie. Die Genealogin zeigt auf, »wie diverse Machtmechanismen in unserer Gesellschaft, zwischen uns, in uns selbst und außerhalb unserer selbst funktionieren.«¹²² Im Zentrum steht dabei die umfassende Frage, »in welchem Zusammenhang unser Körper, unser alltägliches Verhalten, unser sexuelles Verhalten, unser Begehren, unsere wissenschaftlichen und theoretischen Diskurse mit einer Reihe von Machtssystemen stehen, die ihrerseits untereinander verbunden sind.«¹²³ Macht äußert sich ebenso körperlich in der Organisation des Verhaltens wie in der Struktur der Wissensordnung. Die Genealogie ist damit die umfassende Reformulierung von Foucaults analytischem Interesse im Begriff der Macht, der den Ausgangspunkt für vielfältige kritische Analyse bilden kann.

117 Vgl. Foucault 1976: 38 f.

118 Vgl. D&E 216: 524 sowie in Bezug auf Geschlechterverhältnisse Diamond/Quinby 1988.

119 Vgl. Foucault 1976: 39, D&E 216: 524 und Foucault 1992: 40.

120 Vgl. D&E 216: 525 sowie Foucault 1977: 116–119.

121 Vgl. Fink-Eitel 1980: 57–61.

122 D&E 221: 600.

123 D&E 221: 600.

Mit der Entwicklung des produktiven Machtkonzepts sind in Foucaults Genealogie zwei weitere theoretische Neuorientierungen verknüpft. Zum einen – das ist in der bisherigen Diskussion bereits angeklungen – bezieht sich das Machtkonzept auf eine körperliche Dimension, indem es die Konstitution konkreter Verhaltensweisen fokussiert. Auf diesen Komplex wird im Zusammenhang mit der Diskussion der Rolle der Übungen in disziplinierenden Technologien eingegangen (Kap. 3.2.6). Zum anderen modifiziert Foucault mit der Einführung des Macht-Wissens-Konzepts auch sein Diskursverständnis. Im Folgenden wird daher herausgearbeitet, wie sich das genealogische Konzept von Macht als produktiver und umkehrbarer Größe mit der Wissensanalyse verbindet, um auf diese Weise historisch spezifische und heterogene Verschränkungen von Macht und Wissen in den Blick zu nehmen.

3.2.3 *Das dynamische Wissenskonzept*

Wissen und Macht bilden in der Genealogie das zentrale sozialtheoretische Vokabular Michel Foucaults. Ihre Verknüpfung ist soziohistorisch spezifisch und signifikanten Veränderungen unterworfen. Die genealogische Machtanalytik erkennt an, »daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«¹²⁴ Foucault wendet sich damit gegen den marxistischen Ideologiebegriff, dem er eine Sehnsucht nach einem quasi sich selbst transparenten Wissen attestiert, das in einer direkten Abbildbeziehung mit der Wirklichkeit stehe, frei von Verzerrungen und daher frei von Macht sei. Macht und Wissen werden dabei nicht miteinander identifiziert – ein Missverständnis, das durchaus in der Foucault-Rezeption zu finden ist.¹²⁵ Vielmehr geht Foucault von historisch und lokal spezifischen Verbindungen aus und analysiert die Immanenzbeziehung von Macht und Wissen, die weder in einer Identität von Macht und Wissen aufgeht noch in einer grundlegenden Differenz besteht.¹²⁶ Die Beziehung zwischen Macht und Wissen ist also durch ein Paradox gekennzeichnet, das zwei scheinbar widersprüchliche Aspekte aneinander bindet: »›articulation,‹ so interlocked that we cannot take for granted the possibility of telling them apart, and ›heterogeneity,‹ so different that we cannot not distinguish them.«¹²⁷

124 Foucault 1976: 39. Vgl. auch Foucault 2001: 46 und Foucault 1992: 60f.

125 Vgl. exemplarisch Lemert/Gillan 1982: 84. Foucault wiederholt also nicht Bacons Diktum »Wissen ist Macht«.

126 Vgl. Foucault 1977: 119, Foucault 1992: 33 sowie Deleuze 1992: 103.

127 Keenan 1987: 18.

Inwiefern stellt die genealogische Verbindung von Wissen mit einem theoretisch gewendeten Machtbegriff eine Revision der archäologischen Wissenskonzeption dar? In seiner Vorlesung vom 7. Januar 1976, ein Jahr nach dem Erscheinen von *Überwachen und Strafen*, stellt Foucault erstmals das Konzept des »unterworfenen Wissens« vor. Sein Rückblick auf die politischen Bewegungen der vorangegangenen zehn Jahre sensibilisiert ihn nun für ein »Wissen der Kritik«. ¹²⁸ Es handelt sich dabei um Wissensformen, die »als unzureichend ausgearbeitetes Wissen, als naives Wissen, als hierarchisch untergeordnetes Wissen, als Wissen unterhalb des Niveaus der Erkenntnis oder der erforderlichen Wissenschaftlichkeit disqualifiziert« ¹²⁹ werden. ¹³⁰ Wichtig an diesem Zitat und den von Foucault auch als »lokales Wissen« ¹³¹ bezeichneten heterogenen Formationen ist die klare Benennung der Existenz einer sozialen Hierarchie von Wissensformen. Anstelle eines universalistischen Diskurses, der alle Individuen betrifft, erscheinen in der Analyse vielfältige Wissensbereiche, die unterschiedlich organisiert, institutionalisiert und insbesondere mit unterschiedlichen Machtrelationen verbunden sein können. Foucault entwickelt damit ein dynamisches Konzept von Wissen, das die Existenz hierarchisch untergeordneten Wissens in Gegen-Diskursen anerkennt, und öffnet seine Analyseperspektive für die Frage nach der sozialen Dominanz von Diskursen. Damit ist der Anspruch der *Archäologie des Wissens*, die ausdrücklich auch Alltagswissen einbeziehen wollte, ¹³² letztlich jedoch ausschließlich auf die von Foucault extensiv untersuchten Wissenschaften bezogen war, verspätet eingelöst. Neben dem wissenschaftlichen Wissen öffnet sich die Genealogie für die gesamte Pluralität von Wissensformen.

In demselben Jahr, in dem Foucault in der Vorlesung über »unterworfenen Wissen« spricht, wird der Auftakt zur groß angelegten Studie über das Verhältnis von Sexualität und Wahrheit veröffentlicht. In *Der Wille zum Wissen* wird im Rahmen der Weiterentwicklung des in der Vorlesung vorgestellten dynamischen Wissenskonzepts – wenn auch nur knapp – auf die Existenz von Gegen-Diskursen eingegangen, und zwar im Kontext einer Diskussion der bei Foucault bisher zu wenig

128 Zum Kritikbegriff Foucaults vgl. auch Foucault 1992.

129 D&E 193: 218.

130 Es bleibt unklar, ob er tatsächlich behaupten will, dass es dieses Wissen erst empirisch in diesen Jahrzehnten gegeben hat. Seine Formulierungen sind ambivalent, da er einerseits vom Aufkommen eines unterdrückten, d. h. hierarchisch untergeordneten Wissens spricht, aber gleichzeitig davon ausgeht, dass dieses andererseits schon immer da gewesen ist, »präsent und verschleiert« (D&E 193: 217).

131 D&E 193: 218. Vgl. auch Rouse 1994: 103.

132 Vgl. Foucault 1973: 274–279.

beleuchteten Möglichkeit für widerständiges Handeln.¹³³ Widerstand wird nun als eine Vielfalt möglicher Praktiken begriffen, die sich niemals außerhalb der Macht vollziehen, sondern vielmehr selbst stets eine lokale und temporäre Verschiebung von Machtverhältnissen darstellen.¹³⁴ In diesem Zusammenhang löst sich Foucault endgültig von einer dualistischen Trennung in Sagbares und Unsagbares, Denkbare und Undenkbare und öffnet sich für die Komplexität diskursiver Formationen: »[D]ie Welt des Diskurses ist nicht zweigeteilt zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs. Sie ist als eine Vielfältigkeit von diskursiven Elementen, die in verschiedenartigen Strategien ihre Rolle spielen können, zu rekonstruieren.«¹³⁵ Die hier vertretene explizit dynamische Konzeption von Wissen verdankt sich der fundamentalen Einsicht, dass »sich Macht und Wissen im Diskurs ineinander fügen«¹³⁶.

Diese »taktische Polyvalenz«¹³⁷ der Diskurse, also das Phänomen, dass diskursive Elemente mit entgegengesetzten Machtwirkungen verbunden sein können, illustriert Foucault knapp am Beispiel der Homosexualität. Während die Kategorie der Homosexualität, die im 19. Jahrhundert in der Psychiatrie, der Rechtsprechung und der Literatur erschien, zweifellos zur Ausweitung sozialer Kontrollen auf dem Gebiet der »Perversitäten« geführt hat, muss gleichzeitig beachtet werden, dass sie auch die Entstehung eines »Gegen-Diskurses« ermöglicht hat. Die Homosexualität, so formuliert es Foucault, konnte daraufhin von sich selbst sprechen und ihre Rechtmäßigkeit oder ihre »Natürlichkeit« für sich beanspruchen.¹³⁸ An dem Beispiel zeigt sich, dass widerstreitende Diskurse mit diametral entgegengesetzten Machtwirkungen unter Umständen an dieselben Kategorien gebunden sein können.¹³⁹ Bestimmte Elemente einer diskursiven Formation sind demnach nicht eindeutig einem »Diskurs der Macht« oder einem entgegengesetzten machtlosen Diskurs zuzuordnen. Vielmehr erscheint das Ausmaß diskursiver Kämpfe in seiner umfassenden Vielfalt.

Die Genealogie dehnt das Konzept produktiver Mikropraktiken somit auch auf die Produktion von Wissen in lokalen Praktiken aus, die analog zu den Machtrelationen, mit denen sie je spezifisch korreliert, als von Konflikten und ständigen Transformationen geprägt verstanden wird. Im Unterschied zum archäologischen Entwurf und zur Per-

133 Vgl. Foucault 1977: 123.

134 Vgl. Foucault 1977: 116–118.

135 Foucault 1977: 122.

136 Foucault 1977: 122.

137 Foucault 1977: 122.

138 Vgl. Foucault 1977: 123.

139 Zum Phänomen der Resignifikation vgl. auch D&E 186: 164.

spektive des Übergangstextes *Die Ordnung des Diskurses* wird damit die instabile Hierarchie widerstreitender Diskurse theoretisch fassbar. Die Ergänzung durch die Genealogie besteht demnach in der ausdrücklichen Pluralisierung von Wissensformen,¹⁴⁰ die auch das Auftauchen von Wissen aus lokalen Praktiken einbezieht, sowie in der Einführung einer Hierarchisierung von Wissen, von widerstreitenden Diskursen, die sich durch unterschiedliche soziale Dominanz auszeichnen. Mit der Anerkennung widerstreitender Diskurse kann somit nicht nur Macht, sondern auch Wissen als »dynamisch« bezeichnet werden.¹⁴¹ Foucault löst sich endgültig von dem Anschein der Statik, der noch der *Archäologie des Wissens* anhaftete, und verdeutlicht, dass Wandel beständig stattfindet. In der Konsequenz wird die Stabilität von Diskursen mindestens ebenso erklärungsbedürftig wie ihr Wandel. Doch wie gelangt »unterworfenen«, hierarchisch untergeordnetes Wissen zu sozialer Dominanz? In welchen Praktiken wird es gewonnen, wie wird es vermittelt, mit welchen Machttechniken verschaltet es sich? Die kritische Frage liegt nahe, inwiefern Foucault selbst Anhaltspunkte für eine Analyse widerstreitender Wissensformen gegeben hat.

3.2.4 Bewertung der dynamischen Wissenskonzeption

Das »unterworfenen Wissen« bleibt bei Foucault vor allem ein theoretisches Konzept, das sich in seinen Studien kaum niedergeschlagen hat. In *Überwachen und Strafen* beispielsweise bleibt die Existenz unterworfenen Wissens noch gänzlich unerwähnt. Das Wissen erscheint hier ausschließlich als eine repressive Größe, die im Kontext der Machttechniken der Disziplin formiert wird und selbst wieder zur Entwicklung, Vermehrung und Verbesserung von Machttechniken beiträgt. Die Anerkennung der Produktivität von Macht bleibt in *Überwachen und Strafen* aufgrund der Tatsache, dass das Wissen als bloßes Instrument der Macht zur Produktion unterworfenen Körper verstanden wird, ausschließlich mit disziplinierenden Effekten verbunden (Kap. 3.2.5). Dies hat auch Foucault selbst gesehen. Pasquale Pasquino, ein damaliger Assistent Foucaults, berichtet, dass Foucault und er Ende der 1970er Jahre in gemeinsamen Diskussionen zu der Erkenntnis gelangten, der

140 Eine besonders prägnante Formulierung zur Abgrenzung des pluralen Wissenskonzepts erlaubt die englische Sprache: »There is no Knowledge; there are knowledges.« (May 1993: 2). Rouse weist darauf hin, dass Foucault ebenso wie in Bezug auf Macht auch ein nominalistisches Verständnis des Wissens vertritt (Rouse 1994: 111).

141 Vgl. Rouse 1994: 105. Ausführlicher zur dynamischen Wissenskonzeption Foucaults sowie zu ihren Konsequenzen für eine Analyse diskursiven Wandels vgl. Schäfer 2010.

Entwurf der Macht als Disziplinarmacht sei noch nicht ausgereift: »Vor allem drohte er – im Repressionsmodell gedacht – zu einer extremen Denunziation der Macht zu geraten, was uns beide theoretisch äußerst unbefriedigt ließ.«¹⁴² Auch in *Der Wille zum Wissen* bleibt es bei den bereits diskutierten theoretischen Bemerkungen und wenigen, illustrativen Beispielen.¹⁴³ Die grundlegende Überarbeitung des Projekts einer Genealogie der Beziehungen von Sexualität und Wahrheit nach dessen Erscheinen führt dazu, dass Foucault sich im Verlauf seines Spätwerks insbesondere für die griechische Selbstkultur interessiert und daher die in *Der Wille zum Wissen* entwickelte Verschiebung der analytischen Perspektive zugunsten widerstreitender Diskurse nicht einlöst. So bleibt Foucault eine systematische methodologische Ausarbeitung der Analyse von marginalisierten Gegen-Diskursen oder minutiösen Machtverschiebungen schuldig – und hinter seinem dynamischen Wissenskonzept zurück. Einer der Gründe dafür liegt in der Vernachlässigung einer konkreten Analyse unterworfenen Wissens, in Foucaults Versäumnis, seine Sensibilität für lokale Wissensformationen, Gegendiskurse und instabile Machtverhältnisse in der Auseinandersetzung mit dem historischen Material empirisch umzusetzen. Dieses Versäumnis – oder vielleicht auch der bewusste Verzicht – könnte wiederum dem dramatisierenden Darstellungsmodus einer auf die Gegenwart des Analytikers bezogenen Genealogie geschuldet sein¹⁴⁴ und damit der politischen Wirkung, die Foucault sich von seinem Buch erhoffte.¹⁴⁵ Möglicherweise hat Foucault, um die analytische Schärfe der These von der Disziplinargesellschaft nicht zu verwischen, seinen Fokus bewusst verengt und dabei einige wichtige Bereiche in die Unschärfe fallen lassen. *Überwachen und Strafen* ist ein schlagkräftiges Buch geworden, jedoch – ließe sich in dieser Hinsicht sagen – kein besonders ausgewogenes. In der Folge entsteht der Eindruck, dass Wissen vor allem mit repressiven Machteffekten verbunden zu sein scheint. Foucault stellt somit das gesellschaftstheoretische Interesse einer genealogischen Beschreibung der Disziplinargesellschaft über den sozialtheoretischen Anspruch seines Macht-Wissens-Konzepts. Im Zuge seiner Beschäftigung mit den Praktiken und Institutionen der Disziplinargesellschaft rückt dabei jedoch die Körperlichkeit des Sozialen deutlicher als in früheren Arbeiten ins Zentrum der Analyse.

142 Pasquino zit. n. Lemke 1999: 432 Fn. 6.

143 Thomas Lemke vertritt die These, dass Foucaults Argumentation in *Der Wille zum Wissen* ambivalent bleibt. Obwohl Foucault die Repressionshypothese kritisiert, scheint er sich selbst noch nicht vollständig von einem Konzept der repressiven, juristischen Macht gelöst zu haben. Vgl. Lemke 1997: 128–131.

144 Vgl. Saar 2003a: 172–177.

145 Vgl. D&E 281: 57–59.

3.2.5 *Körperlichkeit der Macht und des Wissens: Die Disziplin*

Eine wesentliche Neuerung der Genealogie besteht darin, dass der Körper als analytische Größe in den Mittelpunkt von Foucaults historischer Betrachtung tritt.¹⁴⁶ In *Überwachen und Strafen*, das eröffnend in einer eindrucksvollen Gegenüberstellung die »peinlichen Strafen« als öffentlich zur Schau gestellte Folter mit den strengen Regularien für den Tagesablauf der Gefangenen in einem reformierten Gefängnis kontrastiert, wird herausgearbeitet, wie der Körper in der Moderne komplexen Disziplinierungen unterworfen wird. Die westliche Gesellschaft wird dabei als ein Regime charakterisiert, das seit dem 19. Jahrhundert in Spitälern, Schulen, Kadettenanstalten und Gefängnissen umfassende Disziplinartechnologien ausgebildet hat, in denen sich Macht- und Wissensverhältnisse mit einander verbinden. Die Disziplin konstituiert das alltägliche Verhalten der Individuen, indem sie Gewohnheiten und Verhaltensweisen bis in die kleinste Geste erfasst, überwacht, ausbildet und einübt.

Die These, die Foucault in seiner historischen Genealogie entfaltet, lautet, dass sich Individualität in der Unterwerfung der Subjekte unter disziplinäre Technologien herausbildet und dass normierende Sanktionen die Subjekte als nützliche Individuen konstituieren, indem sie sie in Produktionsverhältnisse einbinden.¹⁴⁷ Foucault analysiert somit – seiner produktiven Machtkonzeption entsprechend – die Unterwerfung von Subjekten unter ein Disziplinarregime im Hinblick auf die Konstitution gesellschaftlich funktionsfähiger Individuen. Die Konstitution eines handlungsfähigen Subjekts wird untrennbar an die Unterwerfung der Körper durch Machtverhältnisse gebunden, was sich im französischen Begriff »assujettissement« ausdrückt, der sowohl die Konnotation der Unterordnung als auch der Subjektwerdung trägt.

Foucault beschreibt den Körper dabei als »Zielscheibe«¹⁴⁸ und Durchlaufpunkt von Disziplinartechnologien, die an den Verhaltensweisen der Individuen ansetzen und diese mit dem Ziel formen, »gelehrige und taugliche Körper herzustellen«¹⁴⁹. Der Körper wird in diesen disziplinären Technologien als »Träger von Kräften und Sitz einer Dauer«¹⁵⁰ adressiert. Entsprechend analysiert Foucault im Detail, welche

146 Zwar hatte Foucault bereits in *Die Geburt der Klinik* den Körper in seiner Analyse berücksichtigt, dieser erschien hier jedoch ausschließlich als Objekt des »ärztlichen Blicks«, vgl. Foucault 1988.

147 Vgl. Foucault 1976: 37.

148 Foucault 1976: 174.

149 Foucault 1976: 380.

150 Foucault 1976: 199.

Modifizierungen des körperlichen Verhaltens in den Disziplinarinstitutionen vorgenommen werden: Die Unterwerfung unter einen rigiden Tagesablauf, das Exerzieren im Militär, die Produktion einer aufmerksamen Haltung in der Schule.

Als eine »Verdoppelung«¹⁵¹ des gelehrigen Körpers fasst Foucault die unkörperliche Seele, die keine Substanz ist und dennoch materielle Realität besitzt. Indem er die Seele als »Zahnradgetriebe«¹⁵² denkt, das die Verschränkung von Macht und Wissen über den Körper ermöglicht, und als ein »Relais«¹⁵³, über das Macht auf den Körper einwirken kann, vertritt Foucault ein Körperverständnis, das sich von einer dualistischen Körper-Geist-Trennung löst. Die Seele erscheint darin als eine »Realunterstellung der Macht«¹⁵⁴, als eine weitere Form des Machtverhältnisses über die Körper, das mit der Erzeugung spezifischer Erkenntnisse über die Subjekte verbunden ist. Der Körper wird somit zu einer zentralen analytischen Kategorie. Foucault will zeigen, wie die Disziplartechniken Wissen über den Körper produzierten und neue Wissensbereiche erschlossen haben »und wie die auf die Körper angewendeten Machtdisziplinen aus diesen unterworfenen Körpern etwas hervorholten, was ein Seele-Subjekt war, ein ›Ich‹, eine Psyche usw.«¹⁵⁵ Die Seele als Effekt einer Macht ist eine produzierte Realität, die es für Erzieher, Psychologen und Psychiater zu erkennen gilt; sie ist der Bezugspunkt und das Instrument für das Wissen über den Menschen: »Die am Körper angewendete Disziplartechnik hat zwei Effekte: eine Seele, die zu erkennen, und eine Unterwerfung, die zu vertiefen ist.«¹⁵⁶ Anstatt von mentalen Vorgängen und einem vermeintlich inneren »Ich« geht Foucault davon aus, dass die Formung der Körper aus einem äußerlichen Machtverhältnis resultiert. Den Modus dieser körperlichen Formung bildet die Übung.

3.2.6 Die Wiederholung disziplinärer Übungen

Kern der disziplinären »Dressurarbeit«¹⁵⁷ ist die Übung als eine »Technik, mit der man den Körpern Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen.«¹⁵⁸ Das Subjekt wird in den disziplinären Technologien zur Wiederholung von

151 Foucault 1976: 41.

152 Foucault 1976: 42.

153 Lemke 1997: 80 Fn. 40.

154 Kögler 1990: 215.

155 Foucault 1999: 220.

156 Foucault 1976: 381.

157 Foucault 1976: 381.

158 Foucault 1976: 207f.

Verhaltensweisen angeleitet, deren Ausübung beständig kontrolliert und verbessert wird.¹⁵⁹ Die Disziplin legt dabei an die körperlichen Verhaltensweisen ein Raster an, das entlang einer Unterscheidung von »richtig« und »falsch«, also erwünscht und unerwünscht operiert. Unerwünschtes Verhalten wird mit Sanktionen belegt, wobei die Strafe selbst korrigierend auf die entsprechenden Verhaltensweisen bezogen ist. Parallel zu den Strafen etabliert sie auch ein Programm der Belohnungen, sodass sich ein Mischungsverhältnis aus Vergütungen und Sanktionen herausbildet. Schließlich hierarchisiert sie Individuen und ihre Leistungen, indem sie ein Stufensystem einführt.¹⁶⁰ Die Gesamtheit disziplinierender Technologien zur Stabilisierung von Verhaltensweisen ist letztlich einer einzigen Wirkung untergeordnet: der Normierung. Durch andauernde Messungen und ständiges Abgleichen mit einer Norm werden die Individuen an einer idealen Größe ausgerichtet, die als »natürlich« erscheint, jedoch als Produkt der Disziplin selbst verstanden werden muss. Es sind die Disziplinen, die differenzieren und selektieren, sie »verteilen die Individuen entlang einer Skala, ordnen sie um eine Norm herum an, hierarchisieren sie untereinander«¹⁶¹ und weisen ihnen somit ständig Plätze zu. Indem an einer Norm ausgerichtete Praktiken durch ständige Übung konstituiert werden, werden Abweichungen reduziert, Verhaltensweisen stabilisiert und disziplinierte Individuen produziert.

Als idealtypisches Labor der Normierung erscheint Foucault das architektonische Raumkonzept des Panoptikums von Jeremy Bentham.¹⁶² Es wird als gleichzeitig realer und modellhafter Raum gedacht,¹⁶³ dessen Effekt die Fabrikation von disziplinierten, also produktiven und nützlichen Individuen ist. Im panoptischen Gefängnis ist die totale Kontrolle realisiert, da alle Gefangenen ständig von einer zentralen Überwachungsinstanz beobachtet werden, deren Aktivität sie allerdings selbst nicht überprüfen können. In der Konsequenz kann die Überwachung unterbleiben; es wird dennoch dieselbe Wirkung erzielt, da die Gefangenen davon ausgehen müssen, jederzeit überwacht werden zu können.¹⁶⁴ Auf diese Weise vollzieht sich in der panoptischen Konstellation die

159 Zur Zentralität der Übung im Kontext der Disziplinierung vgl. die Arbeiten von Menke (2003a, 2003b), in denen Menke auch auf die Nähe der von Foucault beschriebenen Disziplinierung zur Ästhetik als einer Theorie ästhetischer Übungen verweist, die, im Verständnis Alexander Gottlieb Baumgartens, ebenfalls subjektivierend wirkt.

160 Vgl. Foucault 1976: 220–235.

161 Foucault 1976: 286.

162 Vgl. Foucault 1976: 263.

163 Vgl. Foucault 1976: 190.

164 Vgl. Foucault 1976: 256–269.

Bindung der Individuen an die Disziplinarmacht: »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«¹⁶⁵ Das Panoptikum ist *das* Paradigma der auf die gesamte Gesellschaft ausgeweiteten Disziplintechnologien und bildet das Modell einer Reihe von Institutionen wie Kliniken, Fabriken und Internaten.¹⁶⁶ In dieser Verallgemeinerung disziplinierender Machtmechanismen wirken heterogene Elemente der Beobachtung, Verteilung, Hierarchisierung, räumlichen Aufteilung und körperlichen Zurichtung zusammen, um eine Normierung zu bewirken, die eher als produktive Konstitution denn als Gewaltverhältnis verstanden werden muss: »Dank den Techniken der Überwachung vollzieht die ›Physik‹ der Macht ihren Zugriff auf den Körper nach den Gesetzen der Optik und der Mechanik und in einem Spiel von Räumen, Linien, Schirmen, Bündeln, Stufen und verzichtet zumindest im Prinzip auf Ausschreitung und Gewalt.«¹⁶⁷

Dabei ist die Übung der zentrale Mechanismus, in dem durch Wiederholung Verhaltensweisen im Körper verankert werden. Die disziplinäre Kontrolle *ist* Übung. Die Dauerhaftigkeit der Hervorbringung von Verhaltensweisen, die Beständigkeit der körperlichen Wiederholung wird durch einen disziplinären Zwangsapparat hervorgerufen und garantiert, der die Prüfung als normierende Sanktion verallgemeinert und bis in feinste Elemente des Sozialen ausdifferenziert. Die disziplinierenden Elemente der überwachenden Hierarchie und der normierenden Sanktion werden im Format der Prüfung miteinander verbunden und auf Dauer gestellt.¹⁶⁸ Eine Besonderheit der disziplinären Übungen liegt darin, dass sie einer Logik der ständigen Steigerung des Zugriffs unterliegen.¹⁶⁹ Die Effizienz der Ausführung der Bewegungen sowie die damit verbundene Effizienz der darauf gerichteten Machtverhältnisse lassen sich kontinuierlich verbessern, wodurch die Macht in immer tiefere Bereiche des Verhaltens vordringt. Die beständige Prüfung individueller Verhaltensweisen garantiert, dass sich die disziplinierende Macht als »eine nie abzuschließende Unterwerfung«¹⁷⁰ vollzieht.

In der Folge seiner Analyse der Disziplinargesellschaft kann Foucault den Gewohnheitsbegriff ausschließlich als Modus einer normierenden

165 Foucault 1976: 260. Zu einer Theorie des Sehens und der visuellen Ordnung im Anschluss an Michel Foucault vgl. Prinz 2013.

166 Vgl. Foucault 1976: 268 f.

167 Foucault 1976: 229.

168 Vgl. Foucault 1976: 238.

169 Vgl. z. B. Foucault 1976: 176 f.

170 Foucault 1976: 209.

Unterwerfung verstehen und spricht von einer »Automatik der Gewohnheiten«¹⁷¹. Während er im 18. Jahrhundert »Gewohnheit« noch als einen kritischen Analysebegriff identifiziert, mit dem sich, etwa in Humes kritischem Gebrauch, opake, traditionelle Verpflichtungen in die transparente Form eines gesellschaftlichen Vertrags überführen lassen, kann Foucault im Kontext der Disziplinargesellschaft am Gewohnheitsbegriff keinen kritischen Impetus mehr erkennen. Er kommt zu dem Schluss, dass im 19. Jahrhundert Gewohnheit ausschließlich auf die normalisierende Funktion der Disziplinen bezogen ist.¹⁷² Die Ausbildung von Gewohnheiten in körperlichen Wiederholungen identifiziert Foucault an dieser Stelle seiner Arbeit daher ausschließlich mit einer normierenden Dressur.¹⁷³ Neben seiner fundamentalen Anerkennung der Körperlichkeit des Sozialen öffnet sich Foucault mit dem Studium des Panoptikums außerdem für eine Reihe vielfältiger Verbindungen zwischen sozialen Entitäten.

3.2.7 *Das Dispositiv als Kategorie zur Analyse heterogener Ensembles*

Im Kontext seiner Diskussion des panoptischen Modells in *Überwachen und Strafen* verwendet Foucault erstmals den Begriff »Dispositiv«, in dem sich wie in keiner anderen Kategorie die Heterogenitätsperspektive der genealogischen Analyse manifestiert.¹⁷⁴ Wie eingangs bereits ausgeführt, ist die Genealogie dadurch charakterisiert, dass sie sich radikal für den »Polymorphismus« der Elemente und Beziehungen öffnet. Bisher hatte Foucault zwischen einem diskursiven und einem nichtdiskursiven Register von Praktiken als Leitdifferenz unterschieden, wobei in der *Archäologie des Wissens* noch der diskursiven Dimension das Primat der Organisation sämtlicher diskursiver und nichtdiskursiver Beziehungen zukam. In *Die Ordnung des Diskurses* hatte Foucault dann die Verschränkung der diskursiven mit der institutionellen Sphäre betont.¹⁷⁵ Zudem hatte er bereits in der *Geburt der Klinik* die konkrete Raumorganisation von Institutionen, beispielsweise in den Schlafsälen der Kliniken, thematisiert und auch Ansätze einer Perspektive auf Materialität entwickelt, wie sich an seiner Diskussion des Stethoskops als

171 Foucault 1976: 173.

172 Vgl. Foucault 2001: 51–53.

173 In seinen späteren Texten zu den griechisch-römischen Technologien des Selbst wird die Ausbildung von Gewohnheiten dann (für diese Epoche) auch positiv als »Ausrüstung« des Subjekts beschrieben (Kap. 3.3.2.4).

174 Vgl. Foucault 1976: 396 sowie zum Dispositivbegriff Deleuze 1991, Hubig 2000 und Link 2007.

175 Vgl. Foucault 1991.

medizinischem Artefakt zur Veränderung der Wahrnehmung zeigt.¹⁷⁶ Doch erst in der Genealogie, ausgehend von der Diskussion der Architektur des Panoptikums, schließt Foucault die disparaten Blickwinkel zu einer umfassenden Perspektive zusammen, die sich explizit für heterogene Gegenstände öffnet. Welche Vielfalt an möglichen Beziehungslinien dabei erfasst werden kann, zeigt sich an Foucaults Definition des Dispositivs in einem Interview von 1977:

»Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist [...] eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs.«¹⁷⁷

Mit dieser exemplarischen Aufzählung verbindet Foucault sowohl unterschiedlichste Wissensformen und Praktiken als auch materielle Arrangements und ordnet die einzelnen Elemente analytisch auf einer gemeinsamen Ebene als Teile eines vielgestaltigen Ensembles an. Die Genealogie fokussiert damit den Polymorphismus der Elemente und Beziehungen und öffnet sich radikal für die Vielfältigkeit möglicher Verbindungen innerhalb eines ebenso vielgestaltigen Netzes von Praktiken. Diskursive und nichtdiskursive Praktiken können demnach in unterschiedlicher Weise Beziehungen mit den in dieser Bestimmung des Dispositivbegriffs aufgezählten Elementen eingehen, und diese können die Praktiken temporär stabilisieren, jedoch auch wieder transformieren. Es kann also keine praxeologische Analyse ohne eine Analyse der mit den diskursiven in einem Kontext stehenden nichtdiskursiven Praktiken sowie der institutionellen und materiellen Arrangements geben.

In einem ungefähr zur selben Zeit wie das Interview erschienenen Text hat Foucault die gleiche Problematik behandelt und auf die Heterogenität möglicher Analysegegenstände verwiesen, indem er einen erweiterten Diskursbegriff verwendet hat: »Der Diskurs ist ganz genauso in dem, was man nicht sagt, oder was sich in Gesten, Haltungen, Seinsweisen, Verhaltensschemata und Gestaltungen von Räumen ausprägt. Der Diskurs ist die Gesamtheit erzwungener und erzwingender Bedeutungen,

176 Foucault beschreibt hier, wie das Stethoskop, das aus dem Problem heraus erfunden wurde, die von der Moral gebotene Distanz zwischen Arzt und Patient gleichzeitig zu überwinden und aufrecht zu erhalten, als Instrument in seiner Materialität wiederum die Sinneswahrnehmung des Arztes neu konfigurierte, vgl. Foucault 1988: 177 f.

177 D&E 206: 392.

178 D&E 186: 164.

die die gesellschaftlichen Verhältnisse durchziehen.«¹⁷⁸ Hier zeigt sich, dass die Erweiterung der Analyseperspektive alternativ auch in einem gewendeten Diskursbegriff aufgehen kann, der zudem mit der Frage nach Machtverhältnissen verbunden wird. An dieser zweiten Option lässt sich zweierlei ablesen: zum einen, dass die analytische Verbindung heterogener Entitäten Foucault in dieser Zeit ein zentrales Anliegen gewesen ist,¹⁷⁹ zum anderen, dass er bezüglich der Konzeptualisierung dieser Beziehungsformen noch unsicher war. Den hier eingeschlagenen Weg zur Analyse heterogener Ensembles hat Foucault jedoch nicht weiter beschränkt und auch den Dispositivbegriff nicht systematisch zu einer methodischen Kategorie ausgearbeitet.¹⁸⁰ So sind zwar materielle Artefakte grundsätzlich in den Fokus der Analyse gerückt. Doch hat das Panoptikum Foucault weniger als wirklich gebauter Ort interessiert, sondern in erster Linie als Modell der Disziplinargesellschaft. In seinen darauf folgenden Studien hat Foucault sich dann nicht weiter empirisch mit der Relevanz von Artefakten zur Stabilisierung des Sozialen beschäftigt. Nach der Analyse der panoptischen Architektur und ihrer räumlich organisierten Lenkung von Blicken findet sich keine weitere Diskussion materieller Artefakte oder räumlicher Arrangements in seinen Arbeiten.

3.2.8 Charakteristika der Genealogie

Im Zentrum der genealogischen Neuorientierung Foucaults steht die Entwicklung des produktiven Machtkonzepts, das Macht als eine die Gesellschaft durchdringende, vielgestaltige und konstitutive Größe begreift, die stets von Dynamik, d.h. Umkehrbarkeit der Kräfteverhältnisse gekennzeichnet ist. Mit dem genealogischen Machtkonzept entwickelt Foucault eine Perspektive, welche die Instabilität des Sozialen in den Blick nehmen kann. Die Verschränkung von Macht und Wissen führt Foucault auch zu einer Anerkennung der Dynamik der Wissensordnung, deren Existenz zwar theoretisch entfaltet, die – abgesehen von der Diskussion einiger weniger Beispiele – empirisch jedoch nicht erschöpfend verfolgt wird. Erstmals erkennt Foucault Hierarchien von Wissensformen an, sodass das Feld der Diskurse nicht mehr als homo-

179 Dies lässt sich insbesondere für den Zeitraum zwischen der Analyse der panoptischen Architektur in *Überwachen und Strafen* (frz. 1975) und einer Diskussion vom 20. Mai 1978 (D&E 278) belegen.

180 Hier schließen in jüngster Zeit eine Reihe von Versuchen an, den Begriff methodologisch zu systematisieren und als gewinnbringende heuristische Kategorie für die qualitative Sozialforschung zu etablieren, vgl. Jäger 2001, Schneider/Hirsland 2005, Keller 2007 und Bührmann/Schneider 2008. Siehe dazu auch Prinz/Schäfer 2008 und Prinz 2013.

gen, sondern ebenfalls als von Kämpfen und taktischen Polyvalenzen geprägt verstanden wird. Allerdings hat er der Dynamik widerstreitender Wissensformen keine eigenständige Studie gewidmet. Auch in Bezug auf das Machtkonzept selbst lässt sich eine Diskrepanz zwischen theoretischer Konzeption und analytischer Durchführung erkennen. Während Foucault auf der einen Seite die Offenheit und Uneindeutigkeit der Machtverhältnisse betont, so scheint andererseits die Disziplinarmacht das Subjekt, indem sie es als produktives Individuum konstituiert, vollkommen, beständig und unumkehrbar der Normierung und den Nützlichkeitsimperativen zu unterwerfen. Obwohl Foucault also von instabilen Machtverhältnissen ausgeht, bleibt die Einkörperung von Gewohnheiten offenbar auf den immergleichen Modus der Übernahme disziplinierender Normen reduziert. Obwohl die Umkehrbarkeit von Machtverhältnissen fundamental vorausgesetzt und die Möglichkeit von Widerstand theoretisch anerkannt wird, scheint dennoch widerständiges Verhalten angesichts der disziplinären Zurichtungen marginal, wenn nicht gar ausgeschlossen zu sein.

Mit dem genealogischen Interesse an einer Analyse von körperlichen Verhaltensweisen, das seiner Konzeptualisierung des produktiven und handlungskonstituierenden Charakters der Macht entspringt, öffnet sich Foucaults Denken nun jedoch zunehmend für die Akteursdimension. Ausgehend von seinem Studium der Herausbildung von Gewohnheiten, das von Foucault in dieser Phase allerdings ausschließlich in Bezug auf disziplinierende Normierung durchgeführt wird, wird die körperliche Aneignung von Macht und Wissen in diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken analytisch zugänglich. Diese Themen werden Foucault in seinen folgenden Arbeiten weiterhin beschäftigen, allerdings sowohl in anderer konzeptioneller Ausrichtung als auch in Bezug auf neue empirische Gegenstände.

3.3 Gouvernementalität und Technologien des Selbst

Nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* (frz. 1976) zeichnet sich eine weitere Neuorientierung in Foucaults Denken ab. Die ursprünglich geplante Genealogie der Sexualität wird er nicht in der vorgesehenen Form weiterführen.¹⁸¹ Erst Jahre später, 1984, erscheinen zwei weitere Bände (*Der Gebrauch der Lüste*, *Die Sorge um Sich*), die noch unter dem Reihentitel *Sexualität und Wahrheit* geführt werden, sich jedoch merk-

181 Über diesen Umstand äußert er sich in Interviews dahingehend, er habe das Interesse an seiner konzipierten Vorgehensweise verloren und das Bedürfnis verspürt, seinen Fokus zu verschieben, vgl. z.B. D&E 326: 461f.

lich von dem ursprünglichen Vorhaben Foucaults entfernt haben. Ein weiterer Band, der sich kurz vor der Fertigstellung befand, *Les Aveux de la Chair*¹⁸² konnte aufgrund seiner fortgeschrittenen Erkrankung nicht veröffentlicht werden und wird, so ist es in Foucaults Testament festgelegt, unveröffentlicht bleiben.¹⁸³ Die beiden publizierten Bände sowie die dazugehörigen Aufsätze und Interviews werden gemeinhin als das sogenannte »Spätwerk« Foucaults bezeichnet. In ihnen treten die analytischen Konzepte des »Wahrheitsspiels«, der »Gouvernementalität«, der »Technologien des Selbst« und der »Ästhetik der Existenz« in den Vordergrund. Die Arbeiten sind durch ihren besonderen Fokus auf Subjektivitätsverhältnisse gekennzeichnet, ein Umstand, der in der frühen Rezeption des Spätwerks für Irritationen gesorgt hat. Foucaults Übergang in das Spätwerk ist von vielen Kommentatoren in der ersten Phase der Rezeption als Wende zur Ethik, als tief greifender Einschnitt empfunden worden, schien es doch, dass Foucault seine Analysen über die Struktur von Wissensordnungen und die Wirkungen von Macht beiseite geschoben hatte, um sich nun dem Subjekt zu widmen – und damit jener Kategorie, die er zuvor als bloß historische Denkfigur entlarvt und als analytische Einheit hinterfragt hatte.¹⁸⁴

- 182 Vgl. Foucault 1986a: 20, D&E 326: 464 und D&E 344: 749 sowie den vorab veröffentlichten Auszug *Der Kampf um die Keuschheit* (D&E 312).
- 183 Darüber hinaus berichtet Foucault in einem Interview von 1983, an einem weiteren Projekt zu arbeiten: dem Entwurf eines »Buches über die Sexualmoral im 16. Jahrhundert, in dem das Problem der Selbsttechniken, die Selbstprüfung und die Seelsorge sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Kirche äußerst wichtig sind« (D&E 344: 750). Vgl. auch D&E 344: 772.
- 184 Vgl. Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 9. Die frühen Lesarten von Foucaults Texten zur griechischen Antike begrüßten oder kritisierten, dass nun (endlich) vom Subjekt die Rede war und Foucault den Fokus auf Wissen und Macht aufgegeben hatte, vgl. etwa Dews 1989 und Zimmermann 1989 sowie kritisch McNay 1992: 157–191 und Lemke 1997: 295–297. Foucault selbst hat dagegen betont, dass sich sein gesamtes Werk stets der Frage nach Subjektivität gewidmet hat, vgl. D&E 306: 270. Der Grund für einige Missverständnisse dieser Fehlrezeption liegt unter anderem in der besonderen Literaturlage der 1980er Jahre. Außer den Büchern *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* war wenig Literatur zugänglich. Auch wenn einige der späten Interviews zumindest auf französisch vorlagen, so waren diese an verstreuten Stellen erschießen und nur schwer zu erreichen. Erst seit dem Erscheinen der *Dits et Ecrits* (frz. 1994, dt. 2001–2005) ist es möglich, das gesamte Spätwerk Foucaults im Kontext zu überblicken.

Das Spätwerk selbst lässt sich grob in zwei Bereiche gliedern: Den ersten Bereich bilden die im engeren Sinne machtanalytischen Texte, die um die Begriffe der Regierung und der Gouvernementalität kreisen und deren empirischer Schwerpunkt die Analyse des Liberalismus und Neoliberalismus ist. Den zweiten Interessenbereich bilden die antiken asketischen Praktiken einer Ästhetik der Existenz, die Foucault ausgehend vom analytischen Begriff der Technologien des Selbst untersucht.¹⁸⁵ Diese beiden Aspekte des Spätwerks werden im Folgenden in Bezug auf ihre praxeologische Relevanz diskutiert.

3.3.1 *Gouvernementalität*

Der etwas sperrige Begriff der Gouvernementalität nimmt in Foucaults Spätwerk eine Schlüsselstellung ein. Die Begriffsbildung leitet sich aus einer semantischen Kombination von *gouverner* und *mentalité* ab und verbindet somit »Regieren« und »Denkweise«.¹⁸⁶ Mit dem Konzept sollen verschiedene analytische Interessen gebündelt werden: Zwischen Macht und Subjektivität vermittelnd verknüpft es die Untersuchung von politischen Rationalitäten, Regulierungsweisen, Wissensformen und Technologien des Selbst.

Der Gouvernementalitätsbegriff schließt an die bereits dargestellte Kritik Foucaults am herrschenden Verständnis von Macht und an seine Entwicklung einer genealogischen Konzeption von Macht als einer

185 Den publizierten Kern dieser Analysen bilden zum einen die Monografien *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um Sich* sowie die zentrale Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* und einige Interviews und Textauszüge, die in den gesammelten Schriften *Dits et Ecrits* erschienen sind. Die Vorlesung *Subjectivité et vérité* ist bisher noch nicht publiziert.

186 Der Begriff wird von Foucault zuerst in den Vorlesungen von 1977/78 und 1978/79 verwendet. Aufgrund der Literaturlage wurde das Konzept Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre, als sein Spätwerk nach Erscheinen des zweiten und dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* vor allem in Bezug auf die Ethik als »Wende zum Subjekt« rezipiert worden ist, weitgehend ignoriert. Thomas Lemke kommt das Verdienst zu, sehr früh auf die Bedeutung dieses Komplexes von Foucaults Werk als Verbindung zwischen dem Interesse an Machtverhältnissen und einer Analyse von Subjektivierungsweisen hingewiesen zu haben. Dafür stützt er sich auf eine umfangreiche Archivrecherche, in der er die Thesen Foucaults erstmals für die Rezeption erschlossen hat. Vgl. Lemke 1997, Krasmann 1999, Bröckling/Krasmann/Lemke 2000a und Lemke 2008. Die Vorlesungen Foucaults sind auf Französisch und parallel auf Deutsch erst 2004 veröffentlicht worden, vgl. Foucault 2004a und Foucault 2004b.

produktiven und dynamischen Größe an.¹⁸⁷ Diese Konzeption weist juristische Begrifflichkeiten, wonach Macht als Vertrag, Gesetz, Verbot, Zensur oder Zwang begriffen werden muss, zurück.¹⁸⁸ Anders als zuvor setzt sich Foucault mit dem Gouvernementalitätsbegriff nun jedoch ebenfalls deutlich von einer kriegerischen Konzeption von Macht als Kampf ab.¹⁸⁹ In der gouvernementalen Machtanalyse begreift Foucault »Macht als Feld strategischer Beziehungen zwischen Individuen oder Gruppen, die auf das Verhalten des oder der anderen zielen und dabei auf ganz unterschiedliche Verfahren oder Techniken zurückgreifen, welche mit der Zeit, der sozialen Gruppe und dem institutionellen Rahmen variieren, in dem sie sich entwickeln.«¹⁹⁰ Das Machtkonzept wird hier allgemein als Raster zur Analyse von vielfältigen Verfahren der Beeinflussung von Verhalten sowie von Beziehungsformen zwischen einzelnen Personen oder Gruppen eingeführt. Deutlicher als zuvor tritt nun die graduelle Perspektive des Machtkonzepts in den Vordergrund. Neben dynamischen Machtverhältnissen (*relations de pouvoir*) spricht Foucault nun zwar auch von verfestigten Herrschaftszuständen (*états de domination*), die vollkommen von Gewalt geprägt sind. Gewalt ist aber nicht das wesentliche Element einer Machtbeziehung. Wenn Machtverhältnisse auch Gewaltausübung umfassen können, liegt ihnen immer noch ein Handlungsspielraum des Subjekts zugrunde, während Herrschaftszustände von absoluter Passivität gekennzeichnet sind und die Subjekte aller Möglichkeiten berauben.¹⁹¹ Herrschaftszustände, in denen Handlungen vollständig verhindert oder erzwungen werden, sind jedoch ein analytischer Grenzfall. Macht muss vielmehr als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln«¹⁹² verstanden werden, insofern sie Möglichkeiten erweitert oder einschränkt und Handeln wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher werden lässt. Diese graduelle Beeinflussung der Wahrscheinlichkeit von Verhaltensweisen, die Fähigkeit der Macht, »Führung zu lenken«¹⁹³, ist ihr spezifisches Charakteristikum. Hier eröffnet sich nun der systematische Ort des Regierungsbegriffs.¹⁹⁴ An die Stelle des zentralen Begriffs der Disziplin treten unterschiedliche Techniken der Lenkung, die eine Kontinuität von Selbst- und Fremdführungen bilden.¹⁹⁵

187 Vgl. D&E 304: 259.

188 Vgl. D&E 306: 285.

189 Vgl. D&E 306: 287.

190 D&E 304: 259 f.

191 Vgl. D&E 306: 285 f. und D&E 356: 877 f.

192 D&E 306: 286.

193 D&E 306: 286.

194 Vgl. D&E 306: 286 f. und D&E 356: 900.

195 Vgl. D&E 349: 815.

Foucault verwendet den Regierungsbegriff, um »die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt«¹⁹⁶ zu bezeichnen. Es handelt sich dabei um eine Erweiterung des Bedeutungsfeldes von »Regierung« zur Bezeichnung von »Handlungsformen und Praxisfelder[n], die in vielfältiger Weise auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Formen der Fremdführung umfassen.«¹⁹⁷ Dieser Zusammenhang zwischen der Lenkung und der Selbstkonstitution von Subjekten geht nicht in einer Form von Zwang auf, sondern wird über eine Reihe heterogener Praktiken und Techniken erreicht. Von der Zustimmung der Subjekte zu den ihre Handlungen beeinflussenden Regierungstechnologien kann daher nicht auf die Abwesenheit von Macht geschlossen werden. Vielmehr lässt sich gerade mit dem Gouvernementalitätskonzept herausarbeiten, inwiefern Regierung über die Gewährung von Freiheiten ausgeübt wird und warum dies faktisch einem Zwang zum »freien« Handeln gleichkommen kann.¹⁹⁸

In seinen Vorlesungen von 1977/78 und 1978/79 untersucht Foucault in erster Linie die Verbindungen zwischen Subjektivierungsformen und der Herausbildung des modernen Staates.¹⁹⁹ In diesen Studien verwendet er das Gouvernementalitätskonzept, um die Entwicklung bestimmter moderner Regierungsformen zu kennzeichnen, die gegenüber souveränen und disziplinären Formen der Macht in den Vordergrund getreten sind, sowie um den Prozess zu beschreiben, durch den sich der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters in einen Staat transformiert hat, der durch gouvernementale Regierungstechnologien charakterisiert ist.²⁰⁰ Von einer klassischen politikwissenschaftlichen Perspektive weicht Foucault insofern ab, als er nicht den Staat selbst in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt, sondern im Gegenteil sogar vor einer »Überbewertung des Problems des Staates«²⁰¹ warnt. Das Potential seiner analytischen Herangehensweise liegt vielmehr darin, dass sie den Regierungsbegriff nicht in staatlichen Organisationsformen aufgehen lässt. »Regierung« soll nicht in Begriffen des Staates verstanden werden, sondern der Staat selbst muss von den allgemeineren gouvernementalen Techniken her analysiert werden. Dadurch kann die Analyse verdeutlichen, dass Regierung nicht an »den Staat« gebunden ist, und somit etwa das liberale Konzept der strikten Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem

196 D&E 281: 116.

197 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 10.

198 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 28–30.

199 Vgl. D&E 239, D&E 255, D&E 274, Foucault 2004a und Foucault 2004b.

200 Vgl. D&E 239: 820f.

201 D&E 239: 821.

Privaten hinterfragen und selbst als Instrument und Effekt von Regierungspraktiken enttarnen. Gerade in der Definition dessen, was staatlich und was nicht staatlich ist, liegt eine wesentliche Regierungsweise begründet.²⁰²

Indem neoliberale Regierungsformen die Verantwortung für gesellschaftliche Risiken in den Zuständigkeitsbereich von Individuen übertragen, verwandeln sie die Risiken in ein Problem der Selbstsorge. Der sogenannte »Rückzug des Staates« stellt sich aber selbst als spezifische Regierungstechnik dar.²⁰³ Dieser Zusammenhang wird erst sichtbar, wenn mit dem Regierungsbegriff auch Formen der Selbstregierung oder »Selbsttechnologien« adressiert und in die Analyse einbezogen werden können. Die angebliche Freiheit des Individuums kann so in Gouvernamentalitätsanalysen als spezifische Regierungstechnik entlarvt werden. Wenn sich etwa das Denken der Subjekte nach ökonomischen Prinzipien ausrichtet (»Unternehmer seiner selbst«) und das Streben nach einer ständigen Verbesserung im Zeichen der Effizienzsteigerung zum Modell des Selbst wird, stehen Identitätswürfe des Individuums und politische Staatsziele der Deregulierung im Einklang.²⁰⁴ Es kann somit herausgearbeitet werden, dass es sich bei der neoliberalen Gouvernamentalität nicht um ein Zurückdrängen staatlichen Einflusses durch den Markt handelt, sondern vielmehr um eine »Verschiebung von formellen zu informellen Formen der Regierung«²⁰⁵. Das Konzept der Gouvernamentalität hat sich – unter anderem aufgrund seines heuristischen Potentials, diese Zusammenhänge sichtbar zu machen – als äußerst produktive sozialwissenschaftliche Analysekategorie erwiesen.²⁰⁶

Es wäre ein Missverständnis, den Gouvernamentalitätsbegriff ausschließlich mit politikwissenschaftlichen Fragen zu verbinden. Seine praxeologische Relevanz als sozialtheoretisches Konzept liegt in der analytischen Verknüpfung von Machtverhältnissen und Prozessen der Subjektivierung. Dabei setzt er unterhalb der Kategorien des Staates, des Marktes oder des Gesetzes bei konkreten Praktiken, Techniken und Relationen an. Die Gouvernamentalitätsanalyse bezieht sich dabei nicht auf ein begründendes Subjekt, sondern versteht dieses als einen Effekt von Regierungsweisen und lässt dabei am Studium konkreter sozialer Praktiken die fundamentale Einbindung der Subjektstitu-

202 Vgl. D&E 239: 822.

203 Vgl. Lemke 2000: 37 f.

204 Vgl. Lemke 2000: 39 f. und Bröckling 2007.

205 Bröckling/Krasmann/Lemke 2000b: 26.

206 Vgl. nur Burchell/Gordon/Miller 1991, Barry/Osborne/Rose 1996, Bröckling/Krasmann/Lemke 2000a, Opitz 2004, Krasmann/Volkmer 2007, Bröckling 2007, Purtschert/Meyer/Winter 2008, Traue 2010 und Angermüller/Dyk 2010.

tion in Machtrelationen hervortreten. Diese Perspektive geht sowohl von graduellen Differenzen der Festigkeit von Machtverhältnissen als auch von einem graduellen Kontinuum zwischen Selbst- und Fremdführungen aus. Der analytische Zusammenhang zwischen dem Gouvernementalitätskonzept und dem Begriff »Technologien des Selbst« liegt in der Frage begründet, wie sich Selbstverhältnisse in Fremdverhältnisse integrieren, also der Frage nach »der Herrschaft über sich selbst im Zusammenhang mit den Beziehungen zu den anderen«²⁰⁷.

3.3.2 *Technologien des Selbst*

Das zentrale neue Interesse, das Foucault im Zusammenhang mit dem zweiten Teil seines Spätwerks entwickelt, gilt den »Technologien des Selbst« oder »Selbsttechniken«. Diese werden, davon zeugt die entsprechende Zusammenfassung Foucaults im *Annuaire du Collège de France*, erstmals in der Vorlesung *Subjectivité et vérité* von 1980/81 behandelt.²⁰⁸ Foucault knüpft dabei an Jürgen Habermas und dessen Unterscheidung von Produktionstechniken, Kommunikationstechniken und Herrschaftstechniken an.²⁰⁹ Damit werden erstens Techniken der Herstellung oder Umwandlung von Dingen bezeichnet, zweitens Techniken des Gebrauchs von Zeichensystemen und drittens »Techniken, die die Beeinflussung des Verhaltens der Individuen gestatten, um bestimmte Zwecke oder Ziele durchzusetzen.«²¹⁰ In Foucaults theoretischer und analytischer Arbeit treten nun neben die drei genannten Dimensionen die »Selbsttechniken« als ein weiterer Typ von Techniken, »die den Individuen gestatten, selbst eine Reihe von Operationen mit ihrem Körper, ihrer Seele, ihren Gedanken, ihrem Verhalten vorzunehmen, sie auf diese Weise zu verwandeln oder zu verändern und einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen.«²¹¹ In dieser ersten Definition der Technologien des Selbst von 1981 sind bereits die wichtigsten Elemente des Phänomenbereichs enthalten, den Foucault in den kommenden Jahren im Detail untersuchen wird. Es handelt sich um Praktiken, die auf den eigenen Körper und das eigene Verhalten bezogen sind und die daran eine spezifische Veränderung erzielen wollen.

Mit dieser Erweiterung seines theoretischen und analytischen Instrumentariums verbindet Foucault auch die selbstkritische Frage, ob er

207 D&E 304: 260.

208 Vgl. D&E 304 sowie zur zentralen Bedeutung der Vorlesung Gros 2004.

209 Vgl. D&E 295: 210 und D&E 363: 968.

210 D&E 295: 210.

211 D&E 295: 210. Vgl. auch D&E 304: 261.

nicht in seinen bisherigen Studien die Herrschaftstechniken zu sehr ins Zentrum gestellt hat.²¹² Die ausführliche Ausarbeitung der Gewichtung der vier Technik-Dimensionen sowie ihre spezifische Verknüpfung ist Foucault aufgrund seines frühen Todes schuldig geblieben, sodass die Forschung auf verstreute Bemerkungen in Interviews und Vorgriffe auf das unveröffentlichte Buch *Les Aveux de la Chair* angewiesen ist. Die Beantwortung der Frage, wie sich Foucaults Analysen von Wissensordnungen und Machtverhältnissen mit den späteren Studien zu Selbsttechniken in der griechischen und römischen Antike in Verbindung bringen lassen, muss sich daher auf die Interpretation noch ungenügend verknüpften Materials stützen und lässt sich aufgrund des Entwurfscharakters eines Teils der Texte und der Antworten, die Foucault in Interviews gegeben hat, nicht abschließend vornehmen. Wie kommt es nun, dass Foucault sich für die Technologien des Selbst interessiert, und auf welche historischen Epochen und Phänomene bezieht sich seine Arbeit?

3.3.2.1 Das Thema der Sorge um sich

Im Verlauf von Foucaults Beschäftigung mit der historischen Entwicklung der Sexualität weitet sich sein Interesse immer weiter aus, bis schließlich die Sexualität nur noch einen Teilbereich einer umfassenden Geschichte der Wahrheit ausmacht.²¹³ Aus dem Projekt »Sexualität und Wahrheit« ist das – rückblickend auch Foucaults frühere Arbeiten integrierende – übergreifende Interesse an den Verbindungen von »Subjektivität und Wahrheit« geworden. Am Beginn von Foucaults Spätwerk steht die für ihn überraschende, in *Der Wille zum Wissen* bereits ausgeführte Beobachtung, dass Verbote im Bereich der Sexualität mit der Forderung und Verpflichtung verbunden sind, zu sprechen und dabei die Wahrheit über sich selbst zu sagen.²¹⁴ Sie führt ihn zunächst zu der Frage, in welcher Form die sexuelle Aktivität historisch zum Gegenstand einer umfassenden Moral gemacht wurde.²¹⁵ Von dort aus gelangt Foucault zum wiederum größeren Problem der Ethik, »verstanden als Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren«²¹⁶. An dieser Stelle kommen die Selbsttechniken ins Spiel: Auf der Basis einer eingehenden Analyse der diachronen Transformation von Technologien des Selbst will Foucault herausarbeiten,

212 Vgl. D&E 295: 210 und D&E 363: 969.

213 Vgl. Foucault 1986a: 13.

214 Vgl. Foucault 1977: 27–49 und D&E 363: 966–968.

215 Vgl. Foucault 1986a: 17.

216 Foucault 1986a: 315.

wie im historischen Verlauf »die Formen des Verhältnisses zu sich (und die damit verbundenen Selbstpraktiken) definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind.«²¹⁷ Der Zeitraum dieser historischen Untersuchung von Subjektivierungspraktiken spannt sich von der Philosophie und Praxis der griechischen Antike bis zur »Konstituierung der christlichen Doktrin und Pastoral des Fleisches«²¹⁸, deren Beginn Foucault im 4./5. Jahrhundert n. Chr. ansetzt. Letztlich stehen also auch nicht die Moral oder die Ethik im Zentrum von Foucaults Untersuchungen, sondern die Selbstpraktiken und die damit verbundenen unterschiedlichen Formen der Ausbildung von Subjektivität. Die Geschichte der Sexualität und ihres Bezugs zur Wahrheit integriert sich – wie bei einer russischen Matrjoschka, wenn man so will – in eine Geschichte der Moral und der Ethik, die sich wiederum in eine Geschichte der Selbstpraktiken und ihrer Verhältnisse zur Subjektivität als zugleich grundlegendes und umfassendstes Projekt integriert.

Die Grundthese Foucaults lautet, dass sich das Verhältnis der beiden wichtigen antiken Maximen »Achte auf Dich selbst« und »Erkenne Dich selbst« im historischen Verlauf umgekehrt hat, wobei letztere die heute bekanntere ist, da sie die andere in den Hintergrund gedrängt hat.²¹⁹ Foucault verfolgt im Detail, wie sich die Maxime »Achte auf Dich selbst« im Kontext einer Sorge um sich auf das Verhalten der Subjekte ausgewirkt hat. Grob lassen sich drei historische Abschnitte mit jeweils eigener Charakteristik der Sorge um sich unterscheiden. Dies jedoch, wie Foucault selbst stets betont, mit fließenden Übergängen und unscharfen Grenzen.²²⁰ Er differenziert als historische Epochen zunächst das klassische Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., in dem die Sorge um sich in der philosophischen Reflexion auftaucht, und zwar zuerst in Platons *Alkibiades*,²²¹ zweitens den Hellenismus und die Kaiserzeit der ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung,²²² schließlich den Übergang von der heidnischen zur christlichen Askese, der Foucault zufolge im 4./5. Jh. des spätrömischen Reiches anzusetzen ist.²²³ In einigen knappen Randbemerkungen skizziert Foucault darüber hinaus Vorläufer und Frühformen der antiken Selbsttechniken,

217 Foucault 1986a: 44.

218 Foucault 1986a: 44.

219 Vgl. D&E 363: 972 f. Siehe auch Gros 2004: 637.

220 Vgl. Foucault 2004c: 52 f.

221 Diesem Zeitraum widmet sich *Der Gebrauch der Lüste*.

222 Diesem Zeitraum widmet sich *Die Sorge um sich*.

223 Diesem Zeitraum hätte sich *Les Aveux de la Chair* widmen sollen, s. o. Die Vorlesung *Hermeneutik des Selbst* umfasst alle drei historischen Abschnitte, mit einem starken Schwerpunkt auf dem 1./2. Jh. n. Chr. und nur gering systematisierten Bemerkungen zum Christentum.

heidnische Riten, die in die Bewegung des Pythagoreismus des 6. Jh. v. Chr. integriert worden sind.²²⁴ Foucaults historische Quellen bilden dabei präskriptive Texte, die das Verhalten und die Gestaltung des Selbst betreffen, sowie überlieferte Briefe und Tagebücher.²²⁵

Im Folgenden soll versucht werden, einen knappen Abriss über Foucaults Geschichte von Sexualität, Ethik und Subjektivität zu geben. Dieses Unternehmen sieht sich mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert: zum einen mit der oben ausgeführten Tatsache, dass sich Foucaults Interesse während der Arbeit verschoben hat sowie dass die einzelnen Entwicklungsstadien und unterschiedlichen Interessenbereiche auf unterschiedliche Texte aufgeteilt sind; zum anderen mit dem Umstand, dass Foucault in seinen späten Arbeiten mehr als zuvor komplexe Transformationsprozesse verfolgt und detailreich schildert, ohne diese auf ein allzu einfaches Schema reduzieren zu wollen. Insbesondere in seinem Spätwerk zeigt sich Foucault somit als ein Theoretiker der graduellen Übergänge, der unscharfen Grenzen und der Mehrdeutigkeit. Wenn daher im Folgenden eingehender als an anderen Stellen dieses Kapitels auf die historische Argumentation Foucaults Bezug genommen wird, so geschieht dies aus drei Gründen: Erstens ist dies der Komplexität der historischen Materialanalyse selbst geschuldet. Eine Reduktion auf große Linien erscheint dabei aufgrund der heterogenen Entwicklungen ebenso wenig möglich wie sie in Foucaults Sinne gewesen wäre. Zweitens lässt sich nur vor dem Hintergrund der Kenntnis der in Foucaults Studien im Detail herausgearbeiteten historischen Transformationen darstellen, inwiefern Foucault sich im Spätwerk als Analytiker gradueller Übergänge erweist. Drittens betritt eine sozialwissenschaftliche Diskussion dieser Aspekte des Foucault'schen Spätwerks, von dem bisher hauptsächlich das Konzept der *Gouvernementalität* wahrgenommen und produktiv als analytische Kategorie etabliert worden ist, in weiten Teilen Neuland. Aus diesem Grund kann die Argumentation Foucaults nicht in demselben Maße als bekannt vorausgesetzt werden wie seine Ausführungen zur Archäologie der Diskurse, zur Disziplinargesellschaft oder eben zur *Gouvernementalität*.

3.3.2.2 Der historische Wandel der Selbstsorge

Die Eröffnung von Foucaults Genealogie bildet seine ausführliche Interpretation von Platons *Alkibiades*, in dem Foucault zufolge die erste philosophische Reflexion der Selbstsorge stattfindet und die Formulierung »*epimeleia heautou*«, »Sorge um sich selbst«, zum ersten Mal auftaucht. Die zentrale Bedeutung der »tiefgreifende[n] Neuordnung«²²⁶

224 Vgl. Foucault 2004c: 70–76.

225 Vgl. Foucault 1986a: 20f. und Foucault 1986b: 9f.

des *Alkibiades* besteht darin, die Sorge um sich zu theoretisieren und in die Form der Erkenntnis und Selbsterkenntnis zu bringen. Die philosophische Reflexion der Sorge um sich setzt diese mit verschiedenen Erfahrungsachsen in Bezug: der Diätetik, der Ökonomik und den Liebesbeziehungen.²²⁷ Unter der Ökonomik – im Sinne der Führung des Hauses – ist dabei insbesondere das Verhältnis zwischen der Sorge um sich und den Pflichten des Familienvaters, Gatten oder Sohnes zu verstehen.²²⁸ Im Rahmen dieser Theoretisierung identifiziert Platon den Modus der Sorge um sich mit der Selbsterkenntnis.²²⁹ Die Sexualmoral der Antike ist in ihrem Stil durch die Mäßigung gekennzeichnet, welche die Verhältnisse zum Körper (Diätetik), zur Gattin (Ökonomik) und zu den Knaben (Erotik) prägt.²³⁰ Die Mäßigung stellt sich in diesem Kontext nicht als universale moralische Verpflichtung dar. Sie ist nicht umfassend, sondern in sich different und beruht eher auf einer Empfehlung anstatt einer Erzwingung von Verhaltensstilen.²³¹ Wichtig ist für Foucault dabei, dass die Mäßigung sich den Griechen nicht als ein für alle geltender Kodex auferlegte, »nicht in der Form eines universalen Gesetzes [...], dem sich alle und jeder unterwerfen müssten; sondern eher als ein Prinzip der Stilisierung des Verhaltens für diejenigen, die ihrer Existenz die schönste und vollendetste Form geben wollen, die nur möglich ist.«²³² Die Ästhetik der Existenz hat hier keine Gesetzesform, insbesondere weil sie nicht allgemeinverbindlich ist und in einer Vielfalt konkurrierender Angebote besteht. Darin liegt, wie weiter unten zu zeigen sein wird, für Foucault eine wesentliche Differenz zu Formen des Selbstverhältnisses im Christentum.

Die den Platonismus ablösende Ordnung der Selbstpraxis im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., von Foucault als »hellenistische[s] Modell«²³³ oder auch als »Goldenes Zeitalter der Sorge um sich«²³⁴ bezeichnet, bildet den Höhepunkt der Entwicklung der Ästhetik der Existenz und ist von drei zentralen Veränderungen gekennzeichnet. Erstens löst sich die Sorge um sich von einem bestimmten Lebensalter (dem der Jugend) und wird ein alle Individuen zu jeder Zeit umfassender Imperativ, der

226 Foucault 2004c: 76.

227 Vgl. Foucault 2004c: 86. Diese Erfahrungsachsen spiegelt Foucault in der Gliederung der Bücher *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*.

228 Vgl. Foucault 2004c: 87.

229 Vgl. Foucault 2004c: 95.

230 Vgl. Foucault 1986a: Kap. II, III und IV.

231 Vgl. Foucault 1986a: 31.

232 Foucault 1986a: 315.

233 Foucault 2004c: 316.

234 Foucault 2004c: 111.

eine lebenslange Anstrengung darstellt.²³⁵ Zweitens löst sie sich von dem Bezug auf die Regierung der anderen und wird unabhängig von der Politik.²³⁶ Drittens schließlich, und dies ist die wichtigste Veränderung, wird sie nicht mehr allein durch die Selbsterkenntnis bestimmt, sondern diese fügt sich in ein übergreifendes Ensemble ein.²³⁷ Damit erhält die Selbstsorge in ihrem »Goldenen Zeitalter« schrittweise eine größere Bedeutung und Autonomie und wird zu einem Wert an sich. Sie stellt sich als medizinisches Modell analog zu einer andauernden gesundheitlichen Fürsorge dar.²³⁸ Das Selbst wird zum Objekt der Sorge als ihrem einzigen Zweck.²³⁹ Im Zentrum vieler philosophischer Fragen des »Goldenen Zeitalters« steht die Frage, wie ein angemessenes Leben gestaltet werden kann und muss, und diese Frage geht immer mehr in einer anderen auf: »Was ist zu tun, damit das Selbst wird und bleibt, was es zu sein hat?«²⁴⁰ Diese Formulierung impliziert, dass eine Verwandlung des Selbst nötig ist, um zur Wahrheit zu gelangen. Die zentrale Beziehung zu sich selbst nimmt unterschiedliche Formen, d. h. Handlungen, Haltungen und Zustände an. Es geht darum, das Selbst zu schützen und auszurüsten sowie es zu respektieren und zu achten; angestrebt wird ein Zustand, in dem wir Herr unserer selbst sind und das Selbst besitzen oder uns an uns selbst erfreuen, Lust und Freude im Umgang mit uns selbst empfinden. Teil dieser Formen des Selbstbezugs ist eine »Umkehr zu sich«, eine Veränderung des Subjekts, die Bewegung und Anstrengung erfordert. Diese Selbstpraxis ist in zweierlei Hinsicht zielgerichtet: zum einen ist sie kritisch und korrektiv, zum anderen selbstbildend. Ihre kritisch-korrektive Dimension besteht in der zielgerichteten Tilgung schlechter Gewohnheiten, Fehler und Abhängigkeiten und im Verlernen alter Laster.²⁴¹ Ihre andere Dimension liegt in der Vorbereitung des Individuums, in seiner Ausrüstung, die unabhängig vom jeweiligen Beruf oder der jeweiligen gesellschaftlichen Rolle gedacht werden muss.²⁴² Der Aspekt der Selbstpraxis als Vorbereitung, die Ausstattung des Selbst mit dem nötigen Rüstzeug bildet ein besonderes Interesse Foucaults und einen Schwerpunkt seiner historischen Analyse; sie wird daher im Folgenden umfassend nachgezeichnet.

Mit dem Übergang zum Hellenismus registriert Foucault eine gesteigerte Aufmerksamkeit und größere Unruhe gegenüber dem sexuellen

235 Vgl. Foucault 2004c: 113 und 117–148 sowie D&E 363: 981.

236 Vgl. Foucault 2004c: 113, 148 und 225 sowie D&E 363: 981.

237 Vgl. Foucault 2004c: 114.

238 Vgl. D&E 363: 981.

239 Vgl. Foucault 2004c: 225 f.

240 Foucault 2004c: 227.

241 Vgl. Foucault 2004c: 126–128.

242 Vgl. Foucault 2004c: 126 und 148.

Verhalten; es etabliert sich »alles in allem ein strengerer Stil«²⁴³. Je größer die Wachsamkeit gegenüber der sexuellen Praxis wird, desto mehr erscheint diese als Bedrohung des angestrebten Selbstverhältnisses. »Es scheint zunehmend notwendig, ihr zu mißtrauen, sie zu kontrollieren, sie, soweit sich das machen läßt, ausschließlich in den Ehebeziehungen zu lokalisieren – um sie dort, im Eheverhältnis, mit intensiveren Bedeutungen zu beladen. Hand in Hand gehen Problematisierung und Unruhe, Infragestellung und Wachsamkeit.«²⁴⁴ In dieser Tendenz zum Mißtrauen und zur Kontrolle, in diesem strengen Stil des »Goldenen Zeitalters«, das einerseits die Hochphase der Ästhetik der Existenz bildet, liegt andererseits bereits der Keim für Entwicklungen, die sich mit der Entwicklung des Christentums intensivieren.

Genau wie für das Aufgreifen bereits existierender ritualistischer Praktiken im Platonismus und für den Übergang vom Platonismus zu Hellenismus und Kaiserzeit betont Foucault auch für den Übergang zur frühchristlichen Phase des 4. und 5. Jh. n. Chr., dass die von ihm geschilderten Entwicklungen fließend sind und nicht als Brüche verstanden werden sollen. Allerdings fällt seine Darstellung des Unterschieds zwischen christlicher und antiker Askese und Sexualethik deutlich pointierter aus, und insbesondere in den Interviews dominiert der Eindruck, dass sich die von Foucault wahrgenommene Radikalität der Transformation mit dem Aufgreifen griechischer Praktiken durch das Christentum steigert. Die verstreuten Bemerkungen Foucaults zu den Veränderungen, die im Christentum stattfinden, sind in dieser Hinsicht aber leider alles andere als konsistent.²⁴⁵ Zwischen der Moral der Griechen und der Moral der Christen scheint es einerseits lediglich graduelle Differenzen zu geben, Foucault hebt immer wieder auch die Gemeinsamkeiten hervor. Andererseits jedoch beurteilt Foucault wichtige Aspekte der Moral der Griechen grundsätzlich positiver. Er sieht »ebenso Zusammenhänge wie Brüche«²⁴⁶, gleichzeitig aber auch »fundamentale Unterschiede«²⁴⁷.

Diese verwirrenden Widersprüche lassen sich – wenn auch nur in Grenzen – mildern, wenn die Gegenposition in den Blick genommen wird, die zu widerlegen Foucault antritt. So wendet er sich gegen Auffassungen, die einen klaren Bruch zwischen der Toleranz der Antike und der Strenge des Christentums postulieren, indem er darauf verweist,

243 Foucault 1986b: 51.

244 Foucault 1986b: 305 f.

245 Auch Frédéric Gros attestiert ein Schwanken Foucaults hinsichtlich der Frage, ob zwischen Stoizismus und Christentum eher Brüche oder Kontinuitäten bestehen, vgl. Gros 2004: 654.

246 D&E 363: 989. Vgl. auch Foucault 1986a: 31.

247 Foucault 1986b: 189.

dass das Christentum eine Reihe von Praktiken der Strenge aus der Epoche des Hellenismus und der Kaiserzeit, insbesondere aus der Stoa, übernommen hat. Einige zentrale Praktiken der Selbstprüfung, Selbstbeurteilung und Selbstdisziplin sind dabei vom Christentum aufgegriffen und gleichzeitig modifiziert worden.²⁴⁸ So führt Foucault aus, dass Cassian in einem christlichen Text die Prüfung der Gedanken mit der Tätigkeit eines Müllers und eines Geldwechslers vergleicht, der gutes von schlechtem Korn scheidet bzw. die Qualität von Münzen prüft. In diesen Bildern kehren die Praktiken der Vorstellungsprüfung wieder, die bei Marc Aurel und in der gesamten stoischen Tradition von großer Bedeutung sind.²⁴⁹ Foucault betont außerdem, dass zwischen Antike und Christentum Themen und Bereiche möglicher Beunruhigungen konstant sind.²⁵⁰ Er erkennt gleichfalls an, dass es auch in Griechenland Verbote und Tabus gibt, etwa den Inzest betreffend. Dennoch bildet das Verbot in der Antike nicht den Brennpunkt der philosophischen Reflexion.²⁵¹ Im Christentum dagegen identifiziert Foucault die Figur des Gesetzes eindeutig als zentrale Form, über Sexualität und Moral zu reflektieren, und gibt dafür zahlreiche Beispiele. So seien etwa die Formen der Ehe in der griechischen Antike und in der christlichen Pastoral weit voneinander entfernt, werde in der christlichen Pastoral das gesamte Sexualleben der Eheleute »einer – oft sehr detaillierten – Kodifizierung unterworfen«²⁵².

Zur Charakterisierung der christlichen Ethik verwendet Foucault daher für die Gesetzesform den Begriff »code«, der im Deutschen zunächst als »Code«²⁵³ und später als »Kodex«²⁵⁴ übersetzt worden ist, wobei letzterer Ausdruck treffender erscheint. Mit diesem Begriff soll beleuchtet werden, dass die christliche Moral mit einer besonderen Form der »Verrechtlichung«²⁵⁵ und des Verbots identifiziert werden kann. In der Dominanz des Gesetzesprinzips in der christlichen Ethik liegt für Foucault, darauf weist er an zahlreichen Stellen hin, ein wesentlicher Unterschied zur griechischen Moral, die ihm freier erschien, schon allein deshalb, weil sich ihre Vorschriften nicht an alle Individuen

248 Vgl. Foucault 1986b: 55, D&E 344: 766 und 773, D&E 363: 993–998 sowie Gros 2004: 654.

249 Vgl. Foucault 2004c: 369–371. Foucault weist allerdings auch hier auf zentrale Unterschiede hin, die weiter unten noch diskutiert werden.

250 Vgl. Foucault 1986a: 23.

251 Vgl. D&E 350: 831.

252 Foucault 1986a: 232. Vgl. auch D&E 350: 828.

253 Vgl. etwa Foucault 1986a: 41 und Foucault 1986b: 27, 57, 238 u. passim.

254 Vgl. etwa D&E 350: 828.

255 Foucault 1986b: 239.

wandten. Somit besteht ein grundlegender Unterschied darin, dass »die Kirche und die christliche Pastoral eine Moral zur Geltung gebracht haben, deren Vorschriften zwingend und deren Reichweite universal waren [...]. Hingegen waren im antiken Denken die Forderungen nach Zucht nicht in einer vereinheitlichten, kohärenten, autoritären und allen gleich auferlegten Moral organisiert«²⁵⁶. So lassen sich Foucault zufolge unterschiedliche Formen der Moral differenzieren, wobei in der christlichen »der Akzent vornehmlich auf dem Code liegt: seiner Systematizität, seinem Reichtum, seiner Fähigkeit, sich an alle möglichen Fälle anzupassen und alle Verhaltensbereiche abzudecken; in solchen Moralien ist das Wichtige auf Seiten der Autoritätsinstanzen zu suchen, die diesem Code Geltung verschaffen, seine Erlernung und Beachtung durchsetzen, die Übertretungen sanktionieren«²⁵⁷. Die Subjektivierung nimmt hier eine juristische Form an, indem sie auf eine Reihe von Gesetzen bezogen ist, deren Verfehlung bestraft wird. Eine solche, zum Code orientierte Moral ist durch Universalität gekennzeichnet; es existieren umfassende Vorschriften für die meisten Aspekte menschlichen Verhaltens, die in hierarchischen und institutionell verankerten Autoritätsverhältnissen überwacht, sanktioniert und durchgesetzt werden. Aufgrund der Gesetzesform sind diese Subjektivierungsverhältnisse untrennbar mit Zwang verbunden.

Ein weiterer zentraler Unterschied – und in dieser Hinsicht ist der Titel der Vorlesung *Hermeneutik des Selbst* äußerst irreführend – ist die Art und Weise, wie die Individuen über sich selbst reflektieren. Die griechischen Selbstpraktiken zielen darauf, sich selbst zu einem Subjekt zu transformieren, das der Wahrheit fähig ist, und sie definieren diese Transformation als immerwährende Aufgabe. Dabei geht es jedoch nicht darum, in sich selbst, in einem wie auch immer gedachten Inneren, eine Wahrheit zu suchen oder gefährliche Begierden zu dechiffrieren. So formuliert Foucault deutlich: »Wir sind noch sehr weit von einer Hermeneutik des Subjekts entfernt.«²⁵⁸ Im Christentum dagegen ändert sich die Einstellung gegenüber der Wahrheit und der Notwendigkeit einer Selbstentzifferung. Die Gedanken, das geheimste Innere, sollen auf der Suche nach Unreinheiten durchforscht werden. Ein Beispiel bildet die bereits angeführte Vorstellungsprüfung, die Cassian entwickelt und die auf stoische Vorläufer zurückzuführen ist. Foucault hebt hervor, dass in der stoischen Variante Marc Aurels bei der Bewertung der Gedanken andere Kriterien angelegt werden. Hier bezieht sich die Bewertung auf den Gegenstand, der in der Vorstellung erscheint.²⁵⁹ In der christlich ge-

256 Foucault 1986a: 31.

257 Foucault 1986a: 41.

258 D&E 323: 434. Vgl. auch Foucault 2004c: 609.

259 Vgl. Foucault 2004c: 370f.

wendeten Vorstellungsprüfung dagegen – so die Darstellung Foucaults – ist die Bewertung abhängig vom Reinheitsgrad des Gedankens selbst, der sich danach bestimmt, ob der Gedanke von Gott kommt oder nicht. Indem unreine Gedanken durch ihre Herkunft gekennzeichnet werden, wendet sich die christliche Vorstellungsprüfung von der äußeren Welt als Maßstab ab und etabliert eine Selbstexegese, die um die Dechiffrierung eines Innen kreist.²⁶⁰ »[D]ie christliche Hermeneutik des Selbst mit ihrer Entzifferung innerer Prozesse [...] unterstellt, dass da etwas in uns verborgen ist und dass wir in Selbsttäuschung befangen sind, die das Geheimnis schützt.«²⁶¹ Das Selbst erscheint nun nicht mehr als etwas, was zu konstruieren ist, sondern als etwas, dem man in einem Gehorsamsverhältnis entsagen muss.²⁶² Foucault führt den Gehorsam in klösterlichen Hierarchien und das im christlichen Pastorat institutionalisierte Fürsorge- und Überwachungsverhältnis als Beispiele an. Nach den jahrhundertelangen Transformationsprozessen im Bereich der Selbsttechniken steht schließlich im Zentrum des christlichen Denkens »nicht mehr die Lust mit der Ästhetik ihres Gebrauchs, sondern das Begehren und seine reinigende Hermeneutik«²⁶³. Der Grundsatz »Achte auf Dich selbst« und die darauf gründende Sorge um sich hat sich endgültig der Maxime »Erkenne Dich selbst« untergeordnet.

Foucault arbeitet in seiner hier äußerst gerafft zusammengefassten Transformationsgeschichte der Technologien des Selbst heraus, wie die Selbstverhältnisse in den untersuchten Epochen differieren und wie Ensembles von Praktiken im historischen Verlauf ihre Rolle und Bedeutung verändert haben. Dabei interessiert er sich besonders für die Herausbildung einer zum Kodex orientierten Moral, die er im frühen Christentum erreicht sieht. Dort steht die Figur des Gesetzes im Zentrum der Reflexion und Konstitution des Subjekts. Die Normierung und Kodifizierung von Verhaltensweisen wird als eine historische Entwicklung dargestellt, die andere, nicht verrechtlichte Formen der Moral verdrängt hat.

Nach diesem Überblick über Foucaults historische Analyse der Entwicklung der Selbstkultur wird nun die praxeologische Relevanz des Spätwerks unter verschiedenen Aspekten diskutiert. Zunächst wird Foucaults methodisches Vorgehen im Detail beleuchtet und dabei insbesondere aufgezeigt, inwiefern sein Ansatz praxeologisch geprägt ist. Danach wird herausgearbeitet, wie Foucault die verhaltensstabilisierende Ausrüstung des Selbst durch asketische Übungen untersucht hat.

260 Vgl. Foucault 2004c: 370f.

261 D&E 363: 996.

262 Vgl. D&E 363: 998.

263 Foucault 1986a: 319.

3.3.2.3 Die praxeologische Methodologie der Analyse

Foucault entwirft und bezeichnet die Studien der griechischen Selbstkultur und allgemein des Zusammenhangs von Subjektivität und Wahrheit explizit als praxeologisch. Er formuliert in einem Text, der ursprünglich einen Rückblick auf seine bisherigen Arbeiten und die Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* bilden sollte, das methodische Prinzip, man solle »sich an die ›Praktiken‹ halten und die Untersuchung von dem her in Angriff nehmen, was ›man machte‹.«²⁶⁴ Praktiken bilden demnach den Kern von Foucaults Analysen und die kleinste Einheit seiner Betrachtungen.²⁶⁵ Mit dieser Fokussierung ist jedoch nicht einfach eine Analyse von Handlungen gemeint, sondern auch ein spezifisches Verständnis von Praxis verbunden, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Foucault definiert Praktiken als

»die Gesamtheit der mehr oder weniger geregelten, mehr oder weniger reflektierten, mehr oder weniger zielgerichteten Tätigkeitsweisen, durch die hindurch sich sowohl das abzeichnete, was für diejenigen als wirklich konstituiert wurde, die es zu denken und zu verwalten trachteten, als auch die Art und Weise, wie diejenigen sich als Subjekte konstituierten, die das Wirkliche zu erkennen, zu analysieren und gegebenenfalls abzuändern imstande sind.«²⁶⁶

Diese Definition ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen verdeutlicht Foucault, dass Praktiken unterschiedliche Grade an Regelmäßigkeit, reflexiver Bewusstheit und strategischer Ausrichtung besitzen können. Zum anderen erscheinen Praktiken hier als zentrale Folie, auf der sowohl das Verständnis von Welt als auch die eigene subjektive Identität gebildet werden. Sie sind damit zugleich eine »Handlungs- und Denkweise« und eröffnen »eine Verstehbarkeit der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt«²⁶⁷. Die praxeologische Analyse bedient sich also mit dem Begriff der »Praktiken« eines flachen theoretischen Vokabulars, das zur Erfassung dieses Prozesses geeignet ist, da Denken und Handeln als miteinander verschränkt gedacht werden. Foucault wendet sich mit dem Praxisbegriff daher auch explizit gegen eine Perspektive, die Subjektkonstitution ausschließlich »in einem symbolischen System«²⁶⁸ verortet, also allein die diskursive Ebene beleuchtet.

264 D&E 345: 781.

265 Vgl. auch D&E 344: 773, D&E 353: 854 f., D&E 356: 888 und D&E 357: 906.

266 D&E 345: 781. Vgl. Foucault 2004c: 229.

267 D&E 345: 781.

268 D&E 344: 773.

Zentrales Interesse der praxeologischen Herangehensweise ist, die Konstitution von Subjektivität zu verfolgen. Das Subjekt bildet sich in spezifischen Praktiken heraus, die historisch analysierbar sind.²⁶⁹ In diesem Verständnis des Subjekts als Produkt der zeitlich andauernden, performativen Wiederholung von Praktiken drückt sich die praxeologische Dimension des Foucault'schen Spätwerks aus.²⁷⁰ Ganz im Gegenteil zu den Behauptungen einiger Kommentatoren ist Foucault weit davon entfernt, seinen Standpunkt »dass es kein souveränes, stiftendes Subjekt, keine Universalform Subjekt gibt, die man überall wieder finden könnte«²⁷¹ aufzugeben. Vielmehr formuliert er nun, klarer als je zuvor, in einem seiner letzten Interviews, er gehe davon aus, »dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.«²⁷² Auf diese Weise verbindet die praxeologische Perspektive erstmals den Fokus auf unterdrückende Subjektivierung mit der Anerkennung von Praktiken der Selbstkonstitution, die von einer größeren Autonomie gekennzeichnet sind. Sie bezieht unterschiedliche Subjektivierungsformen ein, die sich durch differente Grade an Freiheit auszeichnen. Gleichzeitig verweist sie darauf, dass diese Praktiken in ein Netz anderer Praktiken eingebunden sind, dass sie den Subjekten nicht in beliebiger Weise verfügbar sind, sondern stets vor dem Hintergrund eines Ensembles kulturell vorhandener und in der Gesellschaft zirkulierender Regeln, Formen und Schemata ausgeführt werden. Paul Veyne hat als zentrales Charakteristikum der Arbeiten Foucaults deren Ziel und Methode bezeichnet »Praktiken zu erklären, indem man nicht von einer einzigen Antriebskraft ausgeht, sondern von allen angrenzenden Praktiken, in denen sie verankert sind.«²⁷³ Die praxeologische Analyse arbeitet die relationalen Bezüge innerhalb eines Netzes von Praktiken heraus.

Foucault wählt diese explizit praxeologische Herangehensweise vor dem Hintergrund seines genealogischen Interesses an historischen Transformationsprozessen. Eine Analyse, die von Praktiken ausgeht, berücksichtigt, dass diese stets in dynamische Machtverhältnisse einge-

269 Vgl. D&E 344: 773 und D&E 356: 888.

270 Vgl. Saar 2003b: 281.

271 D&E 357: 906.

272 D&E 357: 906. Vgl. auch D&E 344: 773.

273 Veyne 1992: 76. Vgl. Maset 2002: 101–103. Analog dazu hat auch Roger Chartier Geschichte als eine »Kulturgeschichte des Sozialen« verstanden, deren analytische Einheit Praktiken in ihren Assoziationen mit anderen Praktiken und Institutionen bilden, vgl. Chartier 1994: 332 ff.

bunden sind und folglich transformiert werden können. Ganz im Sinne der genealogischen Grundsätze des Anti-Essentialismus, der Heterogenität und der Kontextualität beachtet die von Foucault unternommene Analyse »die Unsicherheit, die Nicht-Notwendigkeit und die Beweglichkeit der Dinge. Das alles ist ganz und gar an eine Praxis und an Strategien gebunden, die selbst beweglich sind und sich verwandeln.«²⁷⁴ Damit geht Foucault von einer fundamentalen Instabilität der Praxis aus, ohne konkrete Mechanismen der Stabilisierung des Sozialen aus dem Blick zu verlieren. Die historische Transformation von Praktiken wird von Foucault als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung«²⁷⁵ konzipiert und entsprechend als eine Doppelfigur von Stabilität und Instabilität begriffen. Neben der historischen Veränderung von Praktiken und Selbstverhältnissen werden lokale Verstetigungen von Praxis beachtet, sodass die Analyse die graduellen Differenzen von Praktiken im Detail zu beschreiben hat, statt allgemein auf die Statik oder Dynamik des Sozialen zu verweisen. In der Tat stellen, wie bereits gezeigt worden ist, auch die Studien der Zusammenhänge von Subjektivität und Wahrheit, mit ihren detaillierten – und bisweilen reichlich spröden – Beschreibungen von Praktiken aus unterschiedlichen Zeitabschnitten und von verschiedenen philosophischen Schulen eine historische Bestandsaufnahme dar, die stets graduelle Unterschiede und Transformationsprozesse berücksichtigt.

Ein Hinweis auf die praxeologische Ausrichtung von Foucaults Spätwerk findet sich auch in der analytischen Nähe der Studien der Technologien des Selbst zur Ethnologie, auf die Foucault selbst aufmerksam macht und die darin begründet liegt, dass verschiedene asketische Übungen verglichen sowie ihre Entwicklung und Verbreitung in der Kultur verfolgt werden.²⁷⁶ Auffällig ist zudem die häufige Verwendung des Begriffes »Spiel«, der im Spätwerk vor allem in dem Kompositum »Wahrheitsspiel« auftaucht. Der Spielbegriff lässt sich als praxeologische Kategorie begreifen, die durchaus an die Arbeiten des späten Wittgenstein anschlussfähig ist, etwa in folgender Bemerkung: »Wenn ich von ›Spiel‹ spreche, dann spreche ich von einer Gesamtheit von Regeln zur Herstellung der Wahrheit [...], einer Gesamtheit von Verfahren, die zu einem bestimmten Resultat führen, das nach Maßgabe seiner Prinzipien und Verfahrensregeln als gültig oder ungültig, als erfolgreich oder erfolglos betrachtet werden kann.«²⁷⁷ Foucault verbindet hier den Spiel- und den Regelbegriff, die beiden zentralen Konzepte Ludwig Wittgensteins, und verweist genau wie dieser auf die spezifische

274 D&E 353: 855. Vgl. auch Foucault 1992: 38–40.

275 Foucault 1992: 39.

276 Vgl. Foucault 2004c: 507.

277 D&E 356: 897. Vgl. auch D&E 345: 777.

Bedeutung des Kontexts (hier als »Gesamtheit« bezeichnet) sowie auf die Kriterien, die der Beurteilung des Gelingens oder Misslingens von Praktiken zugrunde liegen. Diese Wahrheitsspiele bieten Foucault zufolge stets der Möglichkeit Raum, einzelne Regeln oder sogar die Funktionsweise des gesamten Spiels umzugestalten.²⁷⁸

Ein weiteres, wesentliches Charakteristikum der praxeologischen Verfahrensweise Foucaults ist dabei, dass sie nicht nur der analytischen Kategorie des Subjekts vorgängig ist, sondern darüber hinaus auch den analytischen Konzepten des Gesetzes und der Norm. Mit dem Fokus auf die Selbstpraktiken setzt Foucault in seinen Studien explizit *unterhalb* des Codes/Kodexes, also unterhalb der Gesetzesform an.²⁷⁹ Er geht davon aus, dass – insbesondere in Bezug auf die Sexualität, jedoch auch allgemein in Bezug auf die Technologien des Selbst – die Figuren des Gesetzes und der Norm als historische Kontingenzen begriffen werden müssen:

Das »Gesetz [ist], als Episode und Übergangsform, selbst Teil einer viel umfassenderen Geschichte [...], nämlich der Geschichte der Techniken und Technologien im Rahmen der auf das eigene Selbst gerichteten Praktiken. Diese Techniken und Technologien bestehen unabhängig von der Gesetzesform und sind dieser gegenüber vorrangig. Das Gesetz ist im Grunde nur einer der möglichen Aspekte der Technologie des Subjekts in bezug auf sich selbst.«²⁸⁰

Der Grad der Verrechtlichung, der normative Charakter der christlichen Moral kann als historische Kontingenz ausgewiesen werden, wenn die Analyse nicht das Gesetz oder die Norm zum Ausgangspunkt wählt, sondern die konkreten Formen und Kontexte der historisch zirkulierenden Praktikenkomplexe. Die Technologien des Selbst müssen daher als Praktiken identifiziert werden, die von der Gesetzesform unabhängig sind.²⁸¹ Eine theoretische Perspektive, welche die griechische Selbstpraxis unter die Kategorie des Gesetzes stellen würde, wäre dem Fehler erlegen, eine unserem heutigen Verständnis entsprechende Sichtweise auf die Vergangenheit zu übertragen.²⁸² Die Genealogie Foucault'scher Prägung schützt sich vor einer solchen Projektion, indem sie unterhalb der Gesetzesesebene ansetzt und konkrete Praktiken zum Ausgangspunkt ihrer Analyse wählt.²⁸³ Wie in der genealogischen Beschreibung der

278 Vgl. D&E 356: 897.

279 Vgl. Foucault 1986a: 44, 17 und 21 sowie Foucault 2004c: 148 f.

280 Foucault 2004c: 149.

281 Vgl. Foucault 2004c: 389–391.

282 Vgl. Foucault 2004c: 391.

283 Dabei bleibt allerdings die kritische Frage offen, ob nicht auch die praxeologische Perspektive, etwa in Bezug auf ihre Kriterien für gelungene

Disziplinartechnologien fokussiert Foucault dabei auch in Bezug auf die antiken Technologien des Selbst körperlich ausgeführte Übungen.

3.3.2.4 Technologien des Selbst als stabilisierende Übungen

Im Folgenden wird nun genauer auf Foucaults detaillierte Beschreibung der antiken Kultur des Selbst eingegangen.²⁸⁴ Dabei wird insbesondere der praxeologische Standpunkt Foucaults verdeutlicht und seine Beschreibung der asketischen Übungen diskutiert. Was ist unter »Selbstsorge« zu verstehen, und welche Praktiken umfasst sie? Der griechische Begriff für Selbstsorge, *epimeleisthai*, verweist etymologisch auf ein Training, eine Ausbildung, auf Übungen. Weit mehr als nur eine geistige Haltung, handelt es sich bei der Selbstsorge »vielmehr [um, HS] eine Form der Tätigkeit, eine wachsame, ausdauernde, sorgfältige, geregelt ausgeführte Tätigkeit.«²⁸⁵ Die Sorge um sich beinhaltet verschiedene Aspekte – »eine Seinsweise, eine Lebenshaltung, Denkformen und Praktiken«²⁸⁶ – basiert jedoch stets auf einer Reihe von Handlungen, die auf die Transformation des Selbst gerichtet sind und die in vielfacher Hinsicht der eigenen Veränderung und Verwandlung dienen.²⁸⁷ Diese Verwandlung besitzt, wie oben bereits erwähnt, einerseits eine negative Dimension der Abkehr von alten, eingefahrenen Verhaltensweisen, andererseits ist sie fundamental darauf ausgerichtet, das Individuum mit neuen Verhaltensweisen auszustatten. Foucault differenziert verschiedene Formen oder Bereiche der Askese²⁸⁸, die jedoch, insbesondere im »Goldenen Zeitalter«, alle der *paraskue* untergeordnet sind, einer zentralen Kategorie der Ästhetik der Existenz.

Das Motiv der *paraskue* ist die Selbststrettung, ihr Ziel ein Zustand der Gefasstheit und Gleichmut, ihre Form eine tätige Aneignung von Rüstzeug. Diese soll es ermöglichen, »allen Bewegungen und Anforderungen, die von der äußeren Welt an einen herangetragen werden, zu widerstehen«²⁸⁹, wofür eine Wachheit und Bereitschaft vonnöten ist,

oder nicht gelungene Praktiken, der »retrospektiven Projektion« (Foucault 2004c: 391) anheimfallen kann.

284 Es wird hier darauf verzichtet, innerhalb der von Foucault als »Goldenem Zeitalter« bezeichneten Hochphase der Sorge um sich die dargestellten Praktiken jeweils der entsprechenden philosophischen Bewegung zuzuordnen, da dies für die hier verfolgte Frage nicht relevant erscheint. Von Bedeutung ist jedoch die Tatsache, dass verschiedene, teilweise konkurrierende philosophische Schulen existierten.

285 Foucault 2004c: 114.

286 Foucault 2004c: 27.

287 Vgl. Foucault 2004c: 26f.

288 Zum Bedeutungskomplex der Askese s. u. ausführlich Kap. 3.3.2.5.

289 Foucault 2004c: 301.

die Heil und Rettung verspricht. Diese Rettung wird in der griechischen und römischen Antike als die Chance verstanden, sich einer Fremdherrschaft zu entziehen und seine Freiheit und Unabhängigkeit auf das eigene Selbst zu gründen, auf einen Zustand, der unberührt von äußeren Einflüssen den Genuss am eigenen Selbst ermöglichen soll. Gelassenheit verspricht »Glück« und »Seelenruhe«. ²⁹⁰ Um diesen Zustand zu erreichen, muss das Selbst geschützt und gegenüber äußeren Einflüssen, die schädlich für die eigene Seele sein könnten, immunisiert werden. Dieser Schutz der Seele kann nur durch eine entsprechende Ausrüstung gewährleistet werden. ²⁹¹

Die Ausrüstung des Selbst erfolgt angesichts einer offenen Zukunft und zeichnet sich durch ein spezifisches Denken der Potentialität aus: Es ist nicht bekannt, ob und wann die Situationen eintreten, auf die sie vorbereiten soll. ²⁹² Die trainierende Anpassung an einen nicht vollständig erfassbaren Horizont von Möglichkeiten geschieht unter Bezug auf Gesichtspunkte, die wir aus heutiger Perspektive als »pragmatisch« bezeichnen würden. Der von den Griechen gezogene Vergleich mit einem Athleten ist in dieser Beziehung höchst aufschlussreich. Der Ringer, der sich auf mögliche Kampfkonstellationen vorbereitet, übt nicht alle denkbaren Bewegungen ein, sondern begnügt sich mit einer allgemeinen Auswahl von Bewegungen, die sich besonders effizient an die jeweils gegebenen Umstände und den konkreten Augenblick anpassen lassen. Sie müssen in der Kampfsituation mühelos verfügbar sein. ²⁹³ Im Rahmen der Meisterung dieser Kunst geht es, wie Foucault betont, weder darum sich selbst, noch andere zu übertreffen. Die Verbesserung ist insofern unabhängig von einem äußeren Leistungsideal. ²⁹⁴ Das Bild des sportlichen Trainings des Ringers beschreibt treffend die asketische Vorbereitung auf offene Ereignisse mittels der Aneignung von Prinzipien, die »einem in jeder Lage gewissermaßen spontan sagen, wie man sich zu verhalten hat.« ²⁹⁵ Das Ziel der *paraskene* besteht demnach darin, das Individuum mit Handlungsschemata zu versehen, die in offenen Situationen angemessenes Verhalten hervorbringen.

Die unterschiedlichen philosophischen Schulen im »Goldenen Zeitalter« teilen die Auffassung, dass jegliches Wissen in einem konstruktiven Verhältnis auf die Lebenskunst bezogen sein soll. ²⁹⁶ Daher ist die Aneignung von Wissen stets auf die Veränderung des Subjekts gerichtet, wobei

290 Vgl. Foucault 2004c: 234.

291 Vgl. Foucault 2004c: 270.

292 Vgl. Foucault 2004c: 394.

293 Vgl. Foucault 2004c: 290.

294 Vgl. Foucault 2004c: 394.

295 D&E 356: 881.

296 Vgl. Foucault 2004c: 322 f.

die Wissensformen und Körperbezüge erheblich divergieren. Während rein gedankliche, auf die Erkenntnis bezogene Meditationsübungen existieren,²⁹⁷ bilden diejenigen auf das Selbst zielenden Übungen, in denen durch Training im Rahmen der *askesis* praktisches Wissen körperlich angeeignet wird, eine wesentlich vielfältigere und bedeutsamere Form der Sorge um sich.²⁹⁸ Diese asketischen Übungen zur Ausrüstung des Selbst werden von Foucault im Detail untersucht.

3.3.2.5 Asketische Übungen als körperliche Wiederholungen

Foucault analysiert im Rahmen seiner Geschichte der Technologien des Selbst eine Reihe vielgestaltiger asketischer Übungen, die unterschiedliche Formen der *paraskēue* bilden. Dabei geht es, wie am Beispiel des Athleten bereits ausgeführt, stets um eine Ausrüstung mit Handlungsschemata angesichts einer offenen Zukunft, um eine Vorbereitung auf möglicherweise eintretende Situationen. Die asketischen Übungen der Griechen sind in das alltägliche Leben integriert und handlungsbezogen.²⁹⁹ Die Askese umfasst einen Komplex aus verschiedenen Praktiken des Zuhörens, Lesens und Schreibens sowie aus konkreten Übungen und ist damit wesentlich weiter gefasst als es unser heutiges Verständnis von »Askese« als Verzicht impliziert. Der Begriff bezeichnet in der Antike vielmehr eine Gesamtheit heterogener Praktiken zur Ausrüstung des Selbst.³⁰⁰ Eine besondere Rolle nimmt dabei die schriftliche Praxis ein, die etwa das Führen von Tagebüchern und das Briefschreiben als Modi der Selbstreflexion oder das Sammeln von Notizen, sogenannter *hypomnemata*, einschließt.³⁰¹ Eine Form der Verbindung dieser Aspekte bildet die Wiederholung von Verhaltensgrundsätzen, die als *logoi* bezeichnet werden. Dabei handelt es sich um eine persönlich angelegte Sammlung von Sätzen, die regelmäßig durchgegangen werden. Es sind Aussagen, die man tatsächlich gelesen oder gehört hat, etwa von einem Lehrer, dem man seine philosophische Ausbildung anvertraut. Die asketische Übung besteht zum einen in der materiellen Aufzeichnung und Sammlung der Sätze in einem Heft und zum anderen in ihrer täglichen Wiederholung.³⁰² Die körperliche Aneignung der *logoi* in der Wiederholung zielt auf die Ausbildung von Handlungsschemata. Die gesammelten Verhaltensgrundsätze sagen dem griechischen Den-

297 Foucault zufolge werden diese geistigen Übungen unter dem Begriff »*mathesis*« zusammengefasst, vgl. Foucault 2004c: 360–383.

298 Vgl. Foucault 2004c: 387–389.

299 Vgl. Foucault 2004c: 394 und Gros 2004: 656.

300 Vgl. Foucault 2004c: 401.

301 Vgl. D&E 329, D&E 344: 767 ff. und Foucault 2004c: 437–441.

302 Vgl. Foucault 2004c: 396 f.

ken zufolge gleichzeitig eine Form von Wahrheit und bestimmen auch das, was konkret zu tun ist.³⁰³ Foucault betont in diesem Zusammenhang die Gleichsetzung von Wahrheit und Handlungsanweisung im antiken griechischen Denken. Praxeologisch gesehen liegt eine enge Verbindung von Wissens-, Denk- und Handlungsformen vor: »[D]ie *paraskeue* ist das Element, das die Transformation des *logos* in *ethos* bewirkt.«³⁰⁴

Anders als die christliche Entzifferung einer schon immer im Inneren des Subjekts befindlichen Wahrheit im Rahmen einer Hermeneutik des Subjekts, zielt die asketische Aneignung von *logoi* darauf, »das Subjekt mit einer Wahrheit auszurüsten, die es nicht bereits kannte und die nicht bereits in ihm vorhanden war. Es geht darum, aus der gelernten, dem Gedächtnis einverleibten und schrittweise in Anwendung gebrachten Wahrheit ein Quasi-Subjekt zu machen, das souverän in uns herrscht.«³⁰⁵ In der körperlichen Aneignung der *logoi* durch Memorierung wird Subjektivierung als eine Transformation des Selbst begriffen, in der sich Wahrheit und ethische Handlungsanweisung miteinander verschränken.

Die Konstitution von Subjektivität durch die wiederholte Ausführung körperlicher Übungen im Rahmen einer Ästhetik der Existenz ist fundamental auf die Ausbildung einer bestimmten Haltung zur Welt und zum Schicksal gerichtet. So zielen die verschiedenen Übungen darauf, die Haltung, die wir den Dingen gegenüber einnehmen, zu gestalten.³⁰⁶ Die als *meletan* und *gymnazein* bezeichneten Formen umfassen zwei Aspekte der Askese: die Denkübung und die Tatübung. Letztere gleicht einem Training, das wesentlich auf reale Situationen bezogen ist. Man begibt sich dabei wiederholt in Situationen der Entbehrung und Entsagung. Im Ertragen von Hunger, Durst und Kälte, indem man sich realer oder simulierter Armut aussetzt, soll dem Leben eine Form gegeben werden, die durch Tapferkeit und Besonnenheit gekennzeichnet ist. Die asketische Einübung einer distanzierten Haltung gegenüber körperlichen Leides soll auf mögliche Schicksalsschläge vorbereiten und zielt auf die Ausbildung einer inneren Haltung der Beherrschung sowie einer Widerstandskraft gegenüber äußeren Einflüssen – der bekannten »stoischen« Haltung.³⁰⁷ Auch in der Denkarbeit, die nicht mit der Meditation gleichzusetzen ist, aber durchaus Ähnlichkeiten aufweist, geht es vor allem um die gedankliche Vorbereitung auf Situationen des Leids

303 Vgl. Foucault 2004c: 397.

304 Foucault 2004c: 401.

305 D&E 323: 434.

306 Z.B. in der Spaziergangsübung bei Epiktet oder in der Übung zur Bewertung von Gegenständen bei Marc Aurel, vgl. Foucault 2004c: 368.

307 Vgl. Foucault 2004c: 517–554.

und der Entbehrung.³⁰⁸ Beide Aspekte der Askese, *meletan* und *gymnazein*, haben das Ziel, das Selbst durch wiederholte Praktiken mit einem stabilen Fundament von körperlichen Handlungsschemata angesichts einer offenen Zukunft auszustatten.

Die asketischen Übungen sind in zweifacher Hinsicht sozial: Erstens sind sie nur vor dem Hintergrund zirkulierender kultureller Formen möglich. Ihre gesellschaftliche Dimension liegt darin, dass das Subjekt sich stets auf ein Repertoire von Praktiken beziehen muss, die historisch bereits vor ihm existieren, auf eine »gewisse[] Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.«³⁰⁹ Diese Praktiken werden kollektiv von einer Gesellschaft oder einer Gruppe geteilt. Zweitens ist die Askese stets auf andere Personen bezogen und in dieser Hinsicht, wie Gros bemerkt, »eine echte soziale Praxis«³¹⁰. Der Andere ist in der Askese als Existenzenker, Briefpartner, philosophischer Lehrer, Berater, Freund oder Verwandter präsent. Die asketischen Übungen sind damit auch durch unterschiedliche Formen und Wege der Vermittlung gekennzeichnet. Foucault analysiert beispielsweise einen Brief Marc Aurels an Fronto, in dem jener über seinen Tagesablauf in Bezug auf alle relevanten Aspekte der Diätetik (Körper, Krankheit, Essen), Ökonomie (familiäre und religiöse Pflichten) und Erotik berichtet.³¹¹ Hierbei handelt es sich, wie Foucault feststellt, zwar um eine Form, über seinen Tag Rechenschaft abzulegen, doch geschieht dies unabhängig von hierarchischen Verhältnissen, juristischen Sanktionen oder institutionalisierten Qualifikationen: Die Gewissensprüfung hat die Form einer Selbstprüfung und Selbstverpflichtung, die man für sich durchführt, dies aber im Verhältnis zu einem Freund, den man (unabhängig von dessen Qualifikation als Philosoph) zum Gesprächspartner wählt.³¹² Die Gestaltung des Selbst geschieht im Gespräch, im Austausch mit einem Anderen, mit dem man sich berät. Sei es ein philosophischer Lehrer oder ein Freund, der das eigene Leben begleitet, immer vollzieht sich die Vermittlung der asketischen Übungen als eine »Kette lebendiger Beispiele«³¹³, als eine persönliche Weitergabe von Wissen.³¹⁴

308 Vgl. Foucault 2004c: 555–590.

309 D&E 357: 906. Vgl. auch D&E 344: 773.

310 Gros 2004: 655.

311 Vgl. Foucault 2004c: 204–209.

312 Vgl. Foucault 2004c: 210.

313 Foucault 2004c: 496.

314 Auf die Konsequenzen dieser Form der Vermittlung für das griechische Verständnis von Wahrheit, das Foucault unter dem Begriff der *parrhesia*, d.h. des Wahrsprechens beleuchtet, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Es bildet jedoch ein zentrales Interesse von Foucaults späten Studien und ist insbesondere für seinen Kritikbegriff rele-

Ein weiteres Charakteristikum der asketischen Übungen ist ihre Offenheit gegenüber der Möglichkeit des Scheiterns. Dies klingt zunächst überraschend, wurde doch gerade als Ziel der Übungen genannt, das Subjekt mit verhaltensstabilisierenden Handlungsschemata auszustatten. Der mögliche Kontrollverlust bildet dabei jedoch stets den Hintergrund des Handelns. Als Beispiel führt Foucault einen Vertrag an, den man mit sich selbst schließt, um den eigenen Zorn zu mäßigen: »Ich versuche, mehrere Tage lang und sogar einen ganzen Monat nicht in Zorn zu geraten. Offenbar stellte ein zornfreier Monat in der stoischen Askese das Maximum dar.«³¹⁵ Die Übungen, die immer eine Form der Selbstprüfung enthalten, werden stets im Bewusstsein der Instabilität des eigenen Verhaltens, der Möglichkeit des Scheiterns ausgeführt. Das Scheitern wird dabei nicht als fundamentales Versagen bewertet, sondern lediglich als ein gegebenes Element des Lebens, dem die Askese entgegengesetzt wird.

Im Rahmen der *paraskewe*, der auf einen Zustand der Gefasstheit gerichteten tätigen Ausrüstung des Selbst, wiederholt das Subjekt asketische Übungen und bildet auf diese Weise körperliche Handlungsschemata aus. Im Zentrum von Foucaults historischen Studien der Technologien des Selbst steht mit den asketischen Übungen daher eine spezifische Form der Aneignung und Ausbildung impliziten Wissens. Auf die zentrale Bedeutung der körperlichen Aneignung von Wissen in Foucaults Spätwerk ist in der Literatur bei der Diskussion von dessen praxeologischer Relevanz bereits hingewiesen worden.³¹⁶ Foucaults Verweis auf die körperliche Aneignung von Wissen in asketischen Übungen bildet neben den bereits diskutierten Aspekten ein zentrales Element seiner praxeologischen Perspektive. In der vorangegangenen Darstellung wurde außerdem bereits auf die spezifische Form und den Kontext dieser körperlichen Aneignung eingegangen. Im nächsten Schritt ist nun zu fragen, wie sich die asketischen Übungen im Vergleich mit christlichen Praktiken sowie mit den disziplinierenden Übungen, die Foucault in *Überwachen und Strafen* untersucht hatte, kennzeichnen lassen.

3.3.2.6 Zwei Formen von Übungen

Vor dem Hintergrund der entwickelten Charakteristika asketischer Übungen wird nun deutlich, inwiefern sie im Vergleich mit dem Christentum eine relativ größere Autonomie der Selbstgestaltung erlauben und mehr Freiraum bieten. Foucaults These lautet, dass in der Ästhetik

vant. Vgl. Foucault 2004c: 492–499, Foucault 1996 sowie McGushin 2007 und Gehring/Gelhard 2012.

³¹⁵ Foucault 2004c: 524.

³¹⁶ Vgl. Reckwitz 2000: 293–308 und 358.

der Existenz weniger rigide Vorschriften herrschen, die Wahlmöglichkeiten freier und die Formen der Übungen weniger streng vorgeschrieben sind. Die Ausführung der asketischen Übungen in der Antike ist allerdings nicht völlig frei und beliebig. Auch hier bezieht sich das Subjekt auf Stile, Konventionen, überlieferte und vermittelte Verfahrensweisen. Die frühen Rezeptionsansätze, die Foucaults Spätwerk den Standpunkt einer vollkommen freien ästhetischen Selbstgestaltung unterstellten,³¹⁷ gehen insofern fehl, da die Selbstverhältnisse stets auf die innerhalb einer Kultur zirkulierenden Praktiken bezogen und von diesen abhängig sind. Doch ist, bei aller stoischen Strenge der asketischen Übungen, die *soziale Form* ihrer Ausführung freier, da sie nicht in ein rechtliches und sanktionierendes Bezugssystem integriert sind, sondern in ihrer Ausführung ein Freiraum zur Gestaltung besteht. Foucault wählt entsprechend den Begriff »Lebenskunst«, weil die Praxis der Selbstgestaltung zwar Regeln und Vorgaben unterliegt, dabei aber dem Subjekt mehr Möglichkeiten der Wahl, der situativen Anpassung der Regeln und der Improvisation zur Verfügung stehen, wie Foucault prägnant zusammenfasst:

»Einerseits befindet man sich in der Ordnung vorgeschriebener Praktiken, die ihre Regeln haben und ein eigenes Spiel bilden: hier gibt es reale technische Vorgaben und Zwänge. Doch zugleich [...] befinden wir uns in einem Freiraum, in dem jeder ein wenig nach Maßgabe persönlicher Bedürfnisse und Notwendigkeiten und in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation improvisieren kann.«³¹⁸

Aufgrund dieser Freiräume bezeichnet Foucault die asketischen Übungen als eine »Ästhetik der Existenz«, die sich auf die Gestaltung eines schönen und guten Lebens richtet. Er definiert dabei in Anlehnung an Burckhardts Begriff des Ästhetischen, auf den er sich explizit bezieht, Kunst nicht ausgehend von einem Produkt, sondern versteht sie als eine Tätigkeit und überträgt damit einen poetischen Kunstbegriff auf die Form der griechischen Lebensführung.³¹⁹ Worin liegen nun die Freiräume der griechischen »Sorge um sich«?

Die Selbstgestaltung als Lebenskunst hat die Freiheit der Wahl der zur Transformation des eigenen Selbst eingesetzten Techniken zur Voraussetzung.³²⁰ Im »Goldenen Zeitalter« der Sorge um sich existieren zunächst eine Reihe konkurrierender philosophischer Schulen und daher eine Vielzahl an Angeboten von Techniken zur Transformation des eigenen Selbst. Freiräume entstehen also erstens, weil angesichts eines

317 Vgl. dazu kritisch Lemke 1997.

318 Foucault 2004c: 518.

319 Vgl. D&E 326: 496 sowie Menke 2003b: 298.

320 Vgl. Foucault 2004c: 515.

heterogenen Repertoires gesellschaftlich zur Verfügung stehender Praktiken Wahlfreiheit herrscht. Zweitens ist die Ausführung der einzelnen Übungen weniger streng festgelegt als etwa im Christentum, wo ein lückenloses Regelwerk existiert, eine Ausweitung und Sammlung von klar definierten Vorschriften, die in Nachschlagewerken katalogisiert und sorgfältig klassifiziert worden sind.³²¹ Daher gestattet die Sorge um sich auch was die Durchführung der einzelnen Übungen betrifft größere Gestaltungsspielräume, da die Form der Übungen in der Antike weniger verrechtlicht ist. Die Ästhetik der Existenz zeichnet sich drittens im Vergleich zum christlichen Kodex durch fehlende hierarchische Autoritätsverhältnisse aus. Auch wenn aus heutiger Perspektive das Verhältnis zwischen philosophischem Lehrer und Schüler durchaus asymmetrisch wirkt, bewertet Foucault es im historischen Kontext als eine freundschaftliche Beziehung. Dabei bestehen außerdem in der Wahl der Personen, die beratend und freundschaftlich bei der Gestaltung des eigenen Lebens und der tätigen Ausrüstung des Selbst behilflich sind, Entscheidungsmöglichkeiten, da die Vermittlung der Praktiken zur Transformation des Selbst viertens wenig institutionalisiert ist. Teilweise ist die Auswahl beratender Personen sogar unabhängig von deren philosophischer Qualifikation. Abgesehen von den konkurrierenden philosophischen Schulen existieren keine Institutionen, insbesondere nicht in der sanktionierenden Form, die sich erst im Christentum und in der Moderne herausgebildet hat. Die Vermittlung der Praktiken wird daher nicht institutionell geregelt, sondern verläuft über eine »Kette lebendiger Beispiele«³²². Freiräume werden daher zusammenfassend in der Ästhetik der Existenz auf einer Vielzahl ineinander greifender Ebenen eröffnet und prägen die soziale Form der gesellschaftlich zirkulierenden Praktiken, der verfügbaren Stile, aus denen das Subjekt die Mittel zur Gestaltung des Selbst wählen kann. In der Ästhetik der Existenz hat daher die Transformation des Selbst nicht die Form eines universalen Anspruchs, der sich den Individuen von außen auferlegt, sondern die Form einer (im gegebenen Rahmen) selbst gewählten Lebenskunst, so die These Foucaults.

In welchem Verhältnis stehen die asketischen Übungen mit den normierenden Übungen, die Foucault als Kennzeichen der Disziplinargesellschaft dargestellt hat? Da er selbst keinen direkten Vergleich zwischen den asketischen und den disziplinierenden Übungen gezogen hat, kann dieser nur über einen Umweg entwickelt werden, indem die Differenzen zwischen den asketischen und den christlichen Praktiken betrachtet werden. Die Gemeinsamkeit der asketischen und der disziplinierenden Übungen besteht zunächst darin, dass beide Formen Subjektivität als

321 Vgl. Foucault 2004c: 514.

322 Foucault 2004c: 496.

Handlungsmacht ausbilden. Übungen sind, wie Christoph Menke darlegt, sowohl Medien der Herstellung und Erweiterung eines Selbstbezugs als auch Modus der Sozialisierung.³²³ In beiden von Foucault beschriebenen Formen werden Handlungsschemata durch Wiederholung stabilisiert, wird praktisches Wissen in einer Art Training erworben. Jenseits dieser grundsätzlichen Übereinstimmung fallen jedoch besonders die Differenzen ins Auge. Die disziplinierenden Übungen stabilisieren Verhalten, indem sie Abweichungen reduzieren und es auf diese Weise an einer Norm ausrichten. Um einen normierenden Effekt zu erreichen, sind sie in hierarchische Institutionen wie Schule, Gefängnis oder Militär integriert und operieren mittels Zwang und Sanktionen. Die Ausbildung von Gewohnheit in disziplinären Zusammenhängen stellt daher eine andere Form dar als die asketische Konstitution von Gewohnheiten im Sinne einer für verschiedene Situationen offenen »Ausrüstung« mit Handlungsoptionen. In *Überwachen und Strafen* scheint Foucaults Einschätzung zufolge keinerlei kritische Distanz zu den normierenden Praktiken der Disziplin möglich, während im Spätwerk die Technologien des Selbst fundamental auf die Ausbildung einer distanzierten Haltung gegenüber äußeren Anforderungen und Notwendigkeiten gerichtet sind. In der Disziplin haben die Übungen eine rein passive Form, während sie in der Ästhetik der Existenz durch Reflexivität gekennzeichnet sind. Es scheint sich daher um zwei grundsätzlich verschiedene Formen des Körperbezugs zu handeln: um einen normierenden Zugriff auf den Körper in der Disziplin und um einen gestaltenden Selbstbezug auf den Körper in der Lebenskunst. Doch wie bereits herausgearbeitet, sind die Subjekte in der Ausführung der asketischen Übungen nicht vollkommen frei, sondern auch hier abhängig von den gesellschaftlich eingerichteten Vermittlungsweisen sowie den kulturell zirkulierenden Stilen. Der Grad ihrer Freiheit kann daher ausschließlich relativ bemessen werden. Folglich handelt es sich bei Foucaults Spätwerk weder um eine voluntaristische Perspektive noch um einen »heillo[s]e[n] Subjektivismus«³²⁴, wie Jürgen Habermas unterstellte. Der Unterschied zwischen den asketischen und den disziplinierenden Übungen ist folglich, mit Christoph Menke gesprochen, »ebenso minimal, wie er normativ ein Gegensatz ums Ganze ist.«³²⁵ Damit ist gemeint, dass nicht die Tatsache, dass es sich um eine Übung handelt, *per se* entscheidend ist, da diese ebenso eine disziplinierende wie freiere Form annehmen kann. Menke identifiziert mit seinem Vergleich der beiden Formen von Übungen »in der ästhetischen Freiheit zur Selbstüberschreitung ein entscheidendes Merkmal«³²⁶ zur Kennzeichnung der

323 Vgl. Menke 2003b: 288.

324 Habermas 1985: 324.

325 Menke 2003b: 299.

326 Menke 2003b: 299.

Ästhetik der Existenz. Diese Charakterisierung der Ästhetik der Existenz ist sicher zutreffend. Über Menkes Verweis auf die Möglichkeit zur Selbstüberschreitung hinaus ist jedoch nach der konkreten historischen Konstellation zu fragen, die diese als ästhetisch zu bezeichnende Freiheit allererst ermöglicht. Sie wurde im Vorangegangenen als spezifische Eröffnung von Freiheitsräumen und Handlungsmöglichkeiten herausgearbeitet, die in einem Ineinandergreifen verschiedener Ebenen begründet liegt: den Wahlmöglichkeiten zwischen konkurrierenden philosophischen Schulen und Übungen, den Formen persönlicher Beziehungen sowie der geringeren Kodifizierung der Ausführung einzelner Übungen. Auf die spezifische Form der Selbstverhältnisse unter diesen konkreten historischen Bedingungen ist die Freiheit zur Selbstüberschreitung zurückzuführen.

Foucault selbst hat die asketischen Übungen nicht mit den disziplinierenden in Beziehung gesetzt und insbesondere nicht erklärt, inwiefern er mit seinen Arbeiten zu den Technologien des Selbst eine Korrektur der in *Überwachen und Strafen* entwickelten Perspektive auf die Disziplinargesellschaft angestrebt hat. Daher bleibt die pointierte gesellschaftstheoretische Diagnose einer von normierenden Institutionen geprägten Moderne innerhalb von Foucaults eigener Denkbewegung unwidersprochen. Sozialtheoretisch eröffnen die Studien zur Ästhetik der Existenz jedoch eine Reihe neuer, gewinnbringender Anschlussmöglichkeiten für praxeologische Analysen.

3.4 Zwischenfazit

Die Bewegung des Foucault'schen Denkens wurde in diesem Kapitel beginnend mit der *Archäologie des Wissens* bis hin zum unvollendeten Spätwerk verfolgt, wobei die unterschiedlichen Beiträge der Phasen dieser Entwicklung aus einer praxeologischen Perspektive betrachtet worden sind. Jeder einzelne Schritt von Foucaults intellektueller Bewegung ist durch spezifische Veränderungen gekennzeichnet: In der Archäologie wird diskursive Praxis als eine sich selbst reproduzierende Ordnung gefasst, in der Genealogie fällt der Blick auf disziplinierende, körperliche Übungen, auf instabile Macht-Wissens-Verhältnisse sowie auf Dispositive als heterogene Ensembles von Praktiken, institutionellen und materiellen Arrangements. Im Spätwerk wird das praxeologische Machtverständnis weiter ausformuliert, indem gouvernementale Selbst- und Fremdführungen in ihren wechselseitigen Verschränkungen betrachtet und als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln« konzipiert werden. Außerdem werden Selbstverhältnisse in ihrer historischen Transformation verfolgt und dabei wiederum ausgehend von konkreten körperlichen Übungen analysiert. Hier wurde die These vertreten, dass jede dieser

einzelnen Phasen von Foucaults Arbeit einen genuinen Beitrag zur praxeologischen Theoriebildung darstellt.

Gegen jene Positionen, die erst das Spätwerk Foucaults als praxeologisch begreifen, wurde die praxeologische Relevanz einiger Aspekte der archäologischen Perspektive hervorgehoben, da Foucault hier die Regelmäßigkeiten diskursiver Formationen mit der Verstreuung zirkulierender Aussagen identifiziert (Kap. 3.1.1) und dabei Sprechen fundamental als Tätigkeit versteht (Kap. 3.1.2). Die Archäologie vertritt außerdem eine Perspektive, die das Subjekt analytisch dezentriert, indem sie die Regelmäßigkeit diskursiver Praxis als Raum möglicher Subjektpositionen begreift. Anstatt das Subjekt als schöpferische Instanz zu modellieren, wird seine Abhängigkeit von der wiederholbaren Materialität der diskursiven Praxis hervorgehoben, die den Ausgangspunkt der Analyse bildet (Kap. 3.1.3). Das Subjekt konstituiert sich im Verhältnis zu einem zirkulierenden Praxisgeschehen, an das es wiederholend anschließt; dieses Praxisgeschehen wird von Foucault in der Archäologie noch ausschließlich diskursiv gefasst. Mit dem Diskursbegriff bezeichnet er gleichzeitig eine Wissensordnung und die Praxis ihrer Produktion. Dabei wird die materielle Wiederholbarkeit einer Aussage, d. h. die Anschlussfähigkeit einer diskursiven Praxis an das zirkulierende Praxisgeschehen eines Diskurses, ins Zentrum der Analyse gestellt. Daher erscheint die Metapher des Textes, ungeachtet der berechtigten Kritik an der Archäologie, zu deren Charakterisierung nicht geeignet (Kap. 3.1.6). Indem Foucault allerdings aufgrund der postulierten Dominanz diskursiver über nichtdiskursive Praktiken die diskursive Praxis absolut gesetzt hat, hat er Praxis letztlich auf das Sprechen reduziert und den Diskurs als eine sich selbst reproduzierende Ordnung verstanden, die ausschließlich von immanenten Regelmäßigkeiten gekennzeichnet ist (Kap. 3.1.4). Zwei Aspekte der theoretischen Anlage der Archäologie haben zu einer statischen Tendenz ihrer Perspektive beigetragen: Zum einen die Zurückweisung der Akteursdimension, zum anderen die fehlende Differenzierung bezüglich der sozialen Relevanz von Wissensformen (Kap. 3.1.5). Mit dieser Konzeption der Archäologie konnten widerstreitende Diskurse, Kämpfe und Konflikte und damit letztlich auch die Transformation diskursiver Praxis nicht erfasst werden, sodass Foucault selbst im Zuge seiner genealogischen Phase eine Modifikation seiner Analysekategorien entwickelt hat, um die Statik der Archäologie zu überwinden. Die praxeologische Perspektive Foucaults auf historische Transformationen von Praktiken und Selbstverhältnissen entfaltet sich daher in Gänze erst mit der genealogischen Analyse nichtdiskursiver und nun fundamental als körperlich verstandener Handlungen.

Die Genealogie eröffnet mit ihrer Betrachtung disziplinierender Übungen, in der die Körperlichkeit des Sozialen anerkannt wird, auch eine analytische Akteursdimension. Sie behält die bereits in der Archä-

ologie vertretene Erkenntnis, dass Subjekte nur vor dem Hintergrund einer kulturell verfügbaren Wissensordnung sprechen können, bei und überwindet die damit nicht notwendigerweise verbundenen Vernachlässigung einer Perspektive auf die *Aneignung* zirkulierender Praktiken durch die Subjekte. Diese werden als Effekte diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken begriffen und somit weiterhin analytisch dezentriert. Gleichzeitig bezieht die Genealogie jedoch den Körper ein, den sie als einen Durchgangspunkt von Praktiken konzipiert, und richtet ihren Blick auf konkrete Subjektivierungsverhältnisse. In diesem Zusammenhang analysiert Foucault, wie Gewohnheiten in disziplinierenden Übungen durch Wiederholung als inkorporierte Verhaltensweisen ausgebildet werden (Kap. 3.2.5 und 3.2.6).

Foucaults Studien zur Disziplinargesellschaft stehen im engen Zusammenhang mit dem Entwurf seines produktiven Machtkonzepts (Kap. 3.2.2). In der Analyse subjektivierender Übungen kann Macht als körperliche Verstetigung von Praktiken begriffen werden, geht darin aber nicht auf, da sie außerdem mit der Ordnung des Wissens sowie der Organisation seiner Erhebung verbunden ist. Durch die Verbindung der Wissensanalyse mit dem produktiven Machtverständnis gelangt Foucault zu einer dynamischen Wissenskonzeption. Mit dem Macht-Wissens-Konzept öffnet er seine Analysen nicht nur für vielfältige Formen der Verschränkung zwischen Machtverhältnissen und Wissensproduktion, sondern auch für die Anerkennung von Hierarchien zwischen Wissensformen sowie allgemein für die Lokalität und Dynamik der Wissensordnung (Kap. 3.2.3).

Mit Foucaults Machtbegriff sind zwei weitere spezifische Konsequenzen verbunden. Erstens ist sein Ansatz gegen einen Standpunkt gerichtet, der Macht als eine eigenständige, äußere Sphäre begreift, von der sich soziale Praxis ableitet. Macht wird von Foucault nicht als ein Außen der Praxis konzipiert. Stattdessen zielt Foucaults Entwurf fundamental darauf, Macht als eine Wirkung im Inneren der Praxis zu verstehen, die der Konstitution des Körpers, der Produktion von Wissen über die Subjekte und den disziplinären Selbstverhältnissen immanent ist. Zweitens verweist Foucault mit seinem dynamischen Verständnis von Macht und Wissen auf die Widersprüchlichkeit und Polyvalenz von Machtverhältnissen. So richtet sich die Analyse ebenso auf Machtbeziehungen wie auf deren konstitutives Außen, auf Widerstandspraktiken, die mit entgegengesetzten Machtwirkungen verbunden sind. Der Machtbegriff wird von Foucault als eine höchst ambivalente Kategorie entworfen, die paradoxe Verhältnisse in den Blick nehmen kann. Allerdings hat Foucault keine systematische Analyse von widerständigen Praktiken unternommen und auch den unterworfenen Wissensformen keine Studie gewidmet, sodass die theoretische Neuorientierung in empirischer Hinsicht unausgefüllt bleibt (Kap. 3.2.4 und 3.2.8). Statt-

dessen hat Foucault sich in seinem Spätwerk mit freieren Formen der Ausbildung von Subjektivität in der griechischen Antike beschäftigt. Dabei kommt dem Gouvernementalitätsbegriff eine Scharnierfunktion zwischen der genealogischen Perspektive auf disziplinierende Subjektivierung und der Analyse der griechischen Ästhetik der Existenz zu.

Die Weiterentwicklung des Machtkonzepts zur Gouvernementalitätsanalyse ist als eine intensivere Sensibilisierung der analytischen Perspektive für ambivalente Verhältnisse zu begreifen. Die Kategorie der Gouvernementalität erlaubt es Foucault, die Relation von Selbst- und Fremdführungen in den Blick zu nehmen. Der Begriff vereint mehrere Analysedimensionen: Er verbindet Subjektkonstitution und Machtverhältnisse und beleuchtet ein heterogenes Ensemble von Techniken, die auf den Körper gerichtet werden und auf die Beeinflussung von Verhaltensweisen zielen. Dabei geraten auch Technologien des Selbst in den Blick, also Praktiken, in denen das Subjekt in spezifische Beziehungen zu sich selbst tritt. Indem Foucault Macht nun als ein »auf Handeln gerichtetes Handeln« beschreibt, als eine Reihe von Techniken, die auf die Beeinflussung von Praktiken zielen, erfasst die praxeologische Machtanalyse explizit auch Verhältnisse zwischen Individuen und Gruppen (Kap. 3.3.1). Das Gouvernementalitätskonzept löst den zentralen Begriff der Disziplin aus der Genealogie ab und bildet eine umfassendere sozialtheoretische Kategorie, mit der die Vielfältigkeit von Machtformen analysiert werden kann. Es ermöglicht eine graduelle Perspektive auf die Kontinuität von Selbst- und Fremdführungen und kann daher herausarbeiten, wie Regierung auch die Form einer Eröffnung von Freiheiten und Freiräumen annehmen kann, sodass von einem »Zwang zur Freiheit« gesprochen werden kann.

Mit seinen Studien zu den griechischen Technologien des Selbst fokussiert Foucault graduelle historische Bedeutungsverschiebungen über einen langen historischen Zeitraum (Kap. 3.3.2.1 und 3.3.2.2). Seiner Transformationsgeschichte der Selbsttechniken von den griechischen Anfängen über das »goldene Zeitalter« der Sorge um sich in der Kaiserzeit bis hin zu den christlichen Technologien der Pastoral und der Hermeneutik des Subjekts liegt dabei explizit eine praxeologische Methodologie zugrunde (Kap. 3.3.2.3). Indem er den Praxisbegriff als analytische Kategorie unterhalb des Gesetzesbegriffs wählt, kann Foucault herausarbeiten, dass die Gesetzesform eine Konstellation ist, die spezifisch für die Organisation der Selbsttechnologien im Christentum ist. Gesetz und Norm werden von Foucault nicht als Analysekatégorien verwendet, sondern durch die praxeologische Perspektive selbst als historisch kontingente Formen der Stabilisierung von Praktiken aufgewiesen. Dabei gerät die Besonderheit der Technologien des Selbst im Rahmen einer Ästhetik der Existenz in den Blick. In der griechischen Askese erfolgt die Ausrüstung des Selbst durch verhaltensstabilisierende

Übungen, die in vielfältiger Weise durch Freiheiten in der Ausübung gekennzeichnet sind. Wie schon in der Genealogie fokussiert Foucault die Übung als einen Modus der Ausbildung von Subjektivität durch Wiederholung. In der Ästhetik der Existenz werden jedoch im Unterschied zu den normierenden Übungen der Disziplinargesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen Freiräume der Selbstgestaltung offen gehalten: aufgrund von Wahlfreiheiten zwischen konkurrierenden Stilen, aufgrund größerer Gestaltungsspielräume der einzelnen Übungen sowie aufgrund fehlender Autoritätsverhältnisse und institutioneller Zwänge. Daher hat die Transformation des Selbst unter den Charakteristika der Lebenskunst keinen allgemeinverbindlichen Charakter, wie Foucault hervorhebt (Kap. 3.3.2.6).

Foucault konzipiert in seinen Arbeiten Wiederholung in zweierlei Hinsicht: Eine Dimension von Wiederholung umfasst gesellschaftlich zirkulierende Regelmäßigkeiten und Praktiken, die andere besteht in Übungen zur Stabilisierung von Verhaltensweisen, die einmal als disziplinierende und einmal als asketisch-freie beschrieben werden. In Bezug auf die erste Dimension wird Wiederholung in der Archäologie als eine sich selbst reproduzierende diskursive Praxis begriffen. Entgegen Foucaults theoretischer Zielsetzung erscheint diese aufgrund der Anlage der archäologischen Analyse als statische Wiederholung. Die Tendenz zur Statik wird erst in der Genealogie durch drei theoretische Verschiebungen überwunden: durch die Einführung einer produktiven Macht- und einer dynamischen Wissenskonzeption sowie durch die Eröffnung einer Akteursperspektive, die sich aus der Anerkennung der Körperlichkeit des Sozialen entwickelt. Hier werden körperlich ausgeführte Wiederholungen am Beispiel disziplinierender Übungen fokussiert. Die Inkorporation von Verhaltensweisen beschränkt sich in der Disziplinargesellschaft allerdings auf eine Normierung, die von Hierarchien, Zwang und Sanktionen getragen ist. Ein anderer Modus der Inkorporation wird in den asketischen Übungen sichtbar, die auf eine offene Ausrüstung des Subjekts zielen. Damit differenziert Foucault im Verlauf seiner Arbeit zwei unterschiedliche historische Formen der Ausbildung von Gewohnheiten in körperlichen Wiederholungen. Die Dimension eines Praxisgeschehens zirkulierender Regeln und Konventionen ist im Spätwerk in den Stilen präsent, die das Subjekt aufgreift und die den Raum für mögliche Selbstverhältnisse bilden. Das Subjekt konstituiert sich in spezifischen Praktiken, die es im kulturellen Milieu vorfindet (Kap. 3.3.2.5). Neu gegenüber der Perspektive auf die Disziplinargesellschaft sind die vielfältigen nicht-institutionellen Vermittlungsweisen, die Verhältnisse zu philosophischen Lehrern, Beratern oder Freunden umfassen können. Sie sind Teil der spezifischen Differenz zwischen disziplinierenden Übungen und den Übungen der Lebenskunst.

Wie verhält sich Foucaults Konzeption von Wiederholung zur Frage nach der Stabilität oder Instabilität sozialer Praxis? Ab der genealogischen Phase, in der die archäologische Tendenz zur Statik überwunden wird, verfolgt Foucault die Transformation von Praktiken als eine »immerwährende Beweglichkeit« und als eine »Verstrickung zwischen Prozeßerhaltung und Prozeßumformung.«³²⁷ Er geht von einer grundsätzlichen Instabilität der Praxis aus, die sich nur lokal und je spezifisch stabilisieren lässt und ständig von Auflösung bedroht ist. In dieser Perspektive ist nichts ahistorisch oder essentialistisch gegeben, weder die Form von Subjektivität noch die Form der Wiederholung einer Praxis. Zwar können Wiederholungen von Praktiken in konkreten historischen Konstellationen und durch spezifische Relationen und Techniken auf eine relative Stabilität festgelegt werden, diese wird jedoch als grundsätzlich prekär begriffen. Daher sind stets Verschiebungen von Praktiken möglich, die ebenfalls in die Analyse einbezogen werden müssen.

Foucaults Studien verfolgen Praktiken und Selbstverhältnisse in ihren diachronen Transformationen. Sie analysieren das Auftauchen, die Verknüpfung, die temporäre Stabilisierung und körperliche Aneignung sowie die Verschiebung von Praktiken in ihrer historischen und lokalen Spezifität. Die übergreifenden Beiträge seiner Arbeiten zur praxeologischen Methodologie sind vielfältig. Ob die Begriffe »diskursive Praxis«, »Macht«, »Wissen«, »Gouvernementalität« oder »Technologien des Selbst« im Vordergrund stehen, in allen Fällen handelt es sich um Kategorien, die analytisch *vor* den konventionellen Einheiten »Subjekt«, »Gesetz«, »Norm«, »Wissenschaft« oder »Staat« ansetzen. Es ist der Praxisbegriff, der diese Form der Analyse unterhalb der etablierten Kategorien ermöglicht (Kap. 3.3.2.3). Auf diese Weise können historische (und lokale) Kontingenzen in der Form der Relationen zwischen Praktiken sichtbar gemacht werden. Foucaults praxeologische Analysen können außerdem die Vielgestaltigkeit sowohl der miteinander verbundenen Elemente als auch ihrer wechselseitigen Beziehungen erfassen. Die Studien sind dabei von einer Reihe mehr oder weniger explizit ausformulierter methodologischer Grundsätze geprägt: Indem Foucault erstens die analytische Suche nach begründenden Ursprüngen zurückweist, löst er sich sowohl von subjektzentrierten als auch von essentialistischen Erklärungen. Er wählt nicht das Subjekt zum Ausgangspunkt der Analyse, sondern begreift dieses vielmehr selbst als Effekt einer Wiederholung zirkulierender diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken. Mit dieser methodologischen Bewegung legt er seinen Studien eine fundamentale analytische Dezentrierung von Kausalität zugrunde, indem er Identitäten als Effekte von Prozessen begreift und monokausale Erklärungen durch den Verweis auf vielfältige Entwicklungslinien ersetzt.³²⁸ Anstatt

327 Foucault 1992: 39.

konventionelle Analysekatgorien zum unhinterfragten Ausgangspunkt seiner Analysen zu setzen, fragt er vielmehr nach den Voraussetzungen für Identität, Subjektivität, Normativität usw., die er in spezifischen Praxiskomplexen lokalisiert. Aufgrund dieser Einbettung jeglicher Praxis in Netzwerke von Praktiken ist sein Denken zweitens relational und kontextuell. Die Identität und Bedeutung einer Praxis ergibt sich aus ihren Verhältnissen zu anderen Praktiken, wobei Beziehungen diachron in der Zeit oder synchron zu anderen Praktikenkomplexen bestehen. So verfolgt Foucault im Spätwerk spezifische Praktiken als Elemente, die beispielsweise im Christentum aus vorangehenden asketischen Bewegungen übernommen und dabei modifiziert worden sind. Die historische Analyse zerlegt komplexe Gesamtheiten in einzelne, konkrete Praktiken und verfolgt deren Transformation, wobei sie sowohl für Brüche als auch für Kontinuitäten sensibel bleibt. Das Zerlegen in einzelne Elemente jenseits etablierter Analysekatgorien und das Nachzeichnen ihrer spezifischen Relationen sind analytische Techniken, die Foucault bereits in der Geschichtsschreibung der *Archäologie des Wissens* ausgearbeitet hatte. Dieses, aus dem Strukturalismus hervorgegangene, Verfahren der Dekonstruktion und »Kartographie« zieht sich durch das gesamte Werk Foucaults. Dabei berücksichtigt Foucault drittens in seinen Analysen graduelle Differenzen anstelle von ausschließenden Dualismen. Insofern enthalten dynamische Machtverhältnisse stets auch Momente der Freiheit, lassen sich Hierarchien von Wissensformen identifizieren und allmähliche Wandlungsprozesse der Relevanz und Bedeutung von Praktiken beschreiben. Viertens geht Foucault stets von einer Umkehrbarkeit, Umwendung und Verschiebung zirkulierender Praktiken aus und sensibilisiert seine Analyse somit für die Ambivalenz von sozialer Stabilität und Instabilität. Nicht nur werden die immerwährende historische Beweglichkeit von Praktiken und die Veränderbarkeit von Machtverhältnissen vorausgesetzt, sondern es werden auch spezifische Mechanismen beleuchtet, die auf die Stabilisierung von Praktiken zielen, wie etwa die normierenden Übungen der Disziplin oder die asketische Ausrüstung des Selbst. Fünftens schließlich bezieht die Analyse heterogene Elemente ein, indem Foucault darauf verweist, dass die spezifische Form von Praktiken auch durch institutionelle und materielle Ensembles geprägt wird, wie er am Beispiel der Modi disziplinierender Wissensproduktion oder der panoptischen Gefängnisarchitektur herausarbeitet. Im Begriff des Dispositivs werden diskursive und nichtdiskursive Praktiken, Institutionen, Artefakte und räumliche Arrangements auf einer analytischen Ebene zusammengeführt. Jede

328 Foucault prägt für diese methodologische Verfahrensweise an einer Stelle den reichlich sperrigen Begriff der »kausalen Demultiplikation«, vgl. D&E 278: 30.

ZWISCHENFAZIT

Frage nach den Mechanismen der Stabilisierung von Praktiken oder nach deren Instabilität muss daher die Heterogenität der beteiligten Entitäten berücksichtigen. In den herausgearbeiteten methodologischen Prinzipien Foucaults sowie in seinen Analysekatégorien liegt eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten für vielfältige praxeologische Forschungsperspektiven begründet, die es noch auszuschöpfen gilt.

