

6 Philosophie als Lebensform

6.1 Wittgenstein, Hadot, Foucault

Treten wir, nachdem im letzten Kapitel Wittgensteins philosophische Praxis in seine Philosophie der Praxis integriert wurde, einen Schritt zurück, um die Grunddynamik der bisherigen Überlegungen aus dieser neu gewonnenen Perspektive zu rekapitulieren. Die Schwierigkeit, mit der der Skeptizismus und die Selbstreflexion des Subjekts gleichermaßen kämpfen, ist die ambivalente Natur des Anspruchs, im Namen der Praxis sprechen zu können (repräsentativ für sich und die anderen, als ein »ich«, das »wir« sagen kann). Sie hat sich als ein Grundelement in der Philosophie Wittgensteins erwiesen, ohne das seine Überlegungen unvollständig blieben. McDowells Versuch, den Skeptiker auszugrenzen, scheiterte, weil er eine selbstverständliche Autorität und Repräsentativität des Philosophen unterstellte. Dass diese Autorität dem Philosophen – im Gegensatz zum Lehrer – fehlt, ist die »Wahrheit« des Skeptizismus, die Cavell immer wieder hervorhebt, und die in der Detaillektüre Wittgensteins bestätigt gefunden wurde. Es gibt keine spezifisch *epistemische* Autorität des Philosophen. Die Versuche, in Regeln oder Kriterien zwingend notwendige Abbilder der Praxis zu finden, an denen sich das Subjekt wieder mit ihr in Übereinstimmung bringen kann, müssen scheitern. Solche »Abbilder« funktionieren nur durch die Praxis ihrer normativen Anwendung und setzen somit die Übereinstimmung bereits voraus, die sie gerade beschreiben und neu klären sollen.

Wittgensteins Argumentation, wie sie hier rekonstruiert wurde, fußt wesentlich auf der Diagnose, dass das eigentliche philosophische Problem in dem Mangel an Übereinstimmung in der Praxis liegt, in der gemeinsam geteilten und dann doch individuell abweichenden Anwendung der Sprache. Gerade weil die praktische Übereinstimmung nach Wittgenstein unser Erkennen und Urteilen konstituiert, kann durch Erkenntnis und Urteile allein diese Übereinstimmung nicht wieder hergestellt werden. Sie bedarf der Übung, die nicht mit einer selbstverständlichen Wahrheit, sondern mit einem exemplarisch erhobenen Anspruch auf den richtigen Vollzug der Praxis endet. Und dieser Anspruch ist nicht

das Ende, sondern selbst ein Beginn; eine Herausforderung, vielleicht eine Provokation, auf jeden Fall eine Konfrontation mit der Praxis.

Was steht mit diesem exemplarisch erhobenen Anspruch auf dem Spiel? Die »Arbeit an sich« nahm ihren Ausgang in der Verwirrung, in der das Subjekt sich außerstande sah, innerhalb der Praxis noch zu agieren. Es konnte weder mit noch gegen die Regeln handeln, weil es sein Handeln nicht mehr nach den Regeln begreifen konnte. Obgleich es die Regeln klar vor Augen hat, gerät es bei ihrer Anwendung in den Widerspruch, den Wittgenstein mit dem Ausdruck »Ich kenne mich nicht aus« (PU, §123) kennzeichnet – ein Widerspruch der Praxis mit dem Bild, welches das Subjekt von ihr hat. Dies ist ein Widerspruch des Subjekts mit sich selbst, insofern es sich selbst, sein Handeln und Urteilen, in diesem Bild und in diesen Regeln sucht. Zugleich ist es ein Widerspruch in der Praxis, denn der Widerspruch tritt auf in dem Versuch, die Praxis zu vollziehen, ihr zu entsprechen. Wenn das Subjekt dachte, dass es bisher addierte, und nun feststellt, dass es vielleicht – um es mit Kripke zu sagen – *quaddierte*: dann weiß es nicht mehr, was es tun muss, um die Praxis der Addition auszuführen, noch, was es eigentlich tut, wenn es dieser Praxis folgt. Daher ist der Skeptizismus ein Problem des Selbstverhältnisses, eine Sorge des Subjekts um sich selbst. Der Einsatz der durch den Skeptizismus ans Licht gebrachten Sorge ist die Möglichkeit, zu sich selbst wieder in ein – bildlich gesprochen – ungetrübtes Selbstverhältnis zu treten. In der »Arbeit an sich« geht es um das Subjekt in seinem Selbst- und Weltverhältnis, und damit steht mit dem exemplarischen Anspruch, das Subjekt selbst auf dem Spiel – in dem Maße, in dem die Praxis, auf die es übend reflektiert, *seine* Praxis ist.

Wittgenstein folgend, wurde der Konflikt von Subjekt und Praxis hier als ein *individueller* Konflikt diskutiert, als die Suche des Individuums nach einem Ausweg aus der Verwirrung, in der es gefangen ist wie in einem Fliegenglas. (PU, §309) Doch die Konfrontation von Subjekt und Praxis vollzieht sich schon bei Wittgenstein in einem *gesellschaftlichen* Rahmen. Auf die Konsequenzen dieser *Einbettung* der individuellen Verwirrung in die Praxis geht Wittgenstein nicht ein. Auf sie werden wir uns jetzt konzentrieren, denn sie lässt die philosophische Übung angesichts ihres Einsatzes zu einem *ethischen* und *politischen* Problem werden. Ethisch, da es um das Subjekt in seinem bedrohten Selbstverhältnis geht, um seine Handlungsfähigkeit im Gegensatz zu der Verwirrung; politisch, denn es geht darum, wie das Subjekt in, mit oder vielleicht gegen die gesellschaftliche Praxis *leben* kann, in der die »Arbeit an sich« notwendig eingebettet ist.

Dieses Kapitel will die Übung aus der Isolation nehmen und explizit (und nicht nur formal) als *Teil* einer Lebensform betrachten. Diese Überlegungen werden sich vor allem auf das Werk von Michel Foucault stützen, der sich in seiner späten »ethischen« Phase mit historischen

Praktiken des Selbst beschäftigte. Einen ersten Zugang zu dieser Thematik bietet die These von Pierre Hadot, dass die Philosophie in der Antike als eine praktische Übung begriffen werden müsse, die sich nicht in Theorie erschöpfe. Diese These wurde von Foucault produktiv aufgegriffen, und sie zeigt zugleich die starken inhaltlichen Konvergenzen zu den hier an Wittgenstein entwickelten Themen auf. Sie gibt einen Einblick in den Reichtum, den Wittgensteins Begriff der »Arbeit an sich« birgt, wie auch in die Grenzen, in denen Wittgenstein ihn einschließt.

Folgt man Hadot, so dienen die Schriften und Dialoge der antiken und hellenistischen Philosophie »plus à former qu'à informer.«¹ Die Suche nach Erkenntnis war für diese Tradition kein Selbstzweck. In ihrer antiken »ursprünglichen Gestalt«, so Hadot, erscheine die Philosophie »nicht mehr als eine theoretische Konstruktion, sondern als eine Methode der Menschenformung, die auf eine neue Lebensweise und ein neues Weltverständnis abzielt, als eine Bemühung, den Menschen zu verändern.«² Es sei ein Missverständnis, so Hadot, die antiken Werke im modernen Sinne als theoretische oder gar systematische Schriften zu rezipieren, wie sie heute den Universitätsbetrieb dominieren. *Systematisch* seien die antiken Überlegungen nur in dem Maße, in dem sie »dem Geist eine kleine Anzahl eng miteinander verbundener Prinzipien liefern will, die aus eben dieser Systematisierung die größtmögliche Überzeugungskraft und eine bessere mnemotechnische Wirksamkeit erzielen.«³ *Theoretisch* ist diese antike Philosophie in dem Maße, in dem diskursiv gewonnene Erkenntnisse erforderlich sind, um die von der jeweiligen Schule angestrebte Lebensform zu erreichen. Der philosophische Diskurs ist, wie Hadot mit einer stoischen Unterscheidung festhält, in dieser Tradition getrennt von der philosophischen Praxis.⁴ Der Diskurs – die Schriften – war nur das Material, *an dem* sich das Subjekt übt; die praktische Anleitung jedoch, die Art und Weise, wie mit diesen Schriften umzugehen sei, ist überwiegend mündlich überliefert worden und war »Teil des traditionellen mündlichen Unterrichts.«⁵

1 Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, 146. Der Ausdruck »plus à former qu'à informer« stammt, wie Hadot immer wieder betont, von Victor Goldschmidt, der ihn auf die platonischen Dialoge bezog. (ebd., 97) Vgl. auch den Verweis in Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 189, n. 107. Für die Grundidee der Philosophie als »Selbsterziehung« beruft sich Hadot auch auf Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*.

2 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 45.

3 Ebd., 168. Freilich gibt es noch inhaltliche Gründe, die in bestimmten Schulen – insbesondere dem Stoizismus – eine systematische Erkundung der Natur erforderten. Doch selbst bei Aristoteles beharrt Hadot darauf, dass er nicht die Absicht hatte, »ein vollständiges System der Wirklichkeit darzulegen«, sondern »seine Schüler die Anwendung korrekter Methoden in Logik, Naturwissenschaften und Moral lehren« wollte. (43)

4 Ebd., 167.

5 Ebd., 16 (sowie p. 183, Endnote 15).

Hadot führt so in die antike Philosophie einen Begriff ein, der auch in der hier entwickelten Wittgensteindeutung im Vordergrund stand: Den Begriff der Übung. Die Philosophie wurde Hadot zufolge in der Antike als eine Lebensform gesehen, als eine Weise, sein Leben zu führen und sich darin zu üben, ein anderer zu werden. Dies ging so weit, dass auch Lebensweisen großer Männer als vorbildlich hingestellt wurden, die keine Philosophen waren. »Ein Politiker wie Cato von Utica wird als Philosoph, ja sogar als Weiser angesehen, obwohl er nichts geschrieben und nichts gelehrt hatte, da er ganz und gar im Sinne des Stoizismus lebte.«⁶ Eine philosophische Lebensform wurde deshalb für rühmend wert erachtet, weil sie mehr forderte als die Einhaltung bestimmter Regeln und Prinzipien. Die Lebensform zeichnete sich darin aus, dass in ihr die Menschen sich selbst – ihre Weltsicht, ihr Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen – zum Guten gewandelt haben. Ohne einen solchen Wandel sei der Mensch nicht fähig, ein gutes und gelingendes Leben zu führen.⁷ Ein solches Leben verlangt eine »Bekehrung (*conversion*), die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.«⁸ Eine solche *Konversion* des Subjekts, die je nach Schule anders gefasst und in Ausdrücken wie »sich zu sich selbst wenden« oder »sich von sich selbst lösen« beschrieben wurde, erforderte jedoch eine langwährende Arbeit an einem selbst. Die Philosophie als Lebensform wurde daher begleitet von, und verlangte nach, wie Hadot es nennt, *geistigen Übungen* (*exercices spirituels*).

Hadots Begriff der »geistigen Übungen« bezieht sich auf eine Vielzahl von Praktiken, denen die Menschen zu folgen hatten, um ein philosophisches Leben führen zu lernen. Diese Übungen zielten nicht auf sachliche Fähigkeiten, sondern auf das Subjekt selbst, auf sein Denken, Handeln und Fühlen. Die geistigen Exerzitien, wie sie aus der christlichen Tradition bekannt sind – Meditationsübungen etwa – sind für Hadot »nur eine christliche Version der griechisch-römischen Tradition.«⁹ Besonders prominent ist hier der Stoizismus, der eine Vielzahl von Übungen empfahl. Das Individuum wurde dazu angehalten, seine Wachsamkeit zu üben, indem es sich eine kurze und mnemotechnisch griffige Lebensregel (*kanon*) aneignete und »sie in Gedanken auf die verschiedensten Lebensumstände bezieht.«¹⁰ Um zu lernen, alle Ereignisse des Lebens im Lichte dieses Grundprinzips zu betrachten, wurde über diese Ereignisse meditiert.¹¹ Vor Tagesbeginn bereitete man sich auf die zu erwartenden

6 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 173.

7 Ebd., 38.

8 Ebd., 15.

9 Ebd., 14.

10 Ebd., 18.

11 »Die Meditation (*melete*) ist entsprechend ihrer Etymologie eine Übung, die Bemühung, einer Idee, einem Begriff oder einem Prinzip der Seele Leben zu verleihen.«

Situationen vor und rief sich die Prinzipien in Erinnerung, die nötig sein werden, um bei abzusehenden Komplikationen und Schwierigkeiten sich nicht durch die Leidenschaften überwältigen zu lassen. »Am Abend prüfte man sich dann erneut, um sich über Fehler und erzielte Fortschritte Rechenschaft abzulegen.«¹² Da die Grundregeln das Resümee teils umfangreicher spekulativer und logischer Betrachtungen waren, bestand die Lektüreübung darin, sich dieses Lehrgerüst vollständiger anzueignen und die Schriften anderer Mitglieder der Schule auszulegen.

Andere Übungen waren mehr praktischer Natur. Es wird dazu aufgefordert, sich praktisch zu üben, um bestimmte Gewohnheiten (Urteilsweisen, Verhaltensweisen) zu übernehmen und selbstverständlich werden zu lassen. Zu diesen praktischen Übungen gehören Techniken des Umgangs mit Leidenschaften (Zorn, Neid, Hass) oder zum Umgang mit sittlich herausfordernden Situationen (Vermeidung der »Geschwätzigkeit«, keine falsche Rücksichten nehmen). So empfiehlt Plutarch, unsittliche Neugierde durch Übungen des Verzichts und der Beherrschung abzulegen. Paul Rabbow, der ein Kompendium antiker Exerzitien der »Seelenführung« verfasst hat, beschreibt den Charakter dieser Übungen so:

»In einem wohlüberlegten Stufengang von einzelnen, aus den Vorfällen des Tages sich ergebenden Exerzitien steigt die Tugendübung vom Leichten und Harmlosen, wo die Überwindung des Affekts nicht schwer, die Folgen eines Fehltritts nicht erheblich sind, zum Bestehen der schweren und ernsteren Versuchungen auf, um schließlich in einer Übersteigerung nach der Seite der erstrebten Tugend zu enden.«¹³

Die Idee geistiger *Exerzitien* ging, wie Hadot nachweist, nie ganz verloren. Sie verlor an Bedeutung unter dem wachsenden Einfluss der Theologie, erfuhr eine Renaissance im Ausgang des Mittelalters und ist, trotz einer heutigen Dominanz eines kognitiven Paradigmas der Reflexion, immer wieder neu aufgetaucht.¹⁴ Was hier im Vordergrund stehen soll, ist die Parallele dieser antiken Tradition der »Seelenführung« mit zahlreichen Punkten, die an Wittgenstein entwickelt wurden. Dies ist, folgt man Hadots eigenem Bekunden, auch kein Zufall: Als Hadot seine philosophische Ausbildung begann, beschäftigte er sich bereits sehr früh mit dem in Frankreich damals noch weitgehend unbekannten Autor Wittgenstein,

12 Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 18.

13 Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, 224.

14 So beginnt Hadot seine Exposition der antiken Exerzitien mit einem Zitat George Friedmanns aus dem Jahre 1970, das – ohne dass der Autor sich dessen bewusst war – zeige, »wie sehr die antike Tradition in ihm, wie in uns allen, weiterlebt.« (Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 13)

wovon mehrere Aufsätze über den *Tractatus* und das Spätwerk zeugen.¹⁵ Die Lektüre Wittgensteins habe, so Hadot, ihn stark inspiriert »pour comprendre la philosophie comme forme de vie ou mode de vie.«¹⁶

Tatsächlich finden sich in der von Hadot gezeichneten Übersicht antiker Praktiken zahlreiche formale Gemeinsamkeiten mit Grundgedanken des späten Wittgenstein – die Betonung der Praxis, die Notwendigkeit von Übungen, die Verwendung von Techniken. Die inhaltlichen Unterschiede zu Wittgensteins Philosophie sind ebenso wenig zu übersehen: Während die antiken Schulen darauf zielten, das *Leben* zu lehren und einen Zustand der Vollkommenheit anstreben, der beschrieben, begründet und als Ziel rational gerechtfertigt wurde, ist bei Wittgenstein eine solche inhaltliche Bestimmung dessen, was es heißt, ein gutes und richtiges Leben zu führen, nicht zu finden. Wittgenstein zeichnet kein Bild des richtigen Lebens, doch er zeigt – hierhin wieder mit Hadots Antike übereinstimmend –, dass die philosophische »Arbeit an sich« als eine *Übung* begriffen werden muss. Wie die hier geschilderten Übungen der griechisch-römischen Tradition zielt diese auf eine *Transformation* des Subjekts, wobei Wittgenstein diese bevorzugt als einen Wandel der »Betrachtungsweise« oder »Sichtweise« beschreibt – ein Ausdruck, mit dem Hadot wiederum oft die geforderte Konversion des Subjekts schildert.¹⁷ Wittgensteins Überlegungen bieten so eine *strukturelle Erhellung* der antiken Idee der Konversion des Subjekts. Sie zeigen, dass die Verbindung der Philosophie mit Übungen einem internen Zusammenhang von Selbstverhältnis und ihrer Transformation durch Praktiken entspricht. »Indem wir zu einer Technik erzogen sind, sind wir es auch zu einer Betrachtungsweise, die *ebenso fest* sitzt als jene Technik.« (BGM IV-34) Die Technik ist für Wittgenstein eine notwendige Bedingung für eine Transformation des Subjekts, wie auch für die von Hadot erforschte Tradition; mit ihr greift das Subjekt in seinen Erfahrungsraum ein. Wo Hadot diese Techniken und den sie umgebenden Diskurs historisch beschreibt, zeigt Wittgensteins Analyse, dass dieser von der Antike angenommene Zusammenhang, Philosophie *erfordere* eine Arbeit an sich, eine strukturelle Pointe birgt. Freilich erfordert dies, sich vom Selbstverständnis dieser Philosophien zu entfernen.

An Hadots Beschreibungen erkennt man, dass die Philosophie als Lebensform ihre sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen hat. Die antike Philosophie gab, folgt man Hadots Lesart, Ratschläge der Selbstgestaltung, die sich jedoch auf eine männliche Elite beschränkte,

15 Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*.

16 Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, 214.

17 So fordert Marc Aurel dazu auf, die »Sichtweise mit derjenigen der Allnatur« zu identifizieren; dann, so Hadot, »nimm [der Mensch] jedes Ereignis, jeden gegenwärtigen Augenblick mit Wohlgefallen, Dankbarkeit und Ehrfurcht an« (Hadot, *Philosophie als Lebensform*, 81)

welche über die Ressourcen und die Zeit verfügte, diesen Vorschlägen zu folgen. Zudem forderten die antiken Schulen konkrete *Lebensweisen* ein, was auch dazu führte, dass die »Philosophen« von anderen mit Misstrauen und Argwohn beäugt wurden.¹⁸ Das Subjekt muss an sich arbeiten, indem es sein Leben ändert – es muss falsche Handlungs- und Denkweisen ablegen und eine richtige Perspektive gewinnen, die meist als Einheit mit dem Kosmos gedacht wurde. Es muss lernen, über sich, seinen Alltag und die philosophischen Betrachtungen zu meditieren und sich in der Auslegung der Lehre üben. Das bedeutet, dass die Lebensform, deren *Teil* das Subjekt ja nur ist, diese Übungen hemmen oder fördern kann. Die »Arbeit an sich« steht so in einem potenziellen Konflikt mit der gesellschaftlichen Praxis: Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen kann das Subjekt überhaupt an sich arbeiten? Welche Techniken stehen ihm für die Übung zur Verfügung? Welche Mittel hat es, eigene Verfahren zu entwickeln?

Der Vergleich mit der antiken Tradition zeigt, wie Wittgensteins Grundperspektive hier an ihre Grenzen stößt. Die Philosophie kommt bei Wittgenstein – wie in der hier zitierten antiken Literatur – als ein befreiender Weg in den Blick, als eine Aufforderung an das Subjekt, sich und seine Fragen neu zu verstehen. Dies impliziert, wie gezeigt wurde, eine Hinwendung zur Praxis: »Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder seine Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem.« (PU, §125) Doch Wittgenstein beschränkt sich darauf, das Verhältnis von Subjekt und Praxis zu erkunden. Der Konflikt *in* der Praxis kommt nur von der Seite des Individuums in den Blick, als ein Konflikt *mit* ihr und sich selbst.¹⁹ Der Wittgenstein'sche Impetus der philosophischen Selbstgestaltung des Subjekts und sein Verständnis der Philosophie als übende »Arbeit an sich« werfen zahlreiche Folgefragen und -probleme auf, die Wittgenstein nicht anspricht. Es muss berücksichtigt werden, dass die Übung auch eine *soziale* Form der »Arbeit an sich« ist, was Rückwirkungen auf sein Konzept der Übung hat. Auch wenn Wittgenstein dafür argumentiert, dass das philosophische Problem seinen Ursprung in einer Konfrontation mit der Praxis hat – in dem »Unvermögen, etwas zu tun« –, geht er nicht darauf ein, dass die Techniken des *Umgangs* mit diesem Problem, die konkreten Praktiken

18 Auf diesen Bruch der Philosophie als Lebensform mit der normalen (d.h. wohl auch reichen und männlichen, aber eben nicht philosophisch lebenden) Bevölkerung weist Arnold Davidson hin, sich dabei auf Hadots Inauguralvorlesung am *Collège de France* stützend: Davidson, *Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought*, 124.

19 Die einzige Andeutung für einen solchen Konflikt finden sich in einigen wenigen Bemerkungen in *Über Gewissheit*, wo Wittgenstein ein Aufeinanderprallen unversöhnlicher Standpunkte beschreibt: »Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen [...] da erklärt jeder den Anderen für einen Narren und Ketzer.« (ÜG, §611)

der Arbeit an sich, aus einem Fundus kollektiver Lebensformen und -weisen stammen und stammen müssen.

Eine erweiterte Perspektive auf die an Wittgenstein aufgezeigten Thesen lässt sich mit der Hilfe von Foucault einnehmen. Dessen Werk zeigt auf, welche Bedeutung *Machtverhältnisse* haben können bei der Suche nach einer Lebensform, sei sie »philosophisch« oder nicht. Auch Foucault nimmt in seinem Spätwerk, die Untersuchungen Hadots aufgreifend, die antiken Exerzitien der Selbstgestaltung in den Blick, als Praktiken, in denen an der eigenen *Erfahrung* gearbeitet wird. Im Gegensatz zu Hadots Schilderungen sind Foucaults Analysen jedoch in einen Kontext eingebettet, der seiner Behandlung der antiken Philosophie eine andere Stoßrichtung gibt. Seine Beschäftigung mit den *Selbstpraktiken*, wie Foucault jene antiken Übungen nennt, zielt entgegen einer verbreiteten Rezeption nicht auf die Wiederentdeckung einer individualistischen Ethik der Existenz. Die Antike ist für ihn, wie er explizit in Interviews äußert, kein Vorbild für eine ethische Praxis: »Toute l'Antiquité me paraît avoir été une ›profonde‹ erreur'.²⁰ Vielmehr bettet er diese Weisen, an sich selbst zu arbeiten, in seine allgemeine Fragestellung ein, wie Macht und Wissen in einer Gesellschaft aufeinander verweisen und einander bedingen.

Die Selbstpraktiken interessierten Foucault nicht nur, wie Wittgenstein, als eine mögliche Form der ethischen Selbstgestaltung. Offensichtlich hat ihn diese Idee beeindruckt, wie seine sporadischen, aber in dieser Hinsicht eben unsystematischen Bemerkungen bezeugen, die eine mögliche moderne »Ästhetik der Existenz« andeuten. Die Materialgrundlage für eine konkrete Foucault'sche *Ethik* der Lebenskunst, als sein Vorschlag für ein gutes Leben in unserer Zeit, ist jedoch dünn und soll hier nicht interessieren. Detaillierte Forschungen der Entwicklung des Foucault'schen Denkens haben gezeigt, dass Foucault über die Frage der Macht, der Bio-Macht und schließlich der *gouvernementalité* zu den Selbstpraktiken stieß, also in ständiger Arbeit an Problemen und Brüchen *innerhalb* der Machtanalytik.²¹ Da Foucault sich den Selbstpraktiken aus einer Perspektive nähert, die immer das Thema der Macht und ihrer gesellschaftlichen Verteilung und Organisation berücksichtigt, ist seine Frage, was solche *individuellen* Lebensformen mit der

20 DE IV 698.

21 Eine der wichtigsten Belege für Foucaults Faszination für eine mögliche »Ästhetik der Existenz« ist das Interview in Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, v.a. 267, 272, 274; vgl. aber dagegen p. 268. Foucault eine eigenständige »Ethik« in unserer Zeit zuzuschreiben, versucht Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*. Dass Foucault *sein* eigenes Leben zu einem Kunstwerk machen wollte, ist die Überzeugung von Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Gegen diese Isolierung der Selbstpraktiken und des ethischen Selbstverständnisses von der Machtfrage argumentiert Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*.

Kultur und der Gesellschaft verband, in der sie gesucht, artikuliert und möglicherweise gelebt wurden. Foucault interessiert, wie die Übungen und Selbstpraktiken, mit denen das Individuum gleichsam sein Leben selbst in die Hand zu nehmen versucht, mit gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsformen zusammenhängen: wo sie kollidieren und sich ergänzen, wo sie sich ermöglichen oder tendenziell ausschließen. So entwickelt er, wie wir sehen werden, ein Begriffsinstrumentarium, das diese Zusammenhänge überhaupt erst angemessen zu formulieren erlaubt. Es rückt den potenziellen *Konflikt* mit der Gesellschaft, in den sich die Wittgenstein'sche philosophische Übung begeben kann, in den Blick.

Mit Foucault wird es also möglich, unter Anerkennung sowohl der Gemeinsamkeiten (Philosophie als Übung) als auch der Unterschiede beider Autoren die an Wittgenstein gewonnen Resultate in einem breiteren und, wie wir sehen werden, sie transformierenden Horizont zu versetzen. Die Machtthematik muss dabei erst gar nicht von außen an Wittgenstein herangetragen werden. Ein Blick auf die Lernsituation, welche sich ja als zentral für die Übung erwiesen hat, zeigt, dass hier nur gleichsam lose Enden aufgegriffen werden. Die Lernsituation ist, wie argumentiert wurde, ein Akt der *Führung*: Der Lehrer lenkt den Schüler, indem er dessen Blick und Handlungsweisen steuert. Er vermittelt mit dieser Übung kein Wissen, sondern eine Fertigkeit und eine Betrachtungsweise. Diese Initiation in die Praxis muss, wie Wittgenstein argumentiert, aus logischen Gründen als eine Form der *Abrichtung* gedacht werden, die kein Wissen vermittelt, sondern den Schüler »kalibriert«, wie es Meredith Williams nennt.

Die Abrichtung von Individuen ist auch das Thema in einer von Foucaults wichtigsten Studien, in dem Buch *Überwachen und Strafen*. Sie kommt dabei in einer historisch konkreten Gestalt in den Blick, als »Disziplin«. Wie bei Wittgenstein operiert diese Analyse mit der Annahme, dass diese Abrichtung Subjektivität erst erzeugt und sie nicht einfach nur ans Licht bringt. Im Gegensatz zu den sprachphilosophischen Überlegungen Wittgensteins interessiert Foucault aber, mit welcher Logik diese Disziplinierungsprozesse innerhalb eines gegebenen Zeitraumes gesamtgesellschaftlich rationalisiert und legitimiert werden. Wie wird die Abrichtung organisiert, wie wird ihr näheres Vorgehen gerechtfertigt, und welchen Interessen kam eine ausgreifende Disziplinierung der Individuen entgegen? Foucault untersucht die Abrichtung als eine *Machtausübung*, als einen Prozess der Menschenformung, der nicht nur einer eigenen Dynamik folgt, sondern darüber hinaus Gegenstand gesellschaftlicher Kämpfe und Strategien ist.

Foucaults Studien greifen somit auf, was bei Wittgenstein nicht weiter verfolgt wird. Die Lernsituation, so hat sich bei Wittgenstein gezeigt, funktioniert nicht durch eine rationale Einsicht des »Novizen«, sondern kraft der Autorität des Lehrers, der das Individuum führt. Da ist es na-

heliegend, zu fragen, inwieweit das vom Lehrer *notwendigerweise* eingenommene Machtverhältnis auch missbraucht werden kann. Wittgensteins Beispiele von »Lernprozessen«, in denen Individuen Kompetenzen erwerben, betreffen immer eingeübte und allgemein akzeptierte Kulturtechniken wie die Mathematik; Foucault diskutiert jedoch, wie Disziplinierung dazu verwendet wird, um Menschen wegzusperren, zu isolieren und ihnen eine allgemeine Lebensform aufzuzwingen.

Akzeptiert man diese Überlegung, ist ein weiterer Schritt nötig, um Foucaults Ansatz nicht misszuverstehen. Foucault rückt nicht nur deutlich ins Licht, dass die Abrichtung eine Form der Machtausübung ist; er hat vor allem ein klares Bewusstsein für die Schwierigkeit, zu dieser Machtausübung Stellung zu nehmen, sie zu beurteilen und zu bewerten. Hier wiederholt sich das Problem der Kritik, dass jede reflexive Selbsterkenntnis ihre eigenen Grundlagen nicht angemessen erfassen kann. Auch wenn es eingängig ist, von einem *Missbrauch* des Lehrer-Schüler-Verhältnisses zu reden, ist dieser Begriff, wie man gerade aus einer an Wittgenstein geschulten Perspektive erkennt, selbst normativ. Was ist die implizite Norm, welche den »maßvollen« Gebrauch der Macht, dessen Notwendigkeit ja auch mit Wittgenstein nicht zu umgehen ist, von ihrem Missbrauch scheidet? Foucaults Auffassung der Macht zeichnet sich dadurch aus, dass er diese Frage so weit wie möglich wegzuschieben versucht. Nicht, weil er sich nicht festlegen will – im Gegenteil wurde ihm von Kritikern immer wieder vorgeworfen, *zu* parteiisch zu sein. Foucault ist jedoch bekannt für seine Haltung, dass selbst unsere Kritik an bestehenden Machtverhältnissen nicht für sich beanspruchen kann, außerhalb der Macht zu stehen. Es wird noch näher darauf einzugehen sein, was dies für den Machtbegriff und eine mögliche Position des Philosophen bedeutet. Das Problem, das zu dieser These motiviert, lässt sich jedoch in einer Wittgenstein'schen Terminologie bereits klar formulieren: Die Unterstellung einer *missbräuchlichen* Machtausübung setzt immer schon eine Übereinstimmung voraus, aus der heraus mit Gewissheit beurteilt werden kann, welche Art von Machtausübung akzeptabel ist und welche nicht. Sie setzt, mit anderen Worten, ein geteiltes »Wir« voraus, von dem aus übereinstimmend *dies* als vertretbare Machtausübung, und *jenes* als ihr Missbrauch benannt werden kann. Ein solches »Wir« aber – und das ist Foucaults wichtiger Einwand – ist gerade der potenzielle Einsatz eines Denkens, welches sich kritisch auf die eigene Gesellschaft bezieht.²² Wenn die Machtausübung durch Normen legitimiert wird, in

22 Vgl. dazu Foucaults Äußerungen in einem Interview, DE IV 594: »Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un ›nous‹ qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un ›nous‹.«

denen »wir« gerade *in Folge* dieser Machtausübung übereinstimmen, schließt sich ein Zirkel, der Kritik keinen Platz einräumt.

In diesen Zirkel tritt der Novize, der durch Machtausübung in Übereinstimmung gebracht wird und so die Norm erwirbt, mit der er die Abrichtungsprozesse bewertet. *Gegen* ihn muss sich das kritische Subjekt behaupten, das am Ende des letzten Kapitels auftrat und seinen Anspruch darauf erhebt, was es heißt, dieses oder jenes zu tun. Dieser »claim« wirft die Frage der Macht auf. Schließlich ist er ein Anspruch auf den *richtigen* Vollzug der Praxis; das Subjekt gibt eine Antwort auf die Frage, was es heißt, die Praxis richtig auszuführen. Es fordert damit die Autorität ein, die der Lehrer inne hat. Im Gegensatz zum Lehrer fehlt dem philosophischen Subjekt jedoch die selbstverständliche Repräsentativität, die es als kompetenten Meister einer Praxis auszeichnet; es versucht ja gerade erst, seine Kompetenz als exemplarisch anerkennen zu lassen. Sein Anspruch kollidiert also mit anderen Behauptungen, wird zum potenziellen Einsatz in strategischen Kämpfen, die den »claim« angreifen oder verteidigen. Wittgenstein stellt selbst fest, dass am »Ende der Gründe« die »*Überredung*« stehen kann. Sein Beispiel sind »Missionäre«, die »Eingeborene bekehren« (ÜG §612). Solche »Bekehrungen«, die historisch alles andere als ein harmloser Wechsel des Glaubenssystems gewesen sind, lassen die Gewalt zutage treten, die einem individuellen Versuch entgegen treten kann, an sich selbst zu arbeiten. Gerade weil die Repräsentativität schon beim Lehrer nicht *epistemisch* gedeckt ist, sondern das Ergebnis einer *sozialen* Autorität (oder Position) darstellt, bietet sich eine Thematisierung der Machtproblematik auch in einem Rahmen an, der sich an Wittgenstein orientiert.

Die Einbettung der philosophischen Übung in eine Lebensform und die daraus resultierende Konsequenz, dass diese in einen weiteren gesellschaftstheoretischen Kontext eingebettet werden muss, wird in diesem Kapitel in drei Schritten verfolgt. In einem ersten Abschnitt (6.2) wird noch einmal auf das Ziel der Philosophie Wittgensteins eingegangen werden. Dem bisher gewonnenen Resultat folgend, dass Philosophie für Wittgenstein eine Form der Übung ist, wird gezeigt, dass für ihn diese Übung ein *ethisches* Primat hat. Wittgenstein suchte in der Philosophie, ähnlich wie Hadot es für die antike Philosophie beschreibt, einen Weg für ein gelingendes Welt- und Selbstverhältnis. Gerade unter Anerkennung dieses ethischen Primats, so die These, muss jedoch über Wittgensteins Denkraum hinausgegangen werden, der sich in dieser Hinsicht noch als recht traditionell erweist. Der Konflikt wird am deutlichsten sichtbar in der Konfrontation der philosophischen Übung mit den Humanwissenschaften.

Nach dieser Kritik wird Wittgensteins Begrifflichkeit, wie sie bisher entwickelt wurde, in den Kontext von Foucaults Überlegungen gestellt. Zentrale Konzepte wie die *Abrichtung*, die *Technik* und die *Führung* wer-

den von Foucault aus einer Perspektive aufgegriffen, die das Problem der Macht in den Mittelpunkt stellt. Das erlaubt, die philosophische Übung aus der Isolation zu nehmen. Um diesen Schritt zu rechtfertigen, wird im zweiten Abschnitt (6.3) gezeigt, wie Foucaults späte Hinwendung zu den Selbstpraktiken als die Folge einer Reflexion auf das Problem der Macht gelesen werden kann. Das schließt eine ausführlichere Behandlung der Entwicklung dieser Thematik bei Foucault ein, die von der Kritik der juristischen Macht über die Disziplin bis hin zu dem Begriff der *Regierung* verläuft, mit dem Foucault gegen Ende seines Lebens die Spezifität der Machtausübung zu fassen versuchte.

6.2 Ethik, Subjektivität und Wahrheit

6.2.1 Das Ethische bei Wittgenstein

Ein Ziel der bisherigen Erörterungen war zu zeigen, dass auch die Philosophie, in Anerkennung der These einer praktischen Konstitution unseres Erkennens und Urteilens, als eine praktische Übung verstanden werden muss. Angesichts dieses Ergebnisses liegt es nahe, Wittgensteins eigene Philosophie unter diesem Aspekt zu betrachten. Sie hat, wenn die Idee der Philosophie als »Arbeit an Einem selbst« (Wittgenstein) ernst genommen wird, offenbar ein ethisches Grundmotiv. Das soll nicht heißen, dass seine philosophischen Thesen – etwa die Untersuchungen zur Mathematik oder zur Privatsprache – keine eigenständige Überlegungen wären. Doch sie stehen in einer allgemeineren Perspektive, aus der heraus diese Betrachtungen ihr philosophisches Leben erhalten. »Ethisch« ist Wittgensteins Philosophie, insofern sie die Frage stellt, wie das Subjekt in ein Verhältnis zu sich selbst treten kann, welches nicht mehr von den »Verhexungen« (PU, §109) des Verstandes geplagt wird; sie sucht einen Ausweg aus dem »Sich-Verfangen in den Regeln«, das es handlungsunfähig macht, weil es *sich selbst* nicht mehr versteht.

Übertragen wir diese Einsicht auf Wittgensteins eigene Philosophie, um zu zeigen, wie gerade unter Anerkennung ihrer ethischen Motivation über die bisherigen Ausführungen hinausgegangen werden muss. Um was geht es eigentlich in Wittgensteins philosophischer Suche, an welchem Problem entzündet sich ihr Konflikt?

Cavell bestimmt Wittgensteins Grundmotiv als einen Kampf der Philosophie gegen sich selbst: »Wittgenstein's claim is that philosophy causes us to lose ourselves and that philosophy is philosophy's therapy.« (CR, 54) Diese Antwort, deren Grenzen sich noch zeigen werden, fasst einen Großteil des bisherigen Parcours zusammen. Wenn Cavell behaupten kann, Philosophie führe uns dazu, »uns selbst« zu verlieren, dann, weil Subjektivität nicht unabhängig von der Praxis bestimmt werden kann, in der das Subjekt agiert und reagiert. Philosophie (wie Wittgenstein

sie ablehnt) verführt dazu, den Blick von dieser Praxis und damit von sich selbst abzuwenden. In der Übung, nennen wir sie philosophisch oder nicht, geht es daher nicht um ein bloßes mehr oder weniger an Wissen; es geht um das Subjekt selbst, um seine Fähigkeit und Möglichkeit, sich zu artikulieren und als *Subjekt* zu agieren. Wenn Wittgensteins Philosophie für eine »Therapie« wirbt, dann in dem Sinne, dass die Probleme des Selbst (welches auch die Probleme des Geistes mit sich selbst sind) so weit wie möglich in die Öffentlichkeit des Sprachspiels und der Grammatik getragen werden müssen.

Der Einsatz der philosophischen Übung ist, obgleich es um Sprache und Regeln geht, das Subjekt der Übung selbst. Wittgensteins späte Philosophie ist »Subjektkritik« nicht, weil sie die Impotenz des Subjekts angesichts der Übermacht der Sprache ausspricht. Sie will im Gegenteil das Subjekt wieder handlungsfähig machen, indem sie seine metaphysischen Phantasien einer losgelösten Welt zu bekämpfen versucht, in der *es selbst* keinen Platz mehr findet und sich von der eigentlichen Ursache seiner Probleme abwendet. Die philosophische Einsicht ist daher, sich wiederzufinden in den Anforderungen und Determinationen einer kollektiven Sprache und der gleichzeitigen Suche nach eigenem Ausdruck und Verstehen.

Die Absurdität der skeptischen Position, die Kripke mit einem LSD-Trip vergleicht, ist mehr als ein logischer Krampf. Sie spiegelt eine existenzielle Sorge, in seinem Leben gleichsam die Welt und sich selbst zu verfehlen. So heißt es im Nachlass in einem Kontext, wo Wittgenstein seine Methodik diskutiert: »Der Philosoph trachtet das erlösende Wort zu finden, das ist das Wort, das uns endlich erlaubt, das zu fassen, was bis jetzt immer, ungreifbar, unser Bewußtsein belastet hat.«²³ Von dieser Sorge zeugen die aus *Über Gewissheit* referierten Überlegungen Wittgensteins über die möglichen Folgen eines allumfassenden Zweifels, der das Subjekt verrückt werden ließe; sie spiegelt sich in den Beispielen fremder »Stämme«, die auf eine für uns unheimliche Art und Weise anders denken und handeln; und sie blitzt auf in Bemerkungen, die – wie die folgende – inmitten nüchterner Analysen auftauchen: »Wenn wir im Leben vom Tod umgeben sind, so auch in der Gesundheit des Verstands vom Wahnsinn.«²⁴ *Das erlösende Wort* – Stanley Cavells Deutung gelingt es, mit dem Begriff des Skeptizismus diese existenzielle Problematik im Zentrum von Wittgensteins Werk zu verorten.

Um deutlicher zu sehen, welche Form das ethische Primat bei Wittgenstein hat, muss auf den *Tractatus* zurückgegangen werden. Bereits Wittgensteins Frühwerk versucht, ethische Ziele mit Mitteln zu verfol-

23 MS 113, p. 117v. Diese Bemerkung bleibt unverändert in den zahlreichen Umarbeitungen, die Wittgenstein an dieser Passage vornimmt.

24 BGM V-53; vgl. zu den potenziellen Folgen allumfassenden Zweifels die Diskussion im Kap. 3.5.

gen, die auf den ersten Blick nichts mit Ethik zu tun haben. Ein solches Mittel ist die Bildtheorie des *Tractatus*. Diese versucht auf der einen Seite, die erkenntnistheoretische Grundfrage zu lösen, wie Sprache und Wirklichkeit sich zu einander verhalten; doch mit Hilfe dieser Analyse will Wittgenstein auf der anderen Seite etwas über die Natur ethischer Probleme vermitteln. Zu der Zeit des *Tractatus* sind für Wittgenstein die Naturwissenschaften das Modell deutlicher Sagbarkeit, und die »Lebensprobleme« (T 6.52), so seine Annahme, entziehen sich deren Logik. Daher bemüht sich der *Tractatus*, das richtige Verständnis ethischer Probleme zu bewirken, indem der Raum des deutlich Sagbaren klar abgegrenzt wird von dem, was sich nur noch zeigen lässt.

Das Grundmotiv, aus dem überhaupt erst die *Idee* einer Grenzziehung des sinnvoll Denkbaren erwächst, ist somit ethischer Natur. So schreibt Wittgenstein in einem vielzitierten Brief an Ludwig von Ficker über den *Tractatus*, der »Sinn des Buches« sei »ein Ethischer [sic]«. ²⁵ Sein Buch bestehe eigentlich aus zwei Teilen, wobei nur der erste Teil geschrieben wurde. Der zweite, ungeschriebene, betreffe das Ethische. Die Grenzen des Denkens und Erkennens, die im *Tractatus* verhandelt werden, sollen nicht nur aufzeigen, wie wir uns gehaltvoll auf die Welt beziehen können – nämlich mit logischen Sätzen der Naturwissenschaften. Sie zeigen zugleich, *was* auf dieser Grundlage noch gesagt werden kann, und bieten so falschen Spekulationen über ethische Fragen Einhalt. Diese Abgrenzung findet ihren Bezugspunkt in den Naturwissenschaften und der Logik, die für den frühen Wittgenstein das Paradigma sprachlicher Klarheit sind und damit zugleich zeigen, wo die Grenzen sinnvoller Artikulation liegen. Der *Tractatus* will das Höchstmaß an Klarheit, um den dann noch verbleibenden Zweifel als eine Selbsttäuschung zu entlarven und so das Subjekt von falschen Fragen zu befreien. »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.« (T 6.52)

Der nicht geschriebene zweite Teil des *Tractatus*, der das Ethische betrifft, hat nie das Licht der Welt erblickt, weil er nach der Auffassung des frühen Wittgenstein nicht geschrieben (ausgedrückt, gesagt) werden *konnte*. »Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt« ²⁶ – aus dem Inneren der Sprache, in der allein wir nach dieser Auffassung gehaltvoll über die Welt reden können. Das Schweigen, zu dem der Satz 7 des *Tractatus* auffordert, ist das Schweigen dessen, der weiß, dass sich die Fragen des Lebens mit den Mitteln der Logik und Erkenntnistheorie weder klären noch überhaupt stellen lassen. So behauptet Wittgenstein: »Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt,

25 Wittgenstein, *Briefe*, 96.

26 Ebd.

so kann sie auch beantwortet werden.« (T 6.5) Wer dies nicht einsehe, begeht nach Wittgenstein einen Fehler. Sein Denken würde auf eine Weise unproduktiv werden, die Wittgenstein (im Jahre 1919) im selben Brief mit Verachtung beschreibt: »Alles das, was *viele* heute *schweifeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.«²⁷

Aus diesem Blickwinkel zeigt sich, dass die ganze Grundidee einer Untersuchung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit, die Wittgenstein sein Leben lang begleitete, primär nicht darauf zielte, die Sprache oder die Logik zu fundieren. Die Grenzen des Denkens und Erkennens müssen nicht für die Naturerkenntnis gezogen werden; diese kann gut für sich selbst sorgen. Im Gegenteil ist es gerade die funktionierende Praxis der Naturwissenschaften, die Wittgenstein zu der Eingrenzung des deutlich Sagbaren nötigt. Die Grenzziehung soll dem denkenden Subjekt dienen, uns, insofern wir uns in unseren ethischen Fragen, in unserem Selbstverhältnis, an gegebenen Wissens- und Wahrheitsformen orientieren. Die Naturwissenschaften geben ein verführerisches, doch nach Wittgensteins Meinung für diese Fragen nicht hilfreiches Modell deutlichen Denkens und Sagens ab. Gerade die Anerkennung der Naturwissenschaften erfordert für Wittgenstein ihre kritische Beschränkung.

Unschwer lässt sich in dieser ambivalenten Haltung zu den Wissenschaften das kantische Projekt wiederfinden: Es geht um eine Beschränkung der Vernunft, »die durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann«²⁸, aber in Anerkennung ihrer eigenen Grenzen abweisen sollte. Das Ziel ist, durch Selbstkritik zu verhindern, dass sich die Vernunft »in Dunkelheit und Widersprüche [stürzt]«²⁹ und in eine Konfusion gerät, deren tiefere Ursache sie verkennt: die Überschreitung der Grenzen des, um es mit Wittgenstein zu formulieren, deutlich Sagbaren. Mit dem Wechsel zur Spätphilosophie wandelt sich jedoch die Vorstellung, was die Ursache der philosophischen Konfusion ist; mit ihr wandelt sich auch das Bild des Subjekts, welches in dieser ethischen Übung angesprochen (und ausgesprochen) wird. Aus einer statischen Gegenüberstellung »des« Ethischen mit »der« Naturwissenschaft wird die gänzlich unkantische Aufforderung, mit den exemplarisch vorgeführten Mitteln der philosophischen Übung das Problem praktisch an sich selbst zu bearbeiten.

Strebte der *Tractatus* eine metaphysische Repräsentation der Welt und des Konflikts des »Ethischen« mit dieser Welt an, und sei es um den Preis eines endgültigen Schweigens, versetzen die *Philosophischen Untersuchungen* diesen Konflikt in das Subjekt selbst. Wenn es stimmt, dass – wie Cavell es formuliert – die Philosophie uns nach Wittgenstein dazu verführe, uns selbst zu verlieren, so kann diese auf das Spätwerk bezogene Aussage auch als Ausdruck der Selbstkritik Wittgensteins verstanden

27 Wittgenstein, *Briefe*, 97.

28 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

29 Ebd.

werden. Obgleich der späte Wittgenstein die ethische Motivation des Frühwerks anerkennt und gewandelt fortführt, ist der *Tractatus* ein traditioneller Versuch, diese Probleme mit den Mitteln der Philosophie zu *lösen*. So bietet der *Tractatus* ein gutes Beispiel für die philosophische Krankheit, gegen die Wittgensteins spätere Bemühungen sich dann richten.

Das Frühwerk zeichnet das Bild eines »heroischen Selbst« (Edwards), das sich einer Welt ohne Wert (T 6.41) gegenüberstellt, die unabhängig von seinem Willen ist (T 6.373), und von der es kein Teil sein kann, da es ihre Grenzen konstituiert (T 5.632).³⁰ Die Vernunft wird beschränkt, indem nur den Naturwissenschaften die Fähigkeit zugesprochen wird, wahre Sätze zu äußern, womit die ethischen Probleme – und der Wille des Subjekts – nicht in ihren Bereich fallen. Die Wahrheit der logischen Form, und damit der gesuchten Verbindung der subjektiven Urteile mit der Welt, *zeigt* sich diesem, wie sich ihm auch die Welt *sub specie aeternitatis* zeigen kann – passiv, in mystischer Form (T 4.121, T 6.45).

Die Spätphilosophie entwirft ein Modell von Subjektivität, welches nicht gestattet, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von der Welt unabhängig zu erklären. Der ethische Impuls des *Tractatus* bleibt erhalten, doch er wird kritisch umgeformt. Im Spätwerk geht es nicht mehr um eine heroisch schweigende Zurückweisung dessen, was »viele« Leute fälschlicherweise »schwefeln«. An ihre Stelle tritt eine Methode, die zu einer Untersuchung auffordert, was diese Menschen (und einen selbst) in ihre Positionen treibt. Sie ist eine Aufforderung zur Erkenntnis der eigenen und fremden Motive sowie der grammatischen Zwänge. Nicht mehr nur die Naturwissenschaft, die gesamte Praxis spricht hier für sich selbst. Die Arbeit des Subjekts ist nun, seine eigene Stimme in dieser Vielfalt, die keine durchgängige Ordnungsstruktur mehr kennt (vgl. PU §66f.), wiederzufinden. Während im Frühwerk die Begrenzung des Sagbaren gleichsam eingebrannt ist in unserem unübersteigbaren Denken (in »der« Logik), wandelt sie sich im Spätwerk zu Grenzen der Praxis, und damit auch *unseres eigenen* Handelns. Aus der *einen* Beziehung zwischen Satz und Wirklichkeit, die der *Tractatus* entwirft, wird ein Pluralismus, für den unsere Denknöten sich als Effekt gemeinschaftlichen Handelns erweisen: »Die Grenzen der Empirie sind nicht unverbürgte Annahmen, oder intuitiv als richtig erkannte; sondern Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns.« (BGM VII-21)

30 James Edwards zieht eine Verbindung zwischen dem Inhalt des *Tractatus* und seiner Entstehungsgeschichte im Kanonengraben des ersten Weltkrieges: »The image of the soldier with his philosophical notebooks in his knapsack is an image of the hero of the intellect, pursuing his goal of truth against all odds, even in the cannon's mouth. Then, after all that, to kick away the ladder of thought one has climbed up: that demands an even more heroic, an even more godlike, renunciation.« (Edwards, *Ethics without philosophy*, 70)

6.2.2 Wittgensteins Traditionalismus

Die mystischen Grenzen der Welt haben sich in der Spätphilosophie bei Wittgenstein zu konkreten Grenzen *in* der Welt gewandelt. Nimmt man diese Verschiebung des Spätwerks ernst, fällt ein Defizit der bisherigen Analysen auf. Es wurde argumentiert, dass sich Selbstbezug und Selbsterkenntnis nicht unabhängig von der Praxis verstehen lassen, und weiter noch, dass das Subjekt der philosophischen Übung sich kritisch auf diese Praxis beziehen kann. In all diesen Analysen jedoch ist von der Praxis als gesellschaftlicher *Realität* nicht die Rede. Wittgensteins Praxisbegriff bleibt weitgehend abstrakt. Der Begriff der Lebensform, als deren Teil Wittgenstein bestehende Sprachspiele bestimmt (vgl. PU §23), wird von ihm kaum ausgearbeitet und gab so Anlass zu exegetischen Debatten, ob er nun eine einzige, »allgemein menschliche« Lebensweise oder doch kulturalistisch unterschiedliche Lebensformen bezeichnet.³¹ Wittgensteins Vorgehensweise und Themenspektrum erweisen sich, bei aller Kritik an der Philosophie, in dieser Hinsicht als äußerst traditionell. Sie zeugen von einer *formalen* Konzentration auf die Probleme, in der inhaltliche Aussagen über die Welt von einer Allgemeinheit bleiben, die kaum Kontroversen weckt.

Wittgenstein weist, daran besteht kein Zweifel, zahlreiche klassische Grundannahmen der Philosophie zurück. Seine Überlegungen sind von einer radikalen Ablehnung des metaphysischen »Strebens nach Allgemeinheit«³² geprägt, die dem *Tractatus* und seinem »schweigenden« Ende gerade seine Wucht verleiht. Er kritisiert im Spätwerk die Unterstellung allgemeiner Instanzen wie etwa einen verdinglichten Regelbegriff, hinterfragt die Brauchbarkeit eines einheitlichen »Ideals der Exaktheit« und hält dagegen ein dezidiert vages Konzept wie die Familienähnlichkeit. Auch betont er methodisch das Besondere, hebt das Beispiel und den Einzelfall hervor.³³ Doch diese Kritiken verbleiben, *als* Überlegungen, im Rahmen der Philosophie, die sie bekämpfen. Wittgenstein wird den *Tractatus*, der ja das von ihm zurückgewiesene philosophische Denken vielleicht in der Form repräsentiert, die Wittgenstein noch am ehesten anzuerkennen bereit war, nicht los.

31 Repräsentativ ist hierfür die Debatte zwischen Newton Garver und Rudolf Haller in den Grazer Philosophischen Studien: Garver, *Die Lebensformen in Wittgensteins Philosophische Untersuchungen*; Haller, *Lebensform oder Lebensformen?*

32 »Anstelle von ›Streben nach Allgemeinheit‹ hätte ich auch sagen können ›die verächtliche Haltung gegenüber dem Einzelfall‹.« (Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, 39)

33 Vgl. neben der in Kap 5.6 diskutierten Exemplarität des Lehrers, der an die »Grenzen der Führung« stößt, die Diskussionen der Rolle des Beispiels in Kroß, *Klarheit als Selbstzweck*.

Was Wittgenstein vornimmt, ist eine Kritik der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln, eine Therapie nicht *irgendeiner* Krankheit, sondern der philosophischen Krankheit. Das ist der richtige Kern von Cavells Diagnose, »philosophy is philosophy's therapy« (CR, 54). Wittgensteins Untersuchungen zielen darauf, dass die »philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen« (PU, §133). Das impliziert, dass ein Grund der Schwierigkeiten, mit denen sich das Subjekt konfrontiert sieht, die Betrachtung der Probleme *als* philosophische ist. Wittgensteins philosophische Arbeit besteht zu einem großen Teil darin, die Merkmale dieser irreführenden Denk- und Beschreibungsansätze aufzuzeigen.³⁴ In der Kritik dieser Auffassungen wird eine bestimmte, nämlich philosophische Weise zurückgewiesen, unser Selbst- und Weltverhältnis zu konzeptualisieren. Die Frage ist, ob diese Betrachtung über die *Form* unseres Weltverhältnisses nicht gerade wegen ihrer Ergebnisse überstiegen werden müsste hin auf eine Reflexionsweise, welche diese methodische Fokussierung wieder aufhebt.

Diese Frage wird plausibel, wenn man sich überlegt, unter welchen Bedingungen die übende Arbeit an einem selbst noch »philosophisch« genannt werden kann. Klassische Definitionen, die Philosophie in den Rang einer alles umfassenden Überdisziplin erheben, können mit Wittgenstein nicht mehr vertreten werden. Es gibt für ihn, wie gezeigt wurde, keine Metasprache und keine natürliche Königsposition des Denkers. Was kennzeichnet aber dann die philosophische Übung noch als solche, was unterscheidet sie von anderen Arten der Selbsterkenntnis und der möglichen Arbeit an sich? Eine Antwort wurde bereits mit Cavell gegeben: Wenn Philosophie ihre eigene Therapie ist, dann ist sie »philosophisch« in dem Maße, in dem sie sich gegen sich selbst richtet. Nach diesem Verständnis gäbe es im Grunde nur *eine* philosophische Übung, nämlich den an Wittgenstein orientierten »Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.« (PU, §109)

James Edwards legt eine Interpretation vor, die eine solche Position vertritt. Uns ist seine »asthetische« Deutung von Wittgensteins Methode bereits im letzten Kapitel begegnet: Philosophieren sei für Wittgenstein vor allem eine Arbeit an und mit Bildern. Nun soll kurz der allgemeinere Rahmen referiert werden, in den Edwards diese These einbettet. Denn auch, wenn dessen Überlegungen zu Wittgensteins methodischem Vorgehen hier übernommen wurden, berücksichtigt Edwards nicht die

34 Wir hatten die Merkmale dieser philosophischen Betrachtungsweise in der Diskussion der Methode entwickelt: die Suche nach Bedeutung, welche unabhängig von der Praxis Bestand hat und im Gegenteil diese determinieren soll; ein Begriff des Bildes, der die abbildende Wirkung des Bildes von seiner Anwendung trennt; und die Unterstellung, das Problem, mit dem das Subjekt sich konfrontiert sieht, sei ein Problem des Individuums alleine, seines mentalen Erfassens der Welt.

praktische Genese der (eben nicht nur skeptischen) Verwirrung. So gerät ihm die Therapie, die Wittgenstein anstrebt, zu einer rein subjektiven und von jeder konkreten Praxis scheinbar unabhängigen Übung.

Für Edwards ist Wittgensteins Spätphilosophie ein Versuch, uns von falschen Zwängen und Sichtweisen zu befreien. Wittgenstein fordert demnach dazu auf, sich in ständiger Selbstüberprüfung von dem Wunsch zu befreien, die Welt (und damit sich selbst) aus einer metaphysischen Perspektive *sub specie aeternitatis* betrachten zu wollen. Diese Perspektive könne uns gefangen halten, da wir in ihr die Bilder mit der Wirklichkeit verwechselten und so uns selbst gefangen hielten, unfähig, von den Bildern zu lassen. Hinter Wittgensteins Philosophie stehe, so Edwards, eine Vision menschlichen Lebens, die sich konsequent der Kodifizierung und Normierung verweigere. Wittgenstein wolle und könne kein *Bild* des guten Lebens zeigen, laufe seine Argumentation doch darauf hinaus, dass ein solches Bild immer nur scheinbar von der Praxis unabhängig ist, in der es »funktioniert«. Wittgenstein weise vielmehr einen Weg auf, ein gutes Leben zu führen, indem man sich von der genuin philosophischen Überzeugung befreit, eines solchen (Leit-) Bildes zu *bedürfen*:

»One no longer feels that things *must* be a certain way. Essentially, one is brought to a kind of self-consciousness about the process of philosophizing itself: whereas before one felt inexorably compelled to certain ways of thinking about a thing [...] now one recognizes that one is free to adopt other conceptions, that one's thinking here is not compelled by ›the facts‹; and to the extent that this freedom is acquired, the individual recognizes himself (his pictures, his grammar's pictures) in the process of philosophizing.«³⁵

Worauf bei diesem Zitat zu achten ist, ist die Form, welche die philosophische Übung für Edwards annimmt. Edwards, der die Arbeiten von Stanley Cavell für »fundamental for my thinking about Wittgenstein«³⁶ erklärt, arbeitet erkennbar die zitierte Bemerkung Cavells aus, dass die Philosophie dazu führe, dass wir uns selbst verlören und die Philosophie ihre eigene Therapie sei. In Edwards Beschreibung wird das Defizit dieser Position deutlich sichtbar, ihre ausschließliche und ausschließende Konzentration auf das Subjekt. Die Selbstreflexivität eines Denkens, welches innerhalb der traditionellen Isolation eines spezifisch philosophischen Diskurses verbleibt, übersetzt sich hier in die Selbstbezogenheit der subjektiven »Arbeit an sich«, die *nur* das Individuum und seine Sicht der Dinge kennt. Edwards führt unter der Hand wieder die Metaphysik ein, die Wittgensteins eigentliches Angriffsziel ist. Die Welt tritt zurück hin-

35 Edwards, *Ethics without philosophy*, 152.

36 Ebd., xii.

ter dem Bild, das wir uns von ihr machen, und es ist dieses Bild, und nicht mehr die Welt selbst, zu dem wir ein anderes Verhältnis einnehmen müssen. Freiheit besteht demnach vor allem in einem Verhältnis, das man zu sich selbst hat, in einem souveränen Spiel von Anerkennung und Distanznahme – »one recognizes that one is free to adopt other conceptions«, wie Edwards es formuliert. Die *Welt*, obwohl in der Spätphilosophie nicht mehr identisch mit der Welt des Subjekts, taucht als Bedingung und Möglichkeitsraum eines solchen Selbstverhältnisses überhaupt nicht mehr auf. Es geht nur noch um unsere Bilder und den Zwang, den sie auf uns ausüben – als kämpfe das Subjekt nur mit sich selbst, isoliert im stillen Winkel.

Diese *Entrückung*, die Edwards' Beschreibung evoziert, wird nicht zu überwinden sein, solange die »Philosophie«, gegen die Wittgenstein sich wendet, nur als eine Form des Denkens betrachtet wird. Aus diesem Grunde wurde, im Gegensatz zu Edwards (und Cavell), bei der Rekonstruktion der philosophischen Verwirrung im letzten Kapitel ihre *praktische* Verursachung hervorgehoben. Edwards verlegt Wittgensteins Opposition zur traditionellen Philosophie auf die Ebene der Ideologie; doch sie muss auf der Ebene der Praxis gesucht werden.

Die praktische Verstrickung des Subjekts anzuerkennen, bedeutet, mit Wittgenstein über ihn hinauszugehen. Edwards' Deutung ist, gerade weil sie den praktischen Aspekt des Spätwerks nicht hinreichend berücksichtigt, in vielen Hinsichten eine gute Wiedergabe des traktarianischen *Geistes*, den Wittgensteins Spätphilosophie trotz vieler Revisionen bewahrt. Edwards lässt die Ambivalenz in diesem Denken erkennen. Wittgensteins späte Philosophie bleibt auf eigentümliche Weise vor der Welt stehen: Sie erkennt die praktische Bedingtheit unseres Denkens an, sie sieht die Historizität der Vernunft (ÜG, §336), sie belegt die konstitutive Rolle des Lernens, und damit der Erziehung, für unser Urteilen und Erkennen. Doch sie zieht daraus keine Schlussfolgerung für die Grenzen und Möglichkeiten dessen, was seit dem *Tractatus* als ihr Ziel erklärt werden kann: Ein befreites, sich befreiendes Leben, das »erlösende Wort«. Die Freiheit scheint bei Wittgenstein immer nur eine Freiheit von der Philosophie zu sein, als sei *diese* das eigentliche (und einzig relevante) Problem.

Der Konflikt, der hier angesprochen wird, ergibt sich aus der Konzeption der Philosophie als einer Praxis, als einer Tätigkeit. Sie muss, wenn diese These ernstgenommen wird, als eine Lebensform begriffen werden. Die Doppeldeutigkeit dieses Begriffs spricht die Spannung aus, in die sich eine so verstandene Philosophie stellt. »Lebensform« kann einmal eine *individuelle* Lebensweise genannt werden, wie sie etwa in der antiken Philosophie primär Thema war. Demnach gilt es, *sich selbst* zu ändern: sich von falschen Affekten zu befreien, sein Temperament zu mäßigen, sein Leben vernünftig zu gestalten (was je nach philoso-

phischer Schule anders aussah). Doch wie individuell kann eine solche Selbsttransformation bleiben? Blickt man mit Wittgensteins eigenen Grundeinsichten auf die Übung, erweist sich ihre »Individualität« als Täuschung. Die Selbstveränderung steht notwendig im Rahmen allgemeiner Techniken und Praktiken, die eingeübt, vermittelt und nur als »Gepflogenheit« erhalten bleiben können. Sie hat minimale Bedingungen der Freiheit, die z.B. für Sklaven und Frauen in der Antike nicht gegeben waren. Sie ist abhängig von einer diskursiven Praxis, in der die Ziele und Mittel solcher Transformationen festgelegt und plausibel gemacht werden. Am wichtigsten jedoch ist: Da sie eine *Subjektivität* anstrebt, ist deren Normativität – die Möglichkeit, richtig und falsch zu handeln und zu urteilen – weiterhin abhängig von der gemeinsam geteilten Praxis, mit der auch dieses individuell transformierte Subjekt *qua* Subjekt übereinstimmen muss.

Signifikant ist in Edwards' Formulierung die Ablehnung von »Fakten« (er setzt »facts« in Anführungszeichen). Die, wie er es nennt, metaphysische Konzeption des Denkens glaubt, es ginge im Denken darum, sich ein adäquates Bild der Welt zu machen.³⁷ Für sie ist unser Weltverhältnis wesentlich durch eine wahre Repräsentation der Welt gesichert. Wir hatten die Zurückweisung dieser Auffassung auf die Formel gebracht, dass unser Weltverhältnis nicht epistemisch sei. Auf Wittgensteins Diskussion der Moore'schen Sätze zurückgreifend, wurde differenziert zwischen einem Wissen, welches sich innerhalb von Sprachspielen prüfen und feststellen lässt und den subjektiven Fähigkeiten, in denen sich gleichwohl ein Wissen ausdrückt. Unser Handlungswissen (z.B. »*dies* ist eine Addition«) beruht nach der oben aufgestellten Unterscheidung nicht auf Erkenntnis (etwa der Praxis der Addition), sondern ist als ein *Können* zu verstehen.³⁸

Doch hier gilt es, zwei Ebenen auseinander zu halten. Zum einen ist es wichtig und richtig, in Absetzung irreführender Konzeptualisierungen unseres Welt- und Selbstverhältnisses die Grenzen der epistemischen Wissenspraktiken aufzuzeigen. Andererseits sind epistemische Praktiken, gerade *weil* sie Praktiken »unserer Welt« sind, nicht von vornherein aus der Bestimmung unseres Welt- und Selbstverhältnisses auszuschließen. Dies gilt erst recht für eine Position, welche der Praxis ein Primat einräumt. Daher rücken von diesem Standpunkt aus, der sich am Spätwerk orientiert, die Wissenschaften erneut in den Blick. Sie sind die Praktiken, welche »Fakten« produzieren und legitimieren. Wenn es richtig ist, dass Subjektivität durch die Praxis bestimmt ist, dann muss

37 »To be a human being is to be a rational creature; and to be a rational creature, to engage in thought, consists in pursuing and having true representations of what is the case [...] the *telos* of thought is representation« (Edwards, *Ethics without philosophy*, 20f.)

38 Vgl. dazu oben Kap. 3.3.

berücksichtigt werden, dass wir Mitglieder einer industrialisierten und technisierten Gesellschaft sind, mitsamt der herausragenden Rolle, die in ihr die Wissenschaften spielen. Dass »Fakten« nicht ungeprüft unser Selbstverhältnis bestimmen sollten, ist ein brauchbares und ganz in der Tradition der Aufklärung stehendes Ideal; doch in welchem Maße gestattet die gesellschaftliche Praxis, die auch *unsere* Praxis ist, eine solche Distanzierung?

Schon im Frühwerk richtete Wittgenstein seine philosophischen Bemühungen gegen die Assimilierung des ethischen Denkens an die Naturwissenschaften. Aus dieser abweisenden Haltung heraus ist vielleicht zu erklären, dass Wittgenstein in seinem Spätwerk bei aller Selbstkritik nach wie vor den Resultaten der Wissenschaften keine Bedeutung für seine Problematik beilegt. Schließlich repräsentieren sie für ihn den Inbegriff des epistemischen Weltbezugs, gegen den er sich wendet: keine »Erklärung« strebe die Philosophie an, wie sie die Naturwissenschaften geben könne; in philosophischen Betrachtungen läge »nichts Hypothetisches«; und die Probleme würden nicht »durch Beibringen neuer Erfahrung« gelöst. (PU, §109) Wittgenstein identifiziert das naturwissenschaftlich orientierte Denken »als die eigentliche Quelle der Metaphysik«³⁹ – und übersieht, dass nicht die Naturwissenschaften, sondern die philosophische *Haltung* zu den Naturwissenschaften das Problem ist. Die Versuche, die Naturwissenschaften philosophisch zu assimilieren oder zum Vorbild zu nehmen, sind eine Fortführung der klassischen Metaphysik, eine typisch philosophische (und nicht naturwissenschaftliche) Operation. Das soll nicht heißen, dass eine solche philosophische Kritik ohne Wert ist. Doch es ist ein Irrtum, das *philosophische* »Streben nach Allgemeinheit« mit den Naturwissenschaften zu identifizieren, deren Wahrheitsbegriff, wie Blumenberg zeigt, wesentlich anspruchloser ist. Der Erfolg der Wissenschaften, ihre Selbständigkeit, ist durch eine »Minderung des Wahrheitsanspruchs«⁴⁰ gegenüber der, wie Blumenberg es bezeichnet, mit einem »absolutistischen« Wahrheitsbegriff operierenden Theologie und ihrer philosophischen Magd erkaufte worden. Das Leitmotiv der Wissenschaften ist das Handwerk, der technische Schaffensprozess, und nicht mehr die Erklärung der ganzen Welt, in der ein allmächtiger Gott und ein sündiger, also erkennender Mensch zusammen gedacht werden müssen.

Metaphysisch ist die Philosophie, die sich der Naturwissenschaften bemächtigt; diese selbst bedürfen keiner Metaphysik. Die wissenschaftliche Praxis kennt keinen Skeptizismus, sie kennt nur gelingende und misslingende Experimente, bessere und schlechtere Hypothesen. Ungeachtet der in der Neuzeit aufgeregt wogenden theoretischen Debatte

39 Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, 39.

40 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 163.

über die Tragfähigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes kann der Wissenschaftler unter den Bedingungen der Moderne, wie Blumenberg festhält, »sich damit begnügen, eine Hypothese mit den Daten seiner Empirie in Einklang zu bringen«. ⁴¹ Die *philosophische* Frage nach der Wahrheit stellt sich in der wissenschaftlichen Praxis erst gar nicht.

Wittgensteins ablehnende Haltung gegenüber dem Nutzen des wissenschaftlichen Denkens für die Philosophie blendet aus, dass die Wissenschaften *als Praxis* einer der wichtigsten und bedeutendsten Faktoren unserer Zivilisation sind, der berücksichtigt werden muss, wenn man das ethische Ziel seiner Philosophie ernst nimmt. Dabei ist die Wissenschaft hier nur ein, wenn auch sehr prominenter, Kandidat für die geforderte Ausweitung der Perspektive. Solange die philosophische Übung »philosophisch« bleibt, weil sie sich – in abstrakter Negation – ausschließlich gegen ein »falsches Denken« richtet, missversteht und begrenzt sie sich selbst. Entweder sind die metaphysischen Neigungen, die uns verwirren, losgelöst von der gesellschaftlichen Praxis – dann aber ist nicht klar, wieso es einer philosophischen »Arbeit an sich« bedarf, um der Praxis wieder begegnen zu können. Wenn sich die Probleme nur im *armchair* stellen, müssen sie auch nur dort gelöst werden. Dass Wittgenstein eine solche Auffassung nicht vertritt, ist mittlerweile deutlich geworden. Hat die metaphysische Konfusion dann also ihre Ursache in der gesellschaftlichen Praxis selbst, so reicht es nicht hin, nur die Philosophie zu kurieren. Im Gegenteil partizipiert möglicherweise diese Arbeitsteilung, bei der zwischen »Philosophie« und »Praxis« unterschieden wird, noch an dem Problem, das sie ehrlich zu überwinden versucht.

6.2.3 Subjektivität und Wahrheit

Die Weichenstellung des *Tractatus*, der die Naturwissenschaften kategorisch aus dem Feld ethischer Reflexion ausschließt, ist vermutlich auch für den blinden Fleck des Spätwerks verantwortlich, das die gesellschaftliche Realität wissenschaftlicher (epistemischer) Reflexionen über den Menschen nicht anerkennt. Dies führt zu einer Ambivalenz in Wittgensteins Denken: Treibt sein Gegenstand, die sprachliche Bedeutung, es zunehmend hin zu einer Berücksichtigung der gesellschaftlichen Institutionalisierung unseres Welt- und Selbstverhältnisse in Form von Praktiken, bleibt der sich aus dieser Bewegung ergebende *Konflikt* zwischen der philosophischen »Arbeit an sich« und potenzieller Pendants der Übung unerkannt.

Dieser Konflikt zeigt sich beispielhaft an Wittgensteins Behandlung der Psychologie. Wittgensteins Verhältnis zur Psychologie ist nicht leicht in einem Wort zusammenzufassen, insbesondere, wenn man die Psy-

41 Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, 207.

choanalyse hinzuzieht, die er zwar für einen »Mythos« hielt, doch gerade deshalb als produktiv und hilfreich anerkannte.⁴² Die Psychoanalyse, die trotz Freuds eigenem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis von vielen Psychologen immer schon als »unwissenschaftlich« abgelehnt wurde, ist jedoch ein Sonderfall. Allgemein lässt sich feststellen, dass Wittgensteins Bemerkungen zur Psychologie vor allem kritischer Natur sind. Sie versuchen, wie Cavell es ausdrückt, die Psychologie zu »depsychologisieren«: Phänomene wie Schmerz, Liebe, Sehen und Hören werden *begrifflich* untersucht; kausale Erklärungsschemata werden abgewiesen oder den begrifflichen untergeordnet.⁴³

Trotz Wittgensteins Ablehnung der Relevanz psychologischer Erkenntnisse für die Philosophie ist es nicht verwunderlich, dass sein eigenes Vorgehen, das sich ja explizit als eine Therapie versteht, häufig mit der Psychologie – sei es mit der Psychoanalyse, sei es mit kognitiven Therapien – verglichen wurde.⁴⁴ Ein solcher Vergleich kann erhellend sein, stellt aber im Grunde den Konflikt nur noch stärker aus. Die Philosophie scheint in bezug auf die psychologische Therapie, die ja schließlich empirisch operiert, in einem Dilemma zu stehen: Die philosophische Übung ist nicht identisch mit ihr, denn es geht ersterer um Begriffe, wo es letzterer um wissenschaftliche Wahrheiten geht; doch die philosophische Übung kann der psychologischen Therapie auch nicht, folgt man Wittgensteins Kritik einer privilegierten Position des Philosophen, schlicht überlegen sein. Die salomonische Lösung ist eine strikte Arbeitsteilung: Hier werden Begriffe untersucht, dort empirische Wahrheiten. Doch diese Lösung verdeckt, dass wir es mit einer Form von *Konkurrenz* zu tun haben. Sowohl wissenschaftliche Praktiken der Psychologie, als auch die »nicht-epistemischen« Praktiken der Philosophie zielen beide auf das Subjekt in seinem Selbstverhältnis, geeint auch in der Überzeugung, es *zu seinem Besten* zu beraten. Wie kann eine Philosophie, die sich selbst keine überlegene Metaposition mehr zuerkennt, sich zu diesem Konflikt verhalten?

Im Folgenden soll dem Vorschlag nachgegangen werden, dass das Werk von Foucault, in einer komplizierten Überlagerung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu Wittgenstein, ein Modell für diese Art von Reflexionspraxis bieten kann. Der hier angedeutete Konflikt kann aus Foucaults Perspektive als ein Konflikt *innerhalb* der Gesellschaft, als eine Konkurrenz von Wissensansprüchen und –praktiken, verstanden

42 Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*.

43 Cavell, *Must we mean what we say?*, 91; ausführlicher und kritischer wird die Konfrontation der Begriffsanalyse mit der Psychologie diskutiert von Engel, *Philosophie et psychologie*.

44 Der weniger häufige Vergleich mit einer nicht-psychoanalytischen Therapie findet sich bei Fischer, *A cognitive self-therapy*.

werden. Foucault zeigt, dass Subjektivität *und damit auch die philosophische Reflexion auf sie* nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse verstanden werden kann, in der sie eingebettet ist. Dies führt nicht bloß zu einer Ergänzung des an Wittgenstein orientierten Modells um eine »sozialphilosophische« Komponente. Die Einbettung auch der philosophischen Übung in einen Machtkontext hilft zu sehen, dass das Problem, das auch Wittgenstein beschäftigt – die Suche nach einem selbstbestimmten Leben in Klarheit und, wie sich vermuten lässt, Freiheit – nicht allein durch eine angemessene Geisteshaltung und eine individuelle »Arbeit an sich« gelöst werden kann.

Indem Foucault den geschichtlichen Wandel unseres Welt- und Selbstbezugs untersucht, öffnet er den Blick für die Tatsache, dass sich Subjektivität in der Moderne *wesentlich* durch einen spezifisch epistemischen Bezug auf Wahrheit definiert. Die Untersuchung der Wissenschaften als ein historisches Phänomen bietet einen Ausweg aus der Dichotomie, diese philosophisch ablehnen oder anerkennen zu müssen. Foucaults Projekt einer Geschichte der Subjektivität erlaubt, das moderne, wesentlich durch Wissenschaften geprägte Selbstverständnis nicht einfach als ein »Mißdeuten unserer Sprachformen« (PU, §111) abzulehnen, sondern seine Realität anzuerkennen und sich auf die Suche nach seinen praktischen, institutionellen und gesellschaftlichen Wurzeln zu begeben.

Die Humanwissenschaften, Foucaults wichtigster historischer Untersuchungsgegenstand, geben mit ihren Forschungen über den Menschen, ihrer Produktion von Wissen über *uns*, ein gutes Beispiel für die spezifisch moderne Bindung des Subjekts an epistemische Praktiken ab. Nehmen wir an, wir hätten mit Wittgenstein etwas über die Natur philosophischen Fragens herausgefunden – dass sie eine Form der Selbsterkenntnis ist, welche nicht epistemisch verstanden werden kann. Wie verhält sich diese Entdeckung zu der Praxis der Humanwissenschaften, welche beständig *epistemische* Feststellungen über uns treffen? In den Wissenschaften, die den Menschen als Forschungsgegenstand haben – vor allem Soziologie und Psychologie, aber auch Medizin, Physiologie, Biologie – werden viele der Punkte berührt, die in der hier geführten Diskussion im Zentrum standen. So listet das Inhaltsverzeichnis eines Kompendiums, das den Stand der psychologischen Forschung zur Jahrtausendwende zusammenfassen will, Themen auf wie Kindesentwicklung, Lebensführung (»Maintaining and revising personal goals«), Theorien der Persönlichkeit, der Sprache, der Informationsverarbeitung und der visuellen Aufmerksamkeit.⁴⁵ Die Hypothesen, mit denen diese Forschungen operieren, sind vor allem Hypothesen über »implizite«, »unausdrückliche« Regeln, die unser Handeln, die Sprache, die Wahrneh-

45 Bäckmann/van Hofsten, *Psychologie at the Turn of the Millenium. Proceedings of the XXVII. Int. Conf. of Psychology*.

mung und Persönlichkeitsentwicklung regieren.⁴⁶ Probleme im Welt- und Selbstverhältnis sind, so die Grundannahme dieser Forschungen, nicht ausschließlich auf Elemente zurückzuführen, die sich das Subjekt individuell, kraft kritischer Reflexion, bewusst machen kann. Ihre Ursachen sind objektiv, aber nicht introspektiv zugänglich (zum Beispiel genetische Dispositionen oder die Schädigung kognitiver Systeme und Subsysteme), sie fallen somit in den Bereich wissenschaftlicher Forschung. Diese im Wortsinne autonomen Ursache-Wirkung-Relationen bewirken »geistige Störungen«, »kognitive Defizite« oder »Persönlichkeitsstörungen«, die ganz wesentlich unsere Fähigkeit beeinträchtigen, uns zu uns selbst zu verhalten.

Das Problem ist, dass diese wissenschaftlichen Erkenntnisse auch den Rahmen treffen, in dem wir die nicht-epistemische Selbsterkenntnis verortet hatten: die praktische Übung, mit ihrer Emphase auf (körperliches) Training, mit ihrem Ziel der Änderung der Wahrnehmung und mit ihrer Methodik der Einübung spontaner Reaktions- und Urteilsformen. Hier ist ein Konflikt mit der philosophischen Übung festzustellen. Auch wenn wir erkannt haben, dass »Fakten« erst durch ein Sprachspiel Gehalt haben, das selbst »jenseits von berechtigt und unberechtigt« (ÜG, §359) ist, kann diese kritische Einsicht die Realität der Sprachspiele für uns nicht aufheben. Und in dieser Realität werden etablierte Wahrheiten – wozu eben auch die der Humanwissenschaften zu zählen sind – dazu verwandt, um die kognitiven und nicht-kognitiven Fähigkeiten von Menschen zu beurteilen. Wittgenstein beschreibt die philosophische Verwirrung als ein »Sich-Verfangen« in den eigenen Regeln: Obgleich wir die Regeln klar sehen, gelingt es uns in der Praxis ihrer Ausübung nicht, sie im Sinne der Praxis, ihrem »Witz« gemäß, auszuführen. Dass wir in einen Widerspruch geraten, kann sich nun aber auch schlicht als die Wirkung einer kognitiven Störung erweisen. Unsere Handlungsgewissheit war vielleicht die Wirkung einer Droge, die Kohärenz nahelegt, wo niemand anders mehr Struktur erkennt; unsere Auffassung des Sprachspiels konnte traumatisch verzerrt sein. Solche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse können, trotz der Einsicht in ihre prinzipiell praktische Konstitution, nicht einfach in Anführungszeichen gesetzt und beliebig zur Disposition gestellt werden, wie Edwards es vorschlägt. Schließlich ist dieses Wissen – innerhalb der ihm eigenen Rationalität – *begründet*, und wir finden es *vernünftig*, nach ihm zu handeln und zu urteilen.

46 Engel, *Philosophie et psychologie*, Kapitel III: »La connaissance tacite« – Engel weist auf, dass diese impliziten Regeln genau die Merkmale aufweisen, die Wittgensteins Psychologiekritik zurückweist: Sie werden als *autonom* gedacht, und gelten als eine *höherwertige*, da wissenschaftliche Form der Erklärung. Vgl. zu Wittgensteins Psychologiekritik Cometti, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*.

Es wäre ein Missverständnis, Wittgensteins sog. »Antiessentialismus« als eine Ablehnung jeglicher Wahrheit und allen Wissens zu lesen. Wittgenstein erkennt an, dass gewisse Wahrheiten und »Sätze von der Form der Erfahrungssätze« (ÜG, §401) – also epistemische Sätze – konstitutiv zu unserem Welt- und Selbstverhältnis gehören. Die Frage, welche Sätze wahr sind oder nicht, ist entscheidend für die Bestimmung der eigenen Subjektivität. Hier ist an Wittgensteins eigene Beispielen zu erinnern, dass wir Moore'sche Sätze wie »Die Erde existiert seit mehr als 100 Jahren« schlicht nicht *nicht* akzeptieren können. Sie sind ein Teil von uns, unseres Weltbilds, unseres Selbstverhältnisses. Auch wenn wir mit ihnen nicht, wie Moore es versuchte, die Realität beweisen können, liegt ihre Unabweisbarkeit darin, dass diese Sätze *für uns* Grundlagen unseres Welt- und Selbstbezugs aussprechen, deren Wegfall in den Skeptizismus führen würde.⁴⁷ Auch wenn diese Sätze wie Erfahrungssätze aussehen, deren Wahrheitsgehalt abgelehnt werden kann, zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass ihre Negation für uns keinen Gehalt hat.

Aus der Perspektive Foucaults heißt das: Wir müssen einen hohen Preis zahlen, wenn wir nicht mehr bereit sind, diese Sätze für wahr zu halten. Die Moore'schen Sätze beschreiben nicht einfach Trivialitäten; sie zirkeln den Raum ab, in dem sich das Subjekt bewegen *muss*, will es sich nicht dem Risiko einer Pathologisierung seiner Denk- und Handlungsweisen aussetzen. So schreibt Wittgenstein: »Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen. D.h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe.« (ÜG, §80f.) Mit diesem Missverstehen, das Wittgenstein hier anspricht, ist nicht die falsche Anwendung der Regel gemeint. Vielmehr spricht es die *Möglichkeit* eines verstehenden Gebrauchs der Aussagen überhaupt an, das »Innehaben« der Normativität, das wir als Effekt der Übung diskutiert hatten. Wenn jemand ernsthaft sagt, die Erde sei erst 100 Jahre alt, dann wird unsicher, ob diese Person wirklich weiß, was es heißt, den Begriff »Erde« richtig zu gebrauchen.

Was sich hier zeigt, ist nicht so sehr die Unmöglichkeit der Kritik als ihr Preis. Der Anspruch, den das Subjekt der Übung erhebt, ist ein Anspruch auf den richtigen Vollzug der Praxis, und damit – insofern die Praxis definiert, *was es heißt*, etwas zu tun – auch ein Anspruch auf Subjektivität. Je nachdem, wie weit dieser Anspruch reicht und er sich von dem unterscheidet, was allgemein anerkannt wird, kann die Zurückweisung dieses Anspruchs zu Isolation oder Ausschluss führen. Wittgensteins Andeutungen in *Über Gewissheit* über das Drama des Wahnsinns, das sich abspielte, wenn so fundamentale Gewissheiten wie »Ich heiße L.W.« ihrer Evidenz beraubt würden, sind Beispiele für den hier auf dem Spiel stehenden Verlust. Der Fall der Humanwissenschaften zeigt nun, wie

47 Vgl. dazu die Diskussion oben, Kap. 3.

stark hier der Konflikt werden kann: Wissenschaftliche Erkenntnisse, *Fakten*, können nicht einfach in Anführungszeichen gesetzt werden, sondern bestimmen den Raum mit, in dem das Subjekt sich üben kann (und beispielsweise nicht zum Arzt geht). Das kritische Subjekt begibt sich möglicherweise in eine Konfrontation mit dem, was *seinem eigenen Verständnis* nach wahr ist. Dass wir, wie Wittgenstein schreibt, »zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist« (ÜG, §298), bedeutet eben auch, dass die Wissenschaften unsere Lebensform und damit den Spielraum dessen bestimmen, was wir als Gegenstand und Ziel der Übung betrachten.

Für den späten Wittgenstein gehören »Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik [...] zum Fundament alles Operierens mit Gedanken« (ÜG, §401). Diese zur Norm geronnenen Erfahrungssätze bedingen somit den konstitutiven Bezugsrahmen, in dem das Subjekt sich überhaupt nur verstehen kann. Sie sind die Urteile, *an denen* wir unsere Erfahrung und unser Handeln prüfen.⁴⁸ Doch Wittgenstein zählt nur allgemeine Sätze über die Welt auf, eine Art Naturwissenschaft für den Alltag (»Die Erde ist rund«, »Wasser siedet bei 100°C«). Foucaults wichtige Korrektur ist, dass er erkennt, dass auch normative Sätze über uns *als* Subjekte – also Sätze über unser Urteilsvermögen, über unsere Persönlichkeits- und Begehrensstruktur, über unsere natürlichen Anlagen und Vermögen – zu den Erfahrungssätzen gehören können, die gleichwohl den unabweislichen Stempel der Wahrheit aufgedrückt bekommen haben. Nicht: »Die Erde ist rund«, sondern: »Kognition und Bewußtsein lassen sich durch Medikamente verändern«; nicht: »Wasser siedet bei 100°C«, sondern: »Menschen sind normalerweise nur männlich oder weiblich.« Wie sähe hier eine Negation aus? Und wie können wir uns zu uns selbst verhalten, ohne die Wahrheit dieser Sätze anzuerkennen?

Ogleich auch Foucault die hier entwickelte These teilen würde, dass Selbsterkenntnis der Form nach nicht-epistemisch ist, zeigt er, dass die Wahrheit ein fundamentaler *Einsatz* in der Frage nach einem guten und gelingenden Leben ist. Judith Butler hat deutlich formuliert, dass dieser Zusammenhang bei Foucault im Zentrum steht:

»Foucault geht es aber nicht nur darum, dass es immer einen Bezug zu solchen Normen gibt, sondern darum, dass jede Beziehung zum Wahrheitsregime [d.h. einer Ordnung der Wahrheit] zugleich eine Beziehung zu mir selbst ist. Ohne diese reflexive Dimension ist Kritik nicht möglich. Ein Wahrheitsregime in Frage stellen [...] heißt, die Wahrheit meiner selbst in Frage stellen, ja, es heißt, meine Fähigkeit in Frage

48 Vgl. ÜG §§98, 124f., und die Diskussion der »Kalibrierung« des Subjekts als Einübung in solche Urteile, vgl. oben, Kap. 4.3.3.

zu stellen, die Wahrheit über mich selbst zu sagen, von mir selbst Rechenschaft zu geben.«⁴⁹

Je nachdem, was als Wahrheit erkannt und anerkannt wird, eröffnen sich potenziell andere Welt- und Selbstverhältnisse, und die Anerkennung von Wahrheiten wird selbst zu einem Gegenstand des Kampfes. Daher stellt die Frage nach der Wahrheit das Subjekt in einen Konflikt, der von der Philosophie nicht übersehen werden darf. Es reicht nicht, wie Edwards zu zeigen, dass die Wahrheit (human-) wissenschaftlicher Fakten prinzipiell, in einer Übung der Freiheit, in Führungszeichen gesetzt werden kann. Vielmehr muss untersucht werden, wie sich diese Wahrheiten etablieren konnten, auf welche »Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns« (BGM VII-21) ihre Grenzziehungen beruhen, und was mit ihrer Anerkennung oder Zurückweisung genau auf dem Spiel steht. Es reicht nicht, bestimmte Denk- und Handlungsweisen zu kritisieren; es muss auch gezeigt werden, was zu ihrer Akzeptanz führte, und wie sie in unser Leben eingreifen. Dies zwingt zu einer Ausweitung des Feldes der Kritik: Nicht nur falsche Denkweisen, sondern auch die *faktischen* Praktiken (die »Arten und Weisen des Vergleichens und Handelns«), in denen sie operieren, müssen aufgezeigt werden. Nur so kann verhindert werden, dass die Kritik der »Fakten« nicht kurz vor diesen stehen bleibt und eine philosophische Trockenübung bleibt.

6.3 Macht und Subjektivität bei Foucault

Foucault bringt zwei entscheidende Punkte ein, die bei Wittgenstein nicht behandelt werden: Die Bedeutung der (Human-) Wissenschaften für das Selbstverhältnis und die Problematik, dass die Übung notwendig auch in Machtkontexten eingebettet ist, die sie nicht ignorieren kann. Der große Unterschied zu Wittgenstein liegt in der historischen Perspektive, die Foucault einnimmt, und ein daraus resultierender Denkstil, der sich immer am konkret vorfindlichen Material orientiert. Foucault untersucht Institutionen, Praktiken und Wissenskomplexe, die sich in der abendländischen Kultur herausgebildet haben, und entwickelt an ihnen seine allgemeineren Thesen. Dieses Verfahren widerspricht nun nicht notwendig dem Vorgehen Wittgensteins. Foucaults Arbeiten sind, obgleich sie sich historisch orientieren, nicht die eines Historikers. Sie nehmen einen Zwischenraum ein: Auch wenn ihnen die Geschichte ihr Material stellt, liegt ihr Zweck in der Gegenwart. Eine »Geschichte der Gegenwart« nennt Foucault daher auch sein Projekt, womit deutlich wird, dass es nicht einfach nur um die Feststellung historischer Prozesse

49 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 32.

geht: »Il s'agit, au fond, de présenter une critique de notre temps, fondée sur des analyses rétrospectives«.⁵⁰

Der Blick in die Geschichte *dient* der Gegenwart, indem er – was die von Nietzsche stammende Bezeichnung der Methode als Genealogie ausdrückt – aufzuzeigen versucht, wie wir wurden, was wir sind. Die Genealogie erzählt von der Herkunft unserer Subjektivität, mit dem Ziel, den Schein einer natürlichen Einheit und unabweisbaren Notwendigkeit unseres Welt- und Selbstverhältnisses zu unterlaufen, indem sie seine geschichtliche und damit kontingente Produktion nachverfolgt.⁵¹ Foucaults Vorgehen, das auf unser Selbstverständnis zielt, kann somit als eine philosophische Übung im Sinne Wittgensteins begriffen werden – wenn sie auch mit einer Grundhaltung ausgeübt wird, die der des Sprachphilosophen geradezu diametral entgegensteht. Die Genealogie ist eine das Subjekt *irritierende* »Arbeit an sich«.⁵² Statt der normalen Sprache zieht sie die Geschichte als Untersuchungsmaterial heran, und anstatt sich um unsere potenzielle Entfremdung von der selbstverständlichen Praxis und ihren Konflikt mit ihr zu sorgen, will sie im Gegenteil die Wirklichkeitseffekte aufheben, mit der uns die praktisch konstituierten Selbstverständlichkeiten entgegentreten (Foucault benutzt den Ausdruck »irréaliser«⁵³).

Diese Methode setzt zahlreiche Prämissen voraus, die hier auch bei Wittgenstein entwickelt wurden. So kann der Blick in die Geschichte uns nur zeigen, wie wir *wurden*, was wir sind, indem sie einen praktischen Begriff von Subjektivität unterstellt: Subjektivität muss als das Resultat konkreter gesellschaftlicher Praktiken verstanden werden, damit das Projekt einer genealogischen Geschichtsschreibung überhaupt Sinn hat. An diesem Punkt ist auch der Unterschied zur Methode der Archäologie anzusiedeln, welche nur historische Differenzen im Selbstverständnis der jeweiligen Diskurse konstatiert, ohne auf ihre Wirkverhältnisse einzugehen.

Die Genealogie versteht sich zweitens als eine Form der Kritik. Die Erzählung einer Herkunftsgeschichte soll aufzeigen, dass das, was wir heute als selbstverständlich und zwingend betrachten, für uns erst infolge historischer Prozesse notwendig geworden ist. Diese Kritik kann sich,

50 DE II, 183 (1971). Der Ausdruck einer »Geschichte der Gegenwart« (*histoire du présent*) taucht als programmatischer Titel des eigenen Projekts in Foucault, *Surveiller et punir*, 35 auf. In dem programmatischen Text über die Aufklärung aus dem Jahre 1984 nennt Foucault sein Vorgehen eine »critique permanente de notre être historique« (DE IV, 571).

51 »La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même.« (DE II, 142)

52 Zu der Behauptung, dass Foucault seine Philosophie als eine »Arbeit an sich« begreift, vgl. auch oben Kap. 1.3.

53 DE II 153

auch wenn Foucault es nicht tut, auf die an Wittgenstein aufgezeigten Überlegungen zur praktischen Erzeugung und Aufrechterhaltung von scheinbaren Denk- und Handlungsnotwendigkeiten stützen. Foucault nähert sich aus kritischer Perspektive demselben »normale[n] Sprachverkehr« (ÜG, §260), der auch für Wittgenstein eine unser Welt- und Selbstverhältnis stabilisierende Funktion hat. Foucaults Geschichte der gesellschaftlichen Produktion dieses normalen Sprachgebrauchs kann dazu verhelfen, einen distanzierten und Handlungsspielräume freisetzenden Blick auf ihn zu gewinnen.⁵⁴

Die Möglichkeit eines kontrastierenden Vergleichs zeichnet sich noch deutlicher ab, nimmt man die späte Perspektive, aus der Foucault sein Werk rückblickend einordnet, als Orientierungspunkt. Christoph Menke zeigt, dass Foucaults Studien zwei Varianten der praktischen Subjektkonstitution entwickeln, die beide als »Übungen« zu begreifen sind.⁵⁵ Zum einen untersucht Foucault, vor allem in *Überwachen und Strafen*, die »disziplinäre« Übung. Subjektivität wird hier als die Folge einer praktischen »Abrichtung« begriffen, welche sich vor allem des Körpers bemächtigt. Im Vordergrund steht die gesellschaftlich vermittelte Habitualisierung von individuellen Verhaltens- und Urteilsformen. Das Subjekt erscheint als ein passives Produkt gesellschaftlicher Praktiken, die es formieren.

Zweitens entwickelt Foucault in seinem Spätwerk einen Begriff der Übung, der den *Beitrag des Subjekts selbst* zu seiner Subjektkonstitution einbezieht. Menke nennt diese Übung, die in diesem Begriff implizierte Möglichkeit der autonomen Selbstgestaltung aufgreifend, »ästhetisch-existenziell«. Foucault benutzt vor allem die Ausdrücke der *Selbstpraktik* oder der *Technologie des Selbst*.⁵⁶ Foucault schließt mit der Selbstpraktik an die in der Einleitung zu diesem Kapitel vorgestellten Forschungen von Pierre Hadot an, für den die antike Philosophie das Subjekt mehr zu *formieren* als zu *informieren* versuchte.

Foucault führt den Begriff der Selbstpraktik anhand einer leitenden Frage ein: Was bestimmt, dass das Subjekt sich auf eine bestimmte Art und Weise führt (*se conduire*)? Der bloße moralische »Code«, wie Foucault es nennt, die präskriptiven Anweisungen und Regeln einer Moral,

54 Wenn hier vom »normalen Sprachverkehr« die Rede ist, dann in dem oben (Kap. 4.3) entwickelten Sinne, dass die Normalität hier eine *formale* Bestimmung ist. Foucault und Wittgenstein unterscheiden sich gerade darin, dass Foucault sich für den wissenschaftlichen und theoretischen Diskurs interessiert, der bei Wittgenstein keine gesonderte Rolle spielt. Daraus kann aber nicht auf eine Opposition geschlossen werden, denn Wittgenstein beansprucht eben, dass seine Analysen für *alle* Sprachspiele gelten und nicht bloß für die alltäglichen, »unwissenschaftlichen«.

55 Menke, *Zweierlei Übung*.

56 Vgl. Foucault, *L'usage des plaisirs*, 37, und den Aufsatz über die »*techniques de soi*« in DE IV, pp. 783-813.

würden nicht zur Erklärung ausreichen. Denn selbst unter der Voraussetzung der Existenz eines – wie man mit Wittgenstein sagen könnte: oberflächengrammatisch – identischen Codes finden sich historisch zahlreiche verschiedene Weisen, sich zu diesem Code zu verhalten. Als Beispiel führt Foucault das Gebot der ehelichen Treue auf, das als ein Handlungsverbot aufgefasst werden kann und so nur den greifbaren *Akt* des Ehebruchs betrifft, oder das als eine Aufforderung zur permanenten Selbstprüfung bereits das aufkeimende, noch rein innerliche Begehren unterwirft.⁵⁷

Um ein Subjekt einer bestimmten Moralauffassung zu sein, sei es daher nötig, nicht bloß ein Bewusstsein seiner selbst als Moralsubjekt, sondern ein – je verschieden entwickeltes – Verhältnis zu diesen Codes und zu sich selbst zu haben. Foucaults Analysen greifen somit auf, was sich als maßgeblich für Wittgensteins Untersuchung von Wissen und Gewissheit erwiesen hat: Wir sehen Regel, Bilder, Ausdrücke deshalb als selbstverständlichen Ausdruck unserer Handlungen an, weil wir durch den Lernprozess das adäquate Verhältnis zu ihnen gewonnen haben. Foucault gibt einen Eindruck davon, welche Formen diese Verhältnisse historisch im Bereich ethischer Lebensführung angenommen haben. Die je historisch vorfindbaren »Ausdeutungen« des Codes sind, darauf besteht Foucault, nicht einfach Meinungen. Sie werden durch Techniken und Verfahren üben erzeugt, durch kontinuierliche Praktiken aufrecht erhalten. Nennt man »Objektivierung« den Prozess der Konstitution eines Gegenstands (z.B. in Form eines Wissens), so zielen die Selbstpraktiken auf eine *Subjektivierung*.⁵⁸ Foucaults spätes Projekt wird von ihm daher beschrieben als eine »histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.«⁵⁹

Wie Wittgenstein begreift Foucault die Gewissheit und Selbstverständlichkeit, die eine (in seinem Fall: moralische) Regel für uns hat, als die Folge einer üben Transformation des Selbstverhältnisses. Für beide Autoren bedarf es einer *Technik* oder *Praktik*, um dieses Selbstverhältnis zu erwerben oder an ihm zu arbeiten; und beide Autoren heben hervor, dass Subjektivität ohne diese Form der Abrichtung, die Foucault in der spezifisch historischen Gestalt der *Disziplin* aufgreift, nicht möglich ist. Doch Wittgenstein diskutiert nicht, in welchem Verhältnis die Abrichtung zu der philosophischen Übung steht, zu der Selbstpraktik. Kann die philosophische Übung die Abrichtung, die immerhin unser Selbst- und Weltverhältnis und die »normale« Übereinstimmung konstituiert, überwinden, wie Edwards es nahelegt? Oder ist mit McDowell anzunehmen, dass die philosophische Übung darauf zielt, die Ergebnisse der Abrichtung alternativlos *hinnehmen* zu lernen?

57 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 33.

58 Vgl. zu dieser Unterscheidung auch DE IV, 632f.

59 Ebd., 36.

Nach der hier entwickelten Interpretation kann die philosophische »Arbeit an sich« nicht als einmalige Stillstellung (McDowell) oder Überwindung (Edwards) des durch die Initiation erworbenen Welt- und Selbstverhältnisses gesehen werden. Foucaults Diskussion soll nun unter dem Aspekt in den Blick genommen werden, dass sie – wie auch Menke feststellt – die formale *Gleichheit* beider Übungen hervorhebt, und somit an den hier gewonnenen Ergebnissen direkt anschließt. Der zweite Begriff der Übung ist bei Foucault seiner *Form* nach nicht als Widerspruch zu den disziplinären Praktiken zu verstehen. Die Idee eines subjektiven Beitrags zu seiner eigenen Subjektwerdung vervollständigt vielmehr das an den disziplinären Übungen entwickelte theoretische Modell und behebt, wie sich zeigen wird, zahlreiche Defizite, die das disziplinäre Modell aufwirft, stünde es allein zur Erklärung der praktischen Konstitution des Subjekts zur Verfügung.

Erst die formale Ähnlichkeit beider Übungen eröffnet den Raum für die historische Analyse, die Foucaults Spätwerk anstrebt: Eine Untersuchung, welche die Subjektwerdung nicht bloß als hinzunehmendes oder abzulehnendes Geschehen begreift, sondern als einen Prozess, in den das Subjekt *selbst* mit involviert ist. Diese Einbeziehung des Subjekts erweitert den Horizont zu untersuchender Machttechniken, lassen sich doch nun auch solche Praktiken in den Blick nehmen, die keinen rein disziplinären Zugriff auf das Subjekt ausüben, sondern im Gegenteil seine ethische Eigenaktivität, seine individuelle »Arbeit an sich«, mit zum Gegenstand ihrer Einflussnahme werden lassen. Ein Beispiel ist die neoliberale Aufforderung zur »Eigenverantwortung«, die Individuen über den ethischen Imperativ steuert, der eigenen Existenz eine unternehmerische Form zu geben und in dieser Form Freiheit und Kreativität zu erfahren.⁶⁰

Die Selbstpraktiken sind somit keineswegs von vornherein freier oder unabhängiger als die disziplinäre Übung; Macht kann auch ausgeübt werden, indem sie zu bestimmten Selbstpraktiken und Lebensformen anreizt. Da Foucaults späte Studien die Selbstpraktiken in ihrer *Einbettung* in Macht- und Herrschaftsverhältnissen problematisieren, bieten sie die gesuchte kritische Ergänzung zu Wittgensteins Denken, das an formal-begrifflichen Fragen orientiert bleibt. So kann Foucault die übende »Arbeit an sich«, deren Notwendigkeit Wittgenstein erläutert, selbst noch einmal auf ihre Machteffekte hin befragen und dem Selbstmissverständnis einer subjektiven Souveränität entgegenwirken, das wir am Beispiel von Edwards' Beschreibung der philosophischen Übung aufgezeigt haben.

60 Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung der Rolle des Wirtschaftsliberalismus als politische Technologie: Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 239-256.

Foucaults Ansatz ist wesentlich von dem Problem der Macht durchdrungen, und in dieser Frage ist die theoretische Innovation zu suchen, die hier im Verhältnis zu Wittgenstein interessiert. Nun ist es wichtig, zu sehen, dass die Thematik der Selbstpraktiken nicht an das Problem der Macht herangetragen wird. Deshalb wird im Folgenden erläutert, wie sich diese Thematik bei Foucault *im Inneren* der Machtproblematik entwickelte. Die formale Parallele des Problems der Kritik, das wir im ersten Kapitel bei beiden Autoren festgestellt hatten, findet hier ihre volle Entfaltung: Bei Wittgenstein wie bei Foucault ist die Hinwendung zu den Selbstpraktiken eine *Reaktion* auf die Schwierigkeit, die eigene kritische bzw. philosophische Tätigkeit angemessen zu positionieren.

Ich gehe daher zunächst auf die Grundthese der *Produktivität* der Macht ein, die Foucault in Absetzung vom traditionellen Machtbegriff aufstellt und diskutiere im Anschluss die Kritik, die diese These hervorrief. Foucaults spätes Interesse an Selbstpraktiken lässt sich, wie dann gezeigt wird, in Reaktion auf diese Einwände als eine Korrektur der Einseitigkeiten verstehen, die seine Machtkonzeption barg. So wird deutlich, dass die Selbstpraktiken nicht als eine »Wende« des späten Foucault zu verstehen sind, als eine radikale Abkehr von bisherigen Untersuchungen, sondern den Versuch einer differenzierenden Selbstkritik darstellt. Umgekehrt zeigt sich damit, dass der Begriff der Selbstpraktik gerade deshalb für Foucault interessant wird, weil er eine Erweiterung und Verschiebung der Machtanalyse ermöglicht – eine Umorientierung, die sich in dem Begriff der *Regierung* niederschlägt, mit dem Foucault Machtausübung beschreibt. Die Frage nach der angemessenen Regierung seiner selbst und anderer, die Foucault an historischem Material entwickelt, folgt dabei einem bekannten Schema: So wie für Wittgenstein die philosophische Übung die Reaktion auf eine Verwirrung ist, die im letzten Kapitel als ein »Sich-Verfangen in den Regeln« beschrieben wurde, so beschreibt Foucault die Selbstpraktik als einen Antwortversuch auf eine *Krise*.

6.3.1 Die These der Produktivität der Macht

Die vielleicht wichtigste These Foucaults, oder zumindest die, welche die meiste kritische Aufmerksamkeit auf sich zog, ist die Annahme einer Produktivität der Macht. Macht, so Foucault, werde vorschnell ausschließlich negativ gedacht und nur als Einschränkung, Verbot oder Zensur thematisiert. Die Macht nach dem Schema des Gesetzes gedacht (weshalb sie auch in der Sekundärliteratur *juridische* Macht genannt wird) wird wesentlich auf die Funktion der *Repression* reduziert. Das Sinnbild dieser Macht ist die Souveränität des Königs: Das Gesetz ist ein Befehl des Königs, sein verlängerter Arm. Macht wird als die Ausübung von Souveränität durch das Gesetz gedacht, das damit Instanzen gegenüber-

steht, die selbst dieser Machtausübung äußerlich sind. Die Macht, so das Bild, unterdrücke die Klassen, die Instinkte, die Freiheit der Individuen.⁶¹ Diese begriffliche Vorentscheidung lenkt entsprechend den Blick auf die Organe der Unterdrückung, die zum Ziel der Analyse und der politischen Kritik werden (der Staat, die Wirtschaft, die Medien etc.). Die Kritik der Macht, die in diesem Schema operiert, will demgemäß das philosophische Subjekt, das Subjekt der Freiheit, von der Macht befreien oder diese in ihre legitimen Grenzen weisen.

Foucaults Projekt kehrt diese Logik um. Anstatt von Subjekten auszugehen, die unabhängig von der Macht mit Fähigkeiten begabt sind und von der Macht ergriffen werden, untersucht er, wie in Machtbeziehungen Subjekte überhaupt erst *erzeugt* werden. »Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets.«⁶² Die Macht sollte, so Foucault, nicht mehr als eine einheitliche Struktur *Souverän – Gesetz – Subjekt* gedacht werden. Vielmehr müssen lokale Herrschaftsstrukturen aufgedeckt werden, die sich wechselseitig stützen, ergänzen, aber auch widersprechen, und die erst in diesem Wechselspiel jene größeren Strukturen wie etwa den Staat konstituieren, die zum klassischen Inventar der Machtanalyse gehören.⁶³

Die entscheidende historische These, die Foucault zu dieser Neukonzeption des Machtbegriffs und damit der politischen Analyse bewegt, ist das Aufkommen einer neuen, laut Foucault für die Neuzeit charakteristischen Machtform: der Disziplinarmacht. Die Disziplin kann nicht nach dem klassischen Schema der Souveränität verstanden werden. Die Souveränität operiert mit dem Instrument der »Abschöpfung« (»soustraction«⁶⁴). Hier steht tatsächlich das Subjekt im philosophischen Sinne, das mit Fähigkeiten, Wünschen und Intentionen begabte Individuum, einem Souverän gegenüber, der es als Rechtssubjekt vereinnahmt. Das Subjekt bleibt in diesem Modell unabhängig von der souveränen Macht; diese wirkt auf eine ihr vorgängige Einheit ein, auf das kompetente Indi-

61 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 15: »le pouvoir, c'est essentiellement ce qui réprime. C'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus.«

62 Ebd., 38f.

63 Ebd., 39. Was hier als »Wechselspiel« weitgehend neutral geschildert wird, analysiert Foucault als permanenten *Krieg*. In der Umkehrung von Clausewitz versteht er in der hier wiedergegebenen Vorlesung Politik als eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. (41) Foucault wird dieses extrem »mikrophysische« Bild einer Macht, die bellizistisch nur »von unten« kommt und sich gleichsam zu großen Institutionen agglomiert, später modifizieren und mit dem Konzept des »Gouvernements« auch eine Alternative entwickeln, wie der Staat jenseits einer Theorie der Souveränität gedacht werden kann.

64 Foucault, *La volonté de savoir*, 178, beschreibt die »Abschöpfung« als Kontrastform zur Biomacht.

viduum. So »schöpft« der Souverän den Reichtum, die Werke, aber auch das Leben der Individuen ab, über die er hoheitlich verfügt.

Die Disziplin steht, wie *Überwachen und Strafen* zu zeigen versucht, quer zu dieser Logik. Institutionen wie die Schule, das Gefängnis oder das Militär sind nicht ausschließlich durch eine Verfügungsgewalt (etwa des Lehrers, des Gefängniswärters oder des Generals) charakterisiert. Neu hinzu tritt der Aspekt, dass das, worüber diese klassischen Repräsentanten einer souveränen Gewalt zu verfügen vermögen, zugleich erst durch die Institution, die ihnen diese Macht verleiht, *erzeugt* wurde. Der General verfügt über Soldaten, die zuvor durch Drill und Training, aber auch durch bestimmte Methoden der Klassifikation überhaupt erst die Fähigkeiten und Kenntnisse erwerben, die sie als handlungsfähige Subjekte im Sinne der Macht auszeichnen – als Soldaten nämlich. Die Disziplin schöpft nicht ab, sondern wirkt auf die Individuen ein, über die sie *dann* verfügen kann. Der Schüler ist und bleibt nur solange Schüler, wie er einem Programm der Unterordnung und Vereinzelung folgt, in dem es seine Fähigkeiten ausbildet; dieses Programm erzeugt erst die Kompetenzen, auf die sich diese Machttechnologie stützt, und bestimmt die Kriterien ihres Gelingens. Nach dieser Logik kann das Subjekt nicht der Macht entgegengesetzt werden, noch kann die Disziplinarmacht als Einschränkung einer von der Macht unabhängigen Kompetenz beschrieben werden. Anstatt das Subjekt zu deformieren, wird es von ihr überhaupt erst *formiert*.

Die Disziplin benutzt verschiedene Verfahren und Prozeduren, um aus den einzelnen Menschen kompetente Subjekte zu formen – Subjekte, welche sich selbst, ihr Verhalten und ihren Weltbezug an einer Norm ausrichten. Zu diesen Techniken, die vor allem mit dem Körper operieren, zählen etwa die Isolation der Individuen bei gleichzeitiger Überwachung, eine immer umfangreichere Erfassung ihres Lern- und Entwicklungsfortschritts, eine minutiöse Formierung und Prüfung ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten.⁶⁵ Man sieht hier gut, wo Foucaults Analysen sich mit Wittgensteins Überlegungen treffen: für beide ist Subjektivität, unser Welt- und Selbstverhältnis, das Produkt einer auch körperlich eingreifenden *Übung*. Aber während Wittgenstein nur gelegentlich von der »Abrichtung« spricht, die nötig ist, um den Menschen zum Subjekt zu machen, rückt Foucaults historischer Blick mit der Disziplin deren konkrete gesellschaftliche Verfasstheit in den Vordergrund.

Durch die Konzentration auf die Organisation dieser Abrichtungstechniken sieht Foucault, dass sie eng verwoben sind mit der im 18. Jahrhundert beginnenden Etablierung der modernen Wissenschaften, die den Menschen (auf eine moderne, und d.h. vor allem »wissenschaftliche«, nicht spekulative Form) zum Forschungsobjekt haben. Die Dis-

65 Foucault, *Surveiller et punir*, 172ff.

ziplinarotechniken sind für Foucault nicht einfach nur »gute Mittel der Abrichtung« (so eine Kapitelüberschrift); sie sind zugleich die Verfahren, auf die sich die empirische Wissensgewinnung der Humanwissenschaften stützt. Diese Techniken machen das Subjekt zum Objekt, erschließen es als Gegenstand eines Wissens. Die Disziplinartechniken ermöglichen einen zugleich epistemischen wie praktischen Zugriff auf das Individuum: Die individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten lassen sich durch die disziplinare Rasterung (*quadrillage*) von Raum, Zeit und Körper gezielt isolieren und somit optimiert erkennen und manipulieren.

»La discipline [...] analyse, décompose, décompose les individus, les lieux, les temps, les gestes, les actes, les opérations. Elle les décompose en éléments qui sont suffisants pour les percevoir d'une part et les modifier de l'autre.«⁶⁶

Die Disziplinartechnik ist, folgt man Foucault, eine Bedingung der *Wahrnehmung* der Humanwissenschaften – und zugleich ihrer Intervention. Die Rasterung des Körpers und der Individuen führt zu einem Wissen, welches wiederum in die weitere Gestaltung disziplinarer Institutionen (Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule) fließt. In einer zirkulären Bewegung greift so das Wissen, das vermittelt dieser *quadrillage* gewonnen werden konnte, sich selbst verstärkend wieder in die Formierung der Institutionen ein. Die disziplinare Rasterung wird zur Grundlage der Formierung der Subjekte, die diese Institutionen durchlaufen und mit ihren Praktiken in Berührung kommen. Das humanwissenschaftliche Wissen ist so dem Subjekt nicht äußerlich, sondern trägt – vermittelt durch die Übung – zur Konstitution seines Selbst- und Weltverhältnisses bei. Dabei spielt die wissenschaftliche Bestimmung der Gelingensnorm, an der das Subjekt beurteilt wird, eine wesentliche Rolle. Die Disziplin konstituiert den einzelnen als Einzelfall, indem sie Krankenakten führt, Lernentwicklungen verfolgt, spezialisierte Aufgaben und Fähigkeiten zuweist. Doch dieser Einzelfall ist durch den Vergleich mit einer Norm bestimmt, durch seine Beziehung zum Durchschnitt, welche wiederum Gegenstand wissenschaftlich-diskursiver Bearbeitung ist. Die Leistung, das Vermögen der Subjekte wird so mittels dieses Wissens beurteilt *und* formiert.⁶⁷

Diese detailliertere Beschreibung der Verflechtung von Wissen und Macht zeigt, dass es Foucault nicht um eine *Identifikation* von Wis-

66 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 58.

67 Während Foucault in *Surveiller et Punir* noch den Ausdruck der »Normalisation« benutzt, präzisiert er später, dass die Disziplin nur »normierend«, aber nicht »normalisierend« wirke. Den Ausdruck der »Normalisierung« will Foucault für die distributive Betrachtung von Populationen im Rahmen einer Normalverteilung reservieren, wie sie in der Biologie, aber eben auch in der Ökonomie und anderen statistisch gestützten Wissenschaften wichtig wird. Ebd., 58-65, bes. 65.

sen und Macht geht. Vielmehr interessiert ihn das System wechselseitiger Stützung, aber auch der Konflikte von Wissens- und Machtformen. Die Humanwissenschaften sind nicht identisch mit einer »Disziplinarmacht«, sondern konnten – als Praktiken – von den Techniken und Verfahren der Disziplin profitieren, sich durch sie in ihrer modernen Eigenart überhaupt erst etablieren. Indem die Humanwissenschaften in dem beschriebenen Wechselprozess die Disziplin verstärken und formieren konnten, gestaltend in so diverse Bereiche eindringen wie die Schule, die Psychiatrie, die Klinik und das Gefängnis, *erzeugen* sie, wie Foucault sagt, die »Seele«, über die sie ihr Wissen akkumulieren.⁶⁸ Die Macht verfügt also nicht nur über das Individuum. Sie reguliert und erzeugt zugleich die Wahrheit, an der das Individuum sich als Subjekt orientiert, und an der es von anderen beurteilt wird. Die Disziplin ist eine paradigmatische Form der Macht, die dem Individuum »ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen.«⁶⁹ Dies ist der Kerngedanke der Produktivität der Macht.

Die traditionelle Untersuchungsperspektive konzentriert sich auf den Souverän, fragt nach dessen Beschränkung oder Legitimation, und setzt so Macht und Wahrheit in Opposition: »comment le discours de la vérité ou, tout simplement, comment la philosophie entendue comme le discours de la vérité par excellence, peuvent-ils fixer les limites de droit du pouvoir?«⁷⁰ Foucault fragt dagegen, wie die Macht die Produktion von Wahrheit bewirkt. Die Wahrheit liegt nicht mehr jenseits des Souveräns (oder wird als der eigentlich legitime Souverän begriffen), sondern ist mit der Macht verschränkt. Wissen und Macht sind einander nicht äußerlich, weshalb die selbstgewisse *Berufung* auf eine wahre Erkenntnis (der Humanwissenschaften, der Psychologie, der Sexualität) für Foucault immer im Verdacht steht, selbst noch die Macht zu stärken, die sie ermöglicht und produziert. Machtbeziehungen greifen für Foucault nicht auf ein vorgängiges Subjekt zu, dessen Fähigkeiten, Rechte und Individualität unabhängig von ihnen begriffen werden können. Vielmehr formieren sie erst die Subjektivität – das Begehren, die Zwecke, die Denkweisen – des Individuums, über das sie anschließend verfügen. Macht bei Foucault, so fasst Deleuze zusammen, *produziert* erst, was sie *unterdrückt*.⁷¹

Welchen Status hat nun diese Behauptung, die Foucault am historischen Material entwickelt? Sie steht in einer Spannung zwischen zwei

68 »Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir«. (Foucault, *Surveiller et punir*, 34)

69 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 246.

70 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 22.

71 Deleuze, *Foucault*, 36: »Le pouvoir ›produit de réel‹, avant de réprimer.«

Lesarten, die auch ihre Rezeption bestimmten: als eine historische These, die »nur« empirische Zusammenhänge aufweist, und als die Unterstellung eines konstitutiven Zusammenhangs zwischen Wissen und Macht. Sie ist zum einen eine klar abgrenzbare historische Analyse, die sich auf die geschichtliche Entwicklung stützt, die das Material für Foucaults Untersuchung bildet. Foucault beschreibt, wie Fähigkeiten und Kompetenzen durch neuartige Machttechnologien wie das Panopticon, den medizinischen Blick oder die Disziplin verändert und formiert wurden. Diese Prozeduren und Mechanismen, welche sich nicht nach dem juristischen Schema der Macht begreifen lassen, prägen in einer Weise, die vor Foucault nicht gesehen wurde, unser Wissen, unsere Fähigkeiten und unsere Wahrnehmung. Darin stimmen auch die Kritiker Foucaults überein: Als empirische Analyse ist Foucaults Werk beeindruckend.⁷² Es zeigt zum Beispiel, wie der Drang, seiner eigenen Natur Ausdruck zu geben, zum Teil eines Kontrollmechanismus' werden kann (so Charles Taylor über den ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*, in der das Geständnis als Machtpraxis untersucht wird).⁷³ Es zeigt, dass bereits auf einer Ebene unterhalb der großen Themen der politischen Philosophie – Staat, Wirtschaft, Ideologie – politisch relevante Vorgänge stattfinden, und dass Analysen, die sich auf die »Makroebene« beschränken, Gefahr laufen, das Wesentliche zu übersehen. Es zeigt, wie unsere selbstverständlichen Urteile, moralische wie wissenschaftliche, mit einem System im Bunde sind, dessen Funktionsweise seinem eigenen humanistischen Selbstverständnis widerspricht.

Doch die Produktivität der Macht ist für Foucault nicht bloß eine empirische These. Die Geburt der Humanwissenschaften aus der Disziplin wird nicht als Schönheitsfehler angesehen, sondern mit für ihren *Gehalt* verantwortlich gemacht. Damit widerspricht Foucault einer der großen Erzählungen der Neuzeit: Dem Aufstieg des menschlichen Wissens über sich selbst in den Rang einer aufgeklärten, objektiven Tätigkeit. Die Humanwissenschaften verstehen sich selbst als ein Wissen, das sich den Menschen mit den Mitteln der Wissenschaft annähert. Ihre Mittel und Methoden sind modern, effektiv und von Theologie und Philosophie befreit. Psychologie, Soziologie, Psychiatrie oder auch die Kriminologie bemühen sich darum, den Menschen als Gegenstand der Erkenntnis auszumessen. Ihr Bemühen um Objektivität orientiert sich an den Naturwissenschaften. Nicht so sehr darin, dass die Naturwissenschaften imitiert werden und die Humanwissenschaften nur noch positivistisch operierten. Die »kognitive Wende«, ein offen diskutierter Mentalismus und Nativismus, die Eingliederung selbst hermeneutischer Methoden in die Forschung zeigen, dass die Humanwissenschaften nicht als Kopie

72 Der Aufsatz von Fraser, *Empirical Insights, Normative Confusions* fasste diese häufig anzutreffende Position bereits im Titel treffend zusammen.

73 Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, 167.

der Naturwissenschaften verstanden werden können. Doch sie folgen in einem wesentlichen Punkt dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal: die Wissenschaft versteht sich selbst als eine *Entdeckung* vorhandener Zusammenhänge.⁷⁴ Sie spricht die Wahrheit über ihre Objekte aus, oder versucht es immerhin; ihre Theorien zielen auf eine *wahre Beschreibung des Menschen*, den sie als Gegenstand im selben Sinne »vorfinden« wie die Physik die Natur.

Gegen diese Annahme richtet sich Foucaults These der Produktivität der Macht. Die Humanwissenschaften, so heißt es in *Überwachen und Strafen*, haben im Menschen nicht ein Referenzobjekt, das unabhängig von der sozialen Praxis existiert. Die Seele sei eine Realität; nicht jedoch, weil sie dem Wissen vorauslag, in dessen Suchlicht sie schließlich gerät. Sie wird, so Foucaults These, erst durch die korrelativen Machtpraktiken, die diese Wissenschaften historisch begleiteten, produziert. Diese zweite, Foucaults eigene Aussagen ernst nehmende Lesart wirft die philosophischen Probleme auf, welche die Diskussion um Foucaults Werk lange Zeit beherrschten.

6.3.2 Wie funktioniert die Machtanalyse?

Foucault erfuhr heftige Kritik für seinen scheinbar ubiquitären Machtbegriff.⁷⁵ So stellt sich zunächst die Frage nach dem normativen Standpunkt, von dem aus Foucault angesichts der offensichtlich gesellschaftskritischen Intentionen seines Werkes agiert. Einen solchen unabhängigen Standpunkt scheint Foucaults Machttheorie, die explizit der Macht auch eine produktive, ja konstitutive Rolle zuweist, kategorisch auszuschließen. Habermas, der Foucaults Werk prominent als eine *Vernunftkritik* beschrieb, sieht in Foucaults Machtbegriff deshalb einen Selbstwiderspruch.⁷⁶ Wenn Foucault doch beanspruche, mit rationalen Mitteln bestimmte gesellschaftliche Zusammenhänge auszuweisen und zu

74 Freilich hat sich das Feld der Humanwissenschaften seit Foucaults Kritik stark verändert, und Ansätze wie z.B. die systemische Psychologie heben stark den *konstruktivistischen* Aspekt der psychologischen Erkenntnisse hervor. Doch die »naturwissenschaftliche Haltung« richtet sich nicht auf die Selbstreflexion der Humanwissenschaften, sondern auf ihr Auftreten in der Gesellschaft, die Art und Weise, wie ihre »Wahrheiten« diskutiert, aufgegriffen und zur »Steuerung« von Menschen benutzt werden. Die heutige Gefahr der Naturalisierung des Menschen geht wohl weniger von den psychologischen Wissenschaften aus als von ihren »harten« Fortentwicklungen wie der Neuropsychologie oder allgemein der Neurologie.

75 Zu einer guten Übersicht der Kritiker und ihrer Positionen vgl. Schäfer, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, 104ff. sowie die Einleitung zu Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 11-37.

76 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 279-343 – »Die Genealogie [...] entpuppt sich [...] als genau die *präsentistische, relativistische* und *kryptonormative* Scheinwissenschaft, die sie nicht sein will.« (324).

kritisieren, müsse er selbst doch für seine Kritik Kriterien in Anspruch nehmen: Theoretische, aber vor allem auch *normative*, ethische Kriterien. Solche Kriterien können angesichts der These, Subjektivität sei als ein Produkt von Macht zu verstehen, nicht mehr in Anspruch genommen werden.⁷⁷ Schließlich behaupte Foucault ja, dass unsere modernen (»humanistischen«) Werte wie Freiheit und Autonomie selbst eine Folge der Machttechnologien seien. Foucault steht in den Augen von Kritikern wie Habermas oder Fraser somit vor der Alternative, entweder seine Kritik an der neuzeitlichen Moral des »Humanismus« zu relativieren oder jedoch selbst auszuweisen, von welchem normativen Horizont heraus er operiert:

»Ultimately, then, a normative rejection of humanism will require appeal to some alternative, posthumanist, ethical paradigm capable of identifying objectionable features of a fully realized autonomous society. It will require, in other words, nothing less than a new paradigm of human freedom. Only from such a standpoint of such a paradigm can Foucault or his interpreters make the case for a normative rejection of humanism.«⁷⁸

Foucaults Analyse der »Geburt des Gefängnisses« ist nicht in einem neutralen, sachlichen Vokabular verfasst. Die Wahl bereits der Grundbegrifflichkeiten ist deutlich parteiisch. Die Macht unterdrückt, das Subjekt unterwirft sich ihr; die Disziplin wird als ein Zwangssystem beschrieben, das Panopticon als ein raffinierter Herrschaftsmechanismus. Insofern Foucaults Beschreibung als eine Gesellschaftskritik zu verstehen ist, stellt sich das Problem, dass diese Prozesse nur dann in einem normativen Sinne *falsch* sein können (ungerecht, ein Gut angreifend, etwas zerstörend oder unterdrückend), wenn dieser Wahrnehmung eine implizite Moral oder ein authentisches Gut zugrundeliegt. Entsprechend finden sich zahlreiche Analysen, die eine solche unterdrückte, nicht eingestandene moralische Grundlage in Foucaults Argumentation freilegen – von der Vorstellung eines ursprünglichen, sich potenziell der Unterwerfung widersetzenen Körpers, bis hin zu eben den klassisch neuzeitlichen Idealen, die Foucault inhaltlich einer Kritik unterzieht.⁷⁹

Die Diskussion um den normativen Standpunkt Foucaults spiegelt sich in der Debatte um eine *theoretische* Inkonsistenz in Foucaults Den-

⁷⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 330.

⁷⁸ Fraser, *Michel Foucault: A Young Conservative?*, 185.

⁷⁹ Visker konzentriert sich in *Michel Foucault: Genealogy as Critique* darauf, in allen Phasen des foucaultschen Werkes auch nach der *Geschichte des Wahnsinns* noch ein »Authentikum« aufzuweisen, dass dem Zugriff der Macht zu entkommen versucht und insofern die implizite normative Grundlage der Kritik sei. Charles Taylor sieht in Foucaults später Hinwendung zur Ethik das leitende Ideal auch der bisherigen Untersuchungen ausgesprochen (Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, 183).

ken wieder. Rudi Visker hat dieses Problem, das auch Habermas ins Zentrum stellt, auf den Punkt gebracht, wenn er Foucaults *Machtbegriff* vorwirft, als ein »empirisch-transzendentes Doppel« zu funktionieren.⁸⁰

Mit dieser These überträgt Visker eine der bekanntesten kritischen Figuren Foucaults auf dessen eigenes Werk. Wie ist dieser Einwand zu verstehen? Foucault kennzeichnet in *Die Ordnung der Dinge* den modernen Menschen als eine empirisch-transzendente Doppelfigur. Die Humanwissenschaften bemühen sich, so Foucault, in der Analyse von empirischen Zusammenhängen Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen der Mensch als Subjekt operiert. So wird das Gehirn auf seine Rolle bei Denken und Kognition hin erforscht; die Gesellschaft auf ihre Rolle bei Urteilen und Präferenzen; die Ökonomie auf ihren Einfluss auf Werte und Normen. In all diesen Forschungen wird der Mensch nicht einfach als ein gleichwertiger Teil der Natur behandelt. Vielmehr richten sich diese Untersuchungen auf den Menschen, insofern er sich gerade von der Natur abzuheben scheint – mit seinen kognitiven, ethischen und rationalen Aspekten. Foucault fasst das in der Kurzformel zusammen, dass der Mensch *als repräsentierendes Subjekt* zum Gegenstand empirischer Untersuchungen wird – als ein Wesen, das nicht nur in einer Welt ist, sondern sich ein *Bild* dieser Welt macht und sich mit ihm zu ihr verhält: »cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie.«⁸¹

So treten die Humanwissenschaften in direkte Konkurrenz zur Philosophie. Während die Neurologie etwa das Denken als *Erfahrungsgegenstand* behandelt, ist es für die Philosophie ein *transzendentaler* Gegenstand – etwas, das wir nicht *in* der Welt vorfinden, sondern diese übersteigt und sogar erst ermöglicht. Beide Seiten nähern sich gleich-

80 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* spricht von einer »systematische[n] Zweideutigkeit« (318), konzentriert sich aber in seiner Kritik vornehmlich darauf, nachzuweisen, wie der Machtbegriff nichts als eine Umkehrung der Subjektphilosophie sei, die sie zu kritisieren versuche (vgl. 323). Visker zeigt dagegen im Detail, wie Foucaults Beschreibungen mal empirisch, mal transzendental verstanden werden können.

81 Foucault, *Les mots et les choses*, 363 – Foucaults notorischer Gebrauch von *représentation* in der *Ordnung der Dinge* ist nur bis zu einem gewissen Grade wörtlich zu nehmen. Die Kritik (etwa von Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*), Foucault habe ignoriert, dass es längst andere, nicht-repräsentationalistische Bedeutungstheorien gebe, trifft nicht den Punkt. Die Fähigkeit, sich ein *Bild* vom Leben zu machen, ist nicht die Fähigkeit, es abzubilden (das ist ja gerade der Irrtum, den nach Foucault die Humanwissenschaften begehen). Foucault interessiert vor allem die *Tätigkeit*, sich im Denken (und an Wahrheit) zu orientieren. In dieser Funktion wird der Mensch zum Gegenstand der Humanwissenschaften. So bildet sich der Mensch nach Foucault etwa eine Repräsentation seiner »besoins« und »de la société par laquelle, avec laquelle ou contre laquelle il les satisfait« (364). Solche Bilder sind, wie bei Wittgenstein, nur Abbilder kraft einer normativen Übereinstimmung, die sie *als* Bilder vergessen lassen.

sam aus entgegengesetzten Richtungen denselben Phänomenen: Dem Mensch als Wesen, das sich zur Welt verhält (etwas von ihr weiß, sich etwas von ihr verspricht, sich etwas von ihr erhofft). Die Philosophie versucht, die Möglichkeit dieses Weltverhältnisses zu verstehen, während die Humanwissenschaften dieselbe Beziehung »Mensch – Welt« unter empirischen Bedingungen, und damit *in der Welt*, erforschen. Es gibt, so Foucaults Diagnose in *Die Ordnung der Dinge*, keine Ruhe im Widerstreit zwischen dem Anspruch der Erfahrungswissenschaften, eine *empirische* Wahrheit über unsere *transzendente*, das Weltverhältnis konstituierende Verfassung gefunden zu haben, und der Zurückweisung dieses Anspruchs seitens der Philosophie (wie etwa in Form ständig wiederkehrender »Psychologismen« und ihrer Kritiken).⁸²

Indem Visker Foucaults Machtbegriff als empirisch-transzendentes Doppel beschreibt, zeigt er somit eine gravierende Schwäche auf. Stärker als in der Debatte um Foucaults eigenen normativen Standpunkt wird hier der *Kern* des Foucaultschen Projekts getroffen: Seine historisch und damit empirisch verfahrenende Methode. Die Macht, so Foucault, produziere das Subjekt. Diese Formierung mittels diverser Machttechnologien und gesellschaftlicher Strukturen rekonstruiert Foucault anhand zahlreicher Studien, die sich allesamt auf die geschichtliche *Erfahrung* berufen. Die Arbeit in den Archiven ist zwar nicht die Arbeit des Forschers, der seinen Gegenstand Experimenten unterwirft; gleichwohl werden historisch auftretende Phänomene herausgearbeitet und in Korrelation gesetzt. Dies ist sogar eine wichtige Bedingung dafür, dass seine Studien von ihm als eine *rationale* Kritik verschiedener Rationalitätsformen verstanden werden können. Indem Foucault sich in ein empirisches Untersuchungsfeld begibt, kann sein Denken durch die Konfrontation mit Tatsachen kontrolliert werden. Nicht zuletzt wirft Foucault verwandten Projekten wie der Frankfurter Schule vor, dass sie die Geschichte nur durch die Brille der Historiker wahrnehmen und damit, so Foucault, »sich auf Forschungen beziehen, die andere unternommen haben, auf die bereits vorliegende und beglaubigte Geschichtsschreibung«.⁸³

Der Machtbegriff, als Gegenstand historischer Analyse und gleichzeitiger Grund der Subjektivität, findet sich so in der doppelten Bedeutung wieder, in die Foucault schon den Begriff des Menschen eingespannt sah. Zum einen legen seine Untersuchungen empirische Bedingungen bloß, unter denen ein bestimmtes Phänomen auftrat; eine Korrelation. Doch diese Korrelation wird andererseits als ein *konstitutiver* Zusammenhang gedeutet. Machtverhältnisse, so Visker, werden zu konstitutiven

82 Vgl. zu der Behauptung einer »Wiederkehr des Psychologismus« bereits in den 50ern Marquard, *Transzendentaler Idealismus - Romantische Naturphilosophie - Psychoanalyse*; der Schauplatz der heutigen Psychologismusdebatte ist die sog. *Philosophie of Mind*.

83 Gespräch mit Trombardi, in: DE IV, 75f.

Bedingungen des Wissens.⁸⁴ Darin liegt ja gerade die Originalität des Foucaultschen Ansatzes, seine Abkehr vom juristischen Modell, welches Macht nur als Unterdrückung denkt, als die Repression eines ursprünglichen Guts. Die Humanwissenschaften entdecken für Foucault nicht eine Wahrheit im Menschen, die auch lange vor den Disziplinen Bestand hatte; jene *erzeugen* die Wahrheit erst, welche diese entdecken. Die Macht ist empirische Bedingung und konstitutiver Grund, sie ist transzendente Wirkung und empirische Ursache.

Auf diese methodische Spannung zwischen Empirie und Transzendentalität, auf die Visker hinweist, lassen sich auch die Vorwürfe normativer Widersprüchlichkeit zurückführen. Foucault stehe, so Visker, vor einer unbequemen Alternative. Entweder *kritisiert* er mit der genealogischen Methode bestimmte Entwicklungen und Institutionen; dann aber optiere er notwendigerweise für die empirische Lesart des Zusammenhangs. Wenn die Macht unterdrückt, dann, weil sie in diesem historischen Moment etwas unterdrückt, was in anderen Zeiten befreit gewesen ist oder prinzipiell frei sein kann. Mit diesem Selbstverständnis müsse Foucault erneut einen machtfreien Grund behaupten, inklusive eines »authentischen« Ursprungsobjekts, welches durch diese beobachteten Prozesse verformt und zugerichtet werde (ein ursprünglicher Wahnsinn, ein ursprünglicher Körper, ein ursprüngliches Begehren). Lehnt Foucault jedoch diese Lesart ab, dann könne er – so Visker weiter – nicht mehr die gegenwärtigen Zustände kritisieren. Denn dann könnten die Wahrheiten, die durch die Macht konstituiert würden, weder falsch *noch* richtig sein. Wenn die Macht Subjektivität erst produziert, in wessen Namen, auf welche Wahrheit gestützt kann diese »Fabrikation« noch als Unterdrückung kritisiert werden? Foucault bleibt, so scheint es, nur die Wahl zwischen einer Wiederholung der klassischen, humanistischen Form der Kritik oder einem Zynismus, der die »falsche« Wahrheit der Humanwissenschaften affiziert, da er methodisch gezwungen ist, sie zum transzendentalen Grund zu erklären.⁸⁵

6.3.3 Macht und Gegenmacht

Das Problem, das Habermas, Visker und andere Kritiker aufwerfen, lässt sich auf den gemeinsamen Nenner des Problems der Kritik bringen. In dem Foucault das Subjekt der Macht *unterordnet*, es vorrangig als ihr Produkt oder als Effekt beschreibt, scheint dem Subjekt jede Möglichkeit genommen, sich noch frei zur Macht zu verhalten, die es konstituiert. In dem Maße, in dem die subjektiven Maßstäbe, Werte und Zwecke selbst laut Foucault erst durch die Macht erzeugt werden, scheint das Individuum dieser machthinduzierten Subjektwerdung ausgeliefert zu sein.

⁸⁴ Visker, *Genealogy as critique*, 71.

⁸⁵ Ebd., 57.

Die These der Produktivität der Macht schlägt aufs philosophierende Subjekt selbst zurück, welches die Macht analysiert. Wenn die Wahrheit selbst ein Produkt der Macht ist, wie kann sie noch gegen diese gerichtet werden?

Es genügt nicht, an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass Foucault nie von einer *Identität* von Wissen und Macht, von Macht- und Wahrheitseffekten ausging. Foucault hat vollkommen Recht, wenn er darauf hinweist, dass diese These sein ganzes Projekt überflüssig machen würde. Wären Macht und Wissen für ihn eins, dann hätte er sich nicht die Mühe machen müssen, auf ihre unterschiedlichen, durch Machttechnologien z.B. vermittelte *Beziehungen* aufmerksam zu machen.⁸⁶ Trotz dieser Anerkennung einer inneren Pluralisierung von Macht- und Wissensbeziehungen bleibt jedoch die Hauptthese Foucaults, dass man »Verschränkungen von Zwangsmechanismen und Erkenntnisinhalten feststellen kann.«⁸⁷ Ein Zusammenhang, von dem sich die Machtanalytik *als Erkenntnis* nicht ausnehmen kann. Der Vorwurf der empirisch-transzendentalen Dopplung des Machtbegriffs fragt, wie der Status des *genealogischen* Bildes der Welt zu verstehen sei.

Tatsächlich zeigt Foucault ein deutliches Bewusstsein dieser Problematik. Fern davon, für seine Thesen die Unabhängigkeit und Neutralität des objektiven Wissenschaftlers zu beanspruchen, positionierte er sich offensiv innerhalb des Rahmens, den er theoretisch entwickelte. Widerstand, ein eigener Standpunkt, muss für ihn nicht erst theoretisch begründet werden, sondern ergibt sich aus der innerweltlichen Position seiner philosophischen Arbeit selbst. Foucault verstand die Genealogie als einen *Beitrag* im Kampf gegen die Unterdrückung von »minoritärem Wissen«⁸⁸, gegen die Übermacht der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit. Seine Analysen seien eine *parteiische* Form der Auseinandersetzung, die sich gegen die Machteffekte eines Wissensbegriffs zur Wehr setzten, der Wissenschaft mit Neutralität, Unparteilichkeit und Machtfreiheit gleichsetze und dadurch alternative Wissensformen von vornherein ausschließe. Die Genealogie, so Foucault, sei »pas un empirisme«, aber auch kein »positivisme« – beides Beschreibungsformen, die für sich Neutralität in Anspruch nehmen. Die Genealogie bezieht dagegen deutlich Position: »Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vrai«.⁸⁹

86 DE IV, 676.

87 Foucault, *Was ist Kritik?*, 31.

88 Foucault verwendet die Umschreibungen »savoirs locaux«, »savoirs assujettis«, »mineurs, dirait peut-être Deleuze« (Foucault, *Il faut défendre la société*, 11).

89 Ebd., 10.

Foucaults Untersuchung behauptet somit gerade nicht, ausserhalb der Macht zu stehen. Sie begreift sich explizit als *Gegenmacht*, als eine Opposition innerhalb bestehender Machtfelder. Indem die Genealogie sich von Beginn an als ein Einsatz inmitten von Machtbeziehungen versteht, etwa *in Reaktion* auf Unterdrückung und Ausbeutung, ist sie immer schon auf die Gegenwart bezogen, in der sie um ihren Platz kämpft. Foucault nennt sein Vorgehen daher auch eine »interrogation critique sur le présent«.⁹⁰ Gerade weil sie sich als Mittel im Kampf unterdrückter Perspektiven versteht, impliziert sie bereits einen geteilten Raum der Machtbeziehungen, in dem es um die Legitimität, Gültigkeit und Durchsetzung dieser oder opponierender Perspektiven geht. In zahlreichen Interviews (deren große Zahl selbst bereits den bewussten Gebrauch der eigenen, prestigösen Position dokumentiert) betont Foucault, dass er hoffe, dass seine Bücher *nützlich* (»utile«) seien, zugleich einräumend, dass diese Werke ihre Brauchbarkeit im Wandel der Zeit verlieren können.⁹¹ Mit dieser Beschreibung nimmt Foucault selbst für seine Aktivität eine Innenperspektive der Macht in Anspruch. Seine Analyse der Subjektwerdung operiert nicht in einem neutralen Außenraum, von dem aus die eine, unhintergehbare Wahrheit unserer Subjektivität aufgezeigt wird. Die Subjektivität ist kein (reines) Forschungsobjekt; sie gilt als *Einsatz* im politischen Feld der Wahrheit. Die Macht geht dem Subjekt nicht nur in dem Sinne voraus, dass sie ihm gleichsam fremdbestimmt ihre Kategorien und Sichtweisen aufzwingt; sie ist zugleich auch der Grund, warum das Subjekt sich überhaupt *gegen* die Macht wendet.

Das philosophierende Subjekt verhält sich also nicht aus bloßer Neugierde zur Macht, aus der Distanz des enzyklopädischen Sammlers von Wissen. Es wendet sich in der genealogischen Analyse gegen eine Macht, die es *an sich selbst erfährt*. Die Genealogie ist immer auf die Gegenwart bezogen – ein »Präsentismus«, der für Habermas die historische Analyse notwendig subjektiv verzerrt, doch für Foucault die Möglichkeitsbedingung seines Projektes darstellt. In dieser Differenz manifestiert sich der fundamentale Unterschied, wie Foucault und seine Kritiker jeweils die Machtanalyse verstehen. Foucault begreift sie als eine Operation innerhalb eines Feldes von Macht- und Wahrheitsbeziehungen; für die Kritiker ist sie der Aufweis eines Zusammenhangs, der notwendig neutral sein muss.⁹² Foucault verfängt sich in ihren Augen in der empirisch-transzendentalen Dopplung, weil für sie die Genealogie einen konkurrierenden Anspruch auf Wahrheit erhebt, der andere Wahrheitsansprüche souverän zurückweisen muss, um sich zu behaupten. Daher wird für die Parteilichkeit, die sich in Foucaults Werken ausdrückt, nach

90 DE IV, 577.

91 Z.B. DE II, 116.

92 Vgl. zu diesem Problem der »epistemischen Souveränität« auch den Artikel von Rouse, *Power/Knowledge*.

einer Begründung gefragt, nach einer Artikulation des eigenen Standpunkts (des »paradigm of human freedom«, wie Nancy Fraser fordert). Hier werden Kriterien dafür eingefordert, wie Machtausübungen als Unterdrückung von einer legitimen Notwendigkeit unterschieden werden kann.

Die pointierteste Formulierung dieser Kritik an Foucault ist die Rückfrage von Habermas:

»Wenn es aber nur noch um die Mobilisierung von Gegenmacht, um finitenreiche Kämpfe und Konfrontationen geht, stellt sich die Frage, warum wir denn dieser im Blutkreislauf des Gesellschaftskörpers zirkulierenden allgegenwärtigen Macht überhaupt Widerstand leisten sollten, statt uns ihr zu fügen. [...] [W]arum überhaupt kämpfen?«⁹³

Dieser Einwand geht davon aus, dass es einen *Grund* dafür geben muss, um zu kämpfen. Damit setzt er *vor* den Kampf, oder zu seiner nachträglichen Legitimation, das Erkennen. In demselben Sinne setzt der Vorwurf, ein *theoretischer* Relativismus (den Foucault vertrete) verhindere jede Kritik, voraus, dass Kritik als Praxis ihren Grund in einer ausweisbaren Theorie haben müsse.⁹⁴ So nachvollziehbar diese Rückfragen sind, begeben sie sich der Möglichkeit, noch das *Erkennen selbst* kritisch zu hinterfragen. Indem sie die Kritik in einer internen, für den Status einer Aussage als Kritik konstitutiven Relation an das Erkennen binden, verstärken sie sogar die von Foucault anvisierte einseitige Herrschaft des »Wissenschaftlichen«: Die Kritik ist für sie nur legitim, kann nur Kritik genannt werden, wenn sie ihre Rationalität und Legitimität ausgewiesen hat. Eine Kritik der Rationalität selbst, oder bestimmter Formen der Rationalität, wird damit tendenziell ausgeschlossen.

So befindet sich die Diskussion, wie sie hier geschildert wurde, in einem Patt. Beide, Foucault und seine Kritiker, verkörpern in ihren jeweiligen Haltungen genau das, was die andere Seite problematisiert. Die Kritiker fordern einen *allgemeinen* Grund, nachvollziehbare Kriterien, kommunizierbare Maßstäbe, mit denen sich Foucaults Einwände erfassen und beschreiben lassen. Sie wollen, dass Foucault im Namen der Wahrheit philosophiert. Doch genau hinter dieser Forderung vermutet Foucault selbst einen Machtmechanismus. Die Wahrheit unterliegt selbst Kriterien, einer Vorauswahl. Es gibt Kriterien dafür, wessen Aussage überhaupt wahrheitsfähig ist und welche nicht (ein Thema, das, als Gegensatz von Wahnsinn und Vernunft, Foucaults erstes Buch behandelte). Es gibt historisch variierende Logiken, nach denen bestimmte Zusammenhänge schlicht nicht im Feld des Wahren auftauchen (das Thema der *Ordnung der Dinge*) und andere wiederum neu auftauchen

93 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 333.

94 Vgl. dazu Gunnell, *Relativism: The Return of the Repressed*, 565.

(was *Überwachen und Strafen* durch bestimmte Machttechnologien zu erklären versucht). Und Foucault bleibt in seinen Analysen, die dieser Verschränkung von Macht und Wahrheit auf die Spur kommen wollen, *nichts anderes übrig*, als seine eigene Parteilichkeit vorauszusetzen. Wollte er sein Engagement erst begründen, indem er aufzeigt, dass es objektiv geboten ist, für diese Seite Partei zu ergreifen und die Verblendungen der Gegenseite zu denunzieren, dann bräuchte er seine kritische Arbeit an den Machteffekten der Wahrheit erst gar nicht zu beginnen. Die Hypothese, dass Wahrheit und Macht in wechselseitiger, nicht nur repressiver Beziehung untereinander stehen, schließt ein Reden im Namen einer unparteiischen Wahrheit aus.

6.3.4 Foucaults Selbstkritik

Die geschilderte Pattsituation ist kein Indiz einer immanenten Selbstwidersprüchlichkeit bei Foucault, aber sie ist auch nicht befriedigend. Foucault nahm die Schwierigkeiten seiner Position selbst wahr. Mit der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Geschichte der Sexualität*, der in zahlreichen Punkten eine Zwischenposition in Foucaults Denkentwicklung einnimmt, beginnt er die Einseitigkeiten zu korrigieren, welche die bisherige Konzeption der Macht eintrug.⁹⁵ Das Problem ist nicht, dass Foucault – im Gegensatz zu seinen Kritikern – die Wahrheit kritisch auf Machteffekte befragt und daher gezwungen ist, sich selbst und sein Denken von Anfang an parteilich zu verstehen, jenseits einer allumfassenden Akzeptabilität; diese Anerkennung der Perspektivität gibt Foucault nicht auf. Auch kann man, wie die Diskussion Wittgensteins gezeigt hat, konsistent *innerhalb* einer Praxis und ihrer Zwangs- und Machtwirkungen darauf reflektieren, dass Erwerb und Aufrechterhaltung von Normativität mit einer »Übereinstimmung in der Lebensform« (PU, §242) einhergeht und so die Grundthese eines konstitutiven Verhältnisses von Wissen und Macht entwickeln.

Trotzdem bleibt eine fundamentale Schwierigkeit, die diese Kritiken aufdecken. Foucaults Gegenposition war in allzu vielen Punkten tatsächlich nur eine *Negation* der von ihm kritisierten Machtkonzeption, eine direkte Umkehr der klassischen Auffassung: »le projet général était, au fond, d'inverser cette direction générale de l'analyse [...] du discours du droit tout entier depuis le Moyen Âge. J'ai essayé de faire l'inverse«.⁹⁶

95 Vgl. zu dieser Gesamtdynamik die ausführliche Darstellung von Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, deren Grundthesen zu den Problemen, aber auch zu der Entwicklung in Foucaults Denken im Übergang zur Gouvernementalität hier geteilt werden. Dieselbe Behauptung, dass Foucault mit dem Gouvernement eine »von seinen Kritikern nicht beachtete« Selbstkorrektur vornahm, findet sich bei Rabinow, *Was ist Anthropologie?*, 59.

96 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 24.

Das erklärt auch die saubere, allzu saubere Verschränkung, die eine Gegenüberstellung der Position Foucaults mit seinen Kritikern ergibt.

Foucault bleibt an den zentralen Kategorien der juristischen Machtkonzeption gekettet, da er diese nur abstrakt negiert. Statt auf das souveräne Zentrum, welches der juristische Machtbegriff unterstellt, richtet der Blick sich auf die verstreuten, lokalen Praktiken.⁹⁷ Aus der Fixierung auf den Souverän und das ständige Befragen, was seine Absichten und Intentionen sind, wird die Unterstellung einer subjektlosen Strategie von Machtverhältnissen, die zugleich intentional und nicht subjektiv sind.⁹⁸ Anstatt den Linien der Macht von »oben« nach »unten« zu folgen, wird die Mikrophysik der Macht in den Blick genommen; an die Stelle der absteigenden tritt die aufsteigende Analyse.⁹⁹ Das Bild einer sich von oben fortpflanzenden Souveränität wird ersetzt durch das untergründige »Donnerrollen der Schlacht«¹⁰⁰. Der Krieg, als Relation und Konflikt, und nicht die souveräne Einheit sei demnach der Grundzustand der Gesellschaft.¹⁰¹

Nicht zuletzt zeigt sich die abstrakte Negativität an der These der Produktivität der Macht, wie sie bisher referiert wurde. Foucaults Analyseraster setzt das *Faktum* der Unterwerfung voraus, denn in ihm manifestieren sich die Machtverhältnisse. Diese Faktizität gibt seiner ganzen Analyse überhaupt erst den Ansatzpunkt. Foucault erklärt die Subjektivität *ausgehend* von den faktischen Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnissen, wie sie sich paradigmatisch etwa in der Disziplin ausdrücken (Herrschaft und Kontrolle der Körper, der Zeit, des Verhaltens der Individuen). Darin liegt die entscheidende methodische Umkehr von *Überwachen und Strafen*, und zugleich das Problem.

Anstatt die Repression mit Verweis auf Legitimität und Subjektivität zu bestimmen, wird sie als Datum zur Grundlage der Erklärung von Subjektivität herangezogen. Damit jedoch ist, wie Foucault nun selbst einräumt, die juristische Machtkonzeption noch nicht überwunden. Im Gegenteil bleibt sie mit der Art und Weise, wie die Produktivität verstanden wird, im Herzen der Gegenkonzeption verborgen. Der Begriff der Unterdrückung (*domination*), so Foucaults Selbstkritik, impliziert zum einen weiterhin einen »dunklen« (*obscure*) Bezug auf das juristische Modell, etwa in der Unterstellung unveräußerlicher natürlicher Rechte. Zum anderen setzt er so etwas wie eine psychologische Normalität, eine normale (nicht-unterdrückte) Entwicklung voraus. Der Begriff ist an die

97 Foucault, „*Il faut défendre la société*“, 25.

98 Foucault, *La volonté de savoir*, 124; Wolfgang Detel erkennt darin das *Invisible Hand Modell* (Detel, *Macht, Moral, Wissen*, 31).

99 Foucault, „*Il faut défendre la société*“, 27: »analyse ascendente«; Foucault, *La volonté de savoir*, 124: »le pouvoir vient d'en bas«

100 Foucault, *Surveiller et punir*, 315.

101 Die ganze Vorlesungsreihe 1976 „*Il faut défendre la société*“ widmet sich der Genealogie dieser Vorstellung.

Humanwissenschaften und ihre Normierung gebunden, gegen die er sich wendet.¹⁰² Die Machtanalyse, so Foucaults kritische Einsicht, war noch zu sehr von der juridischen Konzeption befangen, die sie überwinden wollte.¹⁰³

Die Selbstkorrektur betrifft vor allem die Produktionsthese. Obgleich Foucault mit der Produktivität der Macht sich einen entscheidenden Schritt vom juridischen Denken abgelöst hat, ist der Eindruck der fundamentalen Passivität, den *Überwachen und Strafen* vermittelt, nicht von der Hand zu weisen. Setzen die von Foucault kritisierten juridischen Konzeptionen der Macht das Subjekt schlicht voraus, sind die Prozesse der Subjektwerdung, wie Thomas Lemke feststellt, »bei Foucault immer schon zu Ende, da sie durch Machtprozesse (über-)determiniert sind.«¹⁰⁴ Macht und Wahrheit werden trotz Foucaults Beteuerungen tendenziell identifiziert, was sich auch in der Annahme ausspricht, Widerstand sei nur die andere Seite innerhalb einer Machtbeziehung. Eine Gegenmacht kann nur als Gegenwahrheit auftreten – doch ist die Frage der Kritik nicht vielmehr, wie *innerhalb* einer bestehenden Wahrheit kritisiert werden kann?¹⁰⁵

Im Zentrum der theoretischen Verschiebung, die der Machtbegriff in Reaktion auf diese Schwierigkeiten ab dem Ende der 1970er Jahre erfährt, steht eine dreifache Absetzbewegung. Foucault hebt erstens die tendenzielle Identifizierung von Macht und Herrschaft auf, die sein Werk so hermetisch erscheinen lässt. Er trennt zweitens die Machtbeziehungen von den *Techniken*, derer sie sich bedienen. Und er führt drittens eine neue Ebene der Analyse ein: den Selbstbezug.¹⁰⁶ Diese Ausdifferenzierung findet ihren Inbegriff in der Einführung eines neuen Untersuchungsgegenstandes, der in den 80ern bei Foucault schließlich dominiert: Den *Techniken des Selbst*, d.h. den Praktiken, mit denen das Subjekt *sich selbst regiert*.

Foucault selbst führt diesen neuen Untersuchungsgegenstand als Korrektur früherer Einseitigkeiten, als »autocritique«¹⁰⁷, ein. Er unterscheidet drei Arten von Techniken, die in einer Gesellschaft angewandt werden: Techniken der Herrschaft, der Kommunikation und der Produkti-

102 Foucault, *„Il faut défendre la société“*, 36; Foucaults Selbstkritik nimmt den Vorwurf Taylors vorweg, Foucaults Vokabular impliziere einen »semantischen Selbstwiderspruch.« (*Foucault on Freedom and Truth*).

103 »Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir.« (DE III, 234); vgl. auch 148.

104 Lemke, *Kritik der politischen Vernunft*, 117.

105 So Foucaults spätere eigene Position im Vortrag von 1978, *Was ist Kritik?*, in dem Kritik als »Entunterwerfung« bezeichnet wird.

106 Der erste Band der *Geschichte der Sexualität* brachte bereits den Selbstbezug auf, denn hier wird ein Subjekt nicht »von außen« objektiviert, sondern trägt selbst zu seiner Subjektivierung bei. Doch das Geständnis bleibt im ersten Band eine weitgehend passive Anreizung der Macht.

107 DE IV, 170.

on.¹⁰⁸ Produktionstechniken dienen der Manipulation oder Umformung von Dingen, Kommunikationstechniken beziehen sich auf Sinn. Herrschaftstechniken schließlich dienen dazu, so Foucault, »de déterminer la conduite des individus, d'imposer certains finalités ou certains objectifs.«¹⁰⁹ Zu diesen drei Techniken fügt Foucault nun als viertes die *Techniken des Selbst* hinzu:

»Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi.«¹¹⁰

Die Selbsttechniken werden als Prozeduren beschrieben, die den Individuen erlauben, an sich selbst *Transformationen* zu erzeugen; Foucault spricht von »une transformation, une modification«. Diese Veränderungen haben ein Ziel, folgen einer eigenen Logik. Mit den Selbsttechniken soll, wie Foucault sagt, ein bestimmter Zustand der Perfektion, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht erreicht werden. Diese Aufzählung ist als eine Reihung von Beispielen zu verstehen. Die Techniken des Selbst zielen, wie die Parallelisierung mit den Kommunikations- und Produktionstechniken schon zeigt, auf das Subjekt in demselben Sinne, wie die anderen Techniken den Sinn oder einen Gegenstand zu verändern trachten. Dabei ist zu beachten, dass der Ausdruck »Selbsttechnik« einen reflexiven Selbstbezug beschreibt, aber keineswegs einen Gegenstand oder eine Entität »Selbst« impliziert.¹¹¹ Das

108 Diese Unterscheidung soll auf Habermas zurückgehen (vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*; Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*); doch Habermas unterscheidet verschiedene *Sphären* (nämlich Arbeit, Sprache und Herrschaft), nicht Techniken.

109 DE IV, 170f.

110 DE IV, 171. Eine fast wortgleiche Definition der Selbsttechniken findet sich in DE IV, 785.

111 Die Reflexivität ist der Grund, warum Hadots Kritik an dem Begriff der »Selbstpraktik« nicht ganz zutrifft. Hadot wendet gegen Foucaults Analyse antiker Selbstpraktiken ein, dass die stoischen Übungen, denen Foucault eine große Bedeutung einräumt, gerade dazu dienten, das Selbst hin zu einer kosmischen Perspektive zu überwinden (Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*, 221). Doch sie sind dennoch Selbstpraktiken im Sinne Foucaults, denn in ihnen wirkt das Subjekt auf sich selbst ein. Auch wenn Foucault vorschlägt, »wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen«, so fügt er unmittelbar darauf hinzu, dass es dabei gerade nicht darum gehen kann, in einem *authentischen* Verhältnis zu sich selbst zu stehen. (Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 274)

telos der Selbsttechnologie ist das *Verhältnis*, das man zu sich selbst unterhält.

Foucault verbleibt, wie man sieht, in einem weitgehend technizistischen Vokabular. Nach wie vor interessieren ihn »Operationen«, welche sich auf den Körper »auswirken« und Veränderungen »produzieren«. Diese Produktion ist nun jedoch nicht mehr ausschließlich einer von außen auf das Individuum (bzw. seinem Körper) zugreifenden Macht zuzuordnen. Indem Foucault den Begriff der Technik in den Vordergrund rückt, kann er die *Art und Weise*, wie Subjektivität produziert wird, von ihrer *Kausalität* ablösen. Die Analyse der Techniken bzw. der Praktiken ist zunächst getrennt von der Frage, ob sie unterwerfen und wer sich ihrer bedient. Die Führung durch den Lehrer kann ebenso ein Akt der Unterwerfung sein wie eine Stütze der Emanzipation; umgekehrt kann die Selbstführung des Subjekts nur dem Schein nach autonom sein, wenn sich zeigt, dass diese Selbsttechniken, ihre Ziele und Wege, sich in die herrschenden Dispositive des Staates, der Wirtschaft etc. nahtlos fügen und sie dadurch stärken.

Neben der Einführung der Selbsttechniken ist die zweite entscheidende Neuerung, die Foucault einführt, daher eine explizite Unterscheidung von Macht und Herrschaft (*domination*). Seine früheren Analysen versuchten, jede Wertung von Machtverhältnissen zu umgehen, indem sie an die Stelle von »guten« oder »schlechten« Machtbeziehungen nur noch das Faktum der Unterwerfung gelten ließen. Diese Strategie erwies sich jedoch als problematisch, wie gezeigt wurde, weshalb Foucault sein exklusiv bellizistisches Grundverständnis der Macht aufgab. Die Herrschaft, als die klassische Form der Macht, erscheint jetzt nur noch als *eine* Technik unter vieren, und sie wird von Foucault ganz traditionell an asymmetrische Beziehungen, Ungleichheit und Zwang gebunden.¹¹²

Herrschaft zeichnet sich in diesem neuen Verständnis dadurch aus, dass sie Machtverhältnisse fixiert und ihnen ihre Beweglichkeit nimmt – was impliziert, dass Machtverhältnisse für Foucault prinzipiell umkehrbar sind.¹¹³ Die Macht wird jetzt nicht mehr als Unterwerfung gedacht, sondern als ein »Spiel der Beziehungen zwischen Individuen (oder zwischen Gruppen).«¹¹⁴ Den revidierten Machtbegriff fasst Foucault als ein *Handeln auf Handlungen*. In Machtbeziehungen wird auf die Handlungen der Individuen eingewirkt, auf gegenwärtige und zukünftige; sie *führen* die Subjekte innerhalb eines Raums von Möglichkeiten.¹¹⁵

112 DE IV, 233f. – Auf DE IV, 785 ist statt von »techniques de domination« von »techniques de pouvoir« die Rede; doch auf derselben Seite wird dieser Bereich wieder als »techniques de domination« bezeichnet.

113 DE IV, 710f.

114 DE IV, 233. – DE III, 541 führt den Spielbegriff ein; 542 wendet ihn auf die »jeux de pouvoir« an.

115 DE IV, 236.

Mit dieser Bestimmung kann Foucault sowohl die hemmende Seite von Machtverhältnissen fassen (sie verhindern, sie erschweren, sie beschränken) als auch ihre produktive (sie regen an, sie fördern, sie erleichtern). Machtverhältnisse zielen, wie sich aus dieser Definition ergibt, immer auf handelnde Subjekte, die insofern frei sind, als dass sie auch anders handeln könnten.¹¹⁶

Durch die Differenzierung von Machtverhältnissen und Herrschaftstechniken erhält Foucaults Analyseraster eine deutlichere Kontur. Machtverhältnisse durchziehen für Foucault jede Form von Gesellschaft: »In Gesellschaft leben heißt jedenfalls so leben, daß man gegenseitig auf sein Handeln einwirken kann. Eine Gesellschaft ›ohne Machtverhältnisse‹ kann nur eine Abstraktion sein.«¹¹⁷ Es gibt demnach für Foucault keine Gesellschaft, die von jeder Form der Macht befreit sein kann. Doch die Differenzierung von Macht und Herrschaft eröffnet die Möglichkeit, über eine Gesellschaft zu diskutieren, die *innerhalb* der Spiele der Macht erlaubt, »mit einem Minimum möglicher Herrschaft zu spielen.«¹¹⁸ Obgleich Foucault so weiterhin darauf beharrt, dass es kein »Außen« der Machtverhältnisse gibt, öffnet sich eine Unterscheidung zwischen Praktiken und Regeln, die »mehr« oder »weniger« Freiheit zulassen. Unfreiheit ist ein Effekt nicht der Macht per se, sondern der Techniken, mit denen in Machtverhältnissen operiert wird. Die Kritik, die Foucault interessiert, richtet sich daher nicht gegen »diese oder jene Machtinstitution, Gruppe, Klasse oder Elite, sondern [zielt] vielmehr auf eine Technik, eine Form von Macht.«¹¹⁹

Foucault greift mit dem Begriff der *Technik* klärend auf, was auch schon in *Überwachen und Strafen* im Mittelpunkt stand: Die Analyse legte eine »technique politique du corps«¹²⁰ bloß, in der sich Subjektivierung und Objektivierung durchkreuzen.¹²¹ Techniken können Handlungsspielräume eröffnen, indem sie (wie etwa im Falle von Kommunikationstechniken) Wissen und Bedeutung generieren, oder (wie im Fall der Disziplinarstechnik) Subjekte mit normativen Kompetenzen produzieren.

116 Vgl. auch Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 256, frz. DE IV, 233. – Foucault führt mit dieser Bestimmung eine Art von Dialektik wieder ein, die er in seinen früheren Werken abgelehnt hatte. In jede Machtform ist *per definitionem* eine Widerstandsmöglichkeit eingebaut, und sei es, dass – so Foucault – der Sklave seinen Herrn oder sich selbst töten kann, dass ihm Listen und Strategien zur Verfügung stehen, sich den Lenkungsversuchen des Herrn zu entziehen. (DE IV, 720) Machtverhältnisse sind somit nie statisch, sondern werden immer wieder aktualisiert – und bedürfen dieser Aktualisierung.

117 Ebd., 257.

118 DE IV, 727.

119 Ebd., 246.

120 Foucault, *Surveiller et punir*, 31.

121 »une technique pour entrecroiser l'assujettissement et l'objectivation«, Ebd., 312.

Mit dem Begriff einer Technik *des Selbst* erkennt Foucault nun an, dass diese Verfahren nicht nur passiv das Individuum ergreifen, sondern jenes mittels Praktiken auch versucht, sich selbst, sein Denken und Handeln, zu beeinflussen und an sich zu arbeiten.

Die Selbsttechniken weisen die gleiche Überkreuzung von Subjektivierung und Objektivierung wie ihr disziplinäres Pendant auf: Zu ihnen zählt Foucault nicht nur nur Weisen der Selbstformierung (und somit der Subjektivierung), sie umfassen auch die Praktiken, in denen das Subjekt sich selbst erkennt, sich als Subjekt objektiviert. Selbstpraktiken sind »*pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître*«. ¹²² Rückblickend schließt diese Definition auch die Disziplinartechnologien ein. Auch wenn in diesen das Subjekt durch die Disziplin geformt wird, funktioniert diese Disziplinierung, wenn man genauer hinschaut, mittels einer unverzichtbaren »Mitarbeit« der Individuen. Zentrale Elemente der »guten Abrichtung« – die Prüfung, die Sanktion, die Überwachung – zwingen die Individuen »à la subordination, à la docilité, à l'attention dans les études et les exercices, et à l'exacte pratique des devoirs«. ¹²³ Um diese Fügsamkeit zu erreichen, muss das Individuum lernen, sich selbst zu beherrschen, dem Zeitplan zu folgen, störende Gedanken zu vertreiben; es muss an seinem eigenen Denken und Handeln, an seinen Gewohnheiten und Neigungen arbeiten. Der disziplinäre Gehorsam funktioniert um so besser, je weniger das Subjekt sich gegen diese Disziplinierung wehrt und so lernt, *sich selbst* nach diesen Maßstäben zu richten. Die Analyse der Disziplin hinterlässt einen so hermetischen Eindruck, weil in ihr die Selbsttechniken völlig von den Herrschaftstechniken vereinahmt werden, nicht, weil Subjektivierung ein prinzipiell hermetischer Prozess ist:

»J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination. Il est vrai que ce que nous appelons »discipline« est quelque chose qui a une importance réelle dans ce type d'institutions. Mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés.« (DE IV, 171)

Dass Foucault sich nun nach dem Wissen und der Macht dem Subjekt zuwendet, bedeutet somit keinesfalls, dass er damit die vorigen Untersuchungen preisgäbe. Die Einführung der Selbsttechniken dient einer differenzierenden Korrektur, die versucht, die Einsichten der Macht- und Wissensanalyse in einen neuen Rahmen zu situieren. Foucault isoliert die Techniken des Selbst und hebt sie besonders heraus, weil er mit

122 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 11. Dieser »hermeneutische« Aspekt der Selbstpraktiken steht in Foucault, *L'herméneutique du sujet* im Vordergrund.

123 Foucault, *Surveiller et punir*, 185.

ihnen einen neuen Untersuchungsgegenstand entwickelt, der einige theoretische Verschiebungen impliziert. Doch sie dienen weiterhin dem allgemeinen Ziel einer kritischen Gesellschaftsanalyse. Die Trennung von Herrschaftstechniken auf der einen, sowie Selbsttechniken auf der anderen erlaubt nämlich, nunmehr das *Wechselspiel* beider Techniken zu thematisieren. »On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques.« (DE IV, 171). Die Selbsttechniken müssen nicht, können aber auch Herrschaftstechniken sein; es ist gerade diese (begriffliche) Unterscheidung, die eine differenziertere Analyse ihrer Interdependenz eröffnet.

6.3.5 Regierung und Sorge

Für die nähere Betrachtung des Zusammenspiels von Selbst- und Herrschaftstechniken entwickelt Foucault ein Vokabular, das sich um den Begriff der *Regierung* bzw. um den Neologismus *Gouvernementalität* (»gouvernementalité«) gruppiert, welcher soviel wie »Regierungskunst« bedeutet.¹²⁴ Foucault nahm diesen Begriff bei seinen historischen Studien zur Biopolitik auf und erweiterte sukzessive dessen Bedeutungsspektrum. Die *gouvernementalité* bezeichnete zunächst eine eng umrissene Problematik, die sich in der Renaissance auf das Verhältnis von Individuum und Staat konzentrierte. Schließlich nahm sie im Verlauf der weiteren Forschungen eine allgemeinere Bedeutung an: »la manière dont on conduit la conduite des hommes« – Weisen also, menschliche Handlungen zu »führen«.¹²⁵ Die Regierung umfasst somit auch die »Regierung der Kinder, der Seelen, der Gemeinden, der Familien, der Kranken.«¹²⁶ In diesem allgemeinen Sinne rückten unter dem Stichwort der »Künste des Regierens« christliche Praktiken der Seelenführung (»Pastoralmacht«), wirtschaftsliberale Reflexionen über kollektive Risiken (»Dispositiv der Sicherheit«) und zuletzt auch antike Selbsttechniken in Foucaults historischen Blick.¹²⁷

124 »Kunst« im Sinne einer Technik, einer reflektiertem Handlungsweise: »la manière réfléchie de gouverner au mieux« (Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 4) – Im Anschluss an Foucault hat sich bereits ein eigenständiges Feld der *governementality studies* herausgebildet, zu dem der Artikel von Lemke, *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien* eine gute Übersicht gibt. Vgl. auch die Beiträge in Bröckling/Krasmann/Lemke, *Gouvernementalität der Gegenwart*.

125 Vgl. zu dieser Entwicklung die Zusammenfassung von Michel Senellart in Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 405–408; das Zitat ist aus Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 192.

126 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 255, Übersetzung modifiziert; DE IV, 237.

127 Die »Pastoralmacht« ist ein wichtiger Gegenstand von *Sécurité, Territoire, Population*, auf die liberale Ökonomie konzentriert sich *La naissance de la biopolitique*, die antiken Selbsttechniken sind Gegenstand von *L'herméneutique du sujet*.

Die Regierung bezeichnet die Einflussnahme auf andere – und zwar auf andere *als* handelnde Subjekte, auf ihre Weise, zu handeln, zu denken und zu urteilen. In diesem Sinne situiert sich die Gouvernamentalität genau zwischen den Herrschafts- und Selbsttechniken, mit denen sie operiert.¹²⁸ Beide Techniken zielen auf das Subjekt, beide sind Formen der Regierung, die das Individuum nicht wie in einem Gewaltverhältnis unmittelbar fremdbestimmen, sondern es mit den Mitteln der Regierung *führen*.¹²⁹

Es ist dieser Doppelsinn des Begriffs der »Führung« (*conduite*), der für Foucault erlaubt, mit ihm das Besondere an Machtverhältnissen zu fassen. Regierung umfasst gleichermaßen die »Selbstführung« als auch die »Führung anderer«, Selbstpraktiken sowie klassische Herrschaftsformen. Die so verstandene Machtausübung schließt Gewalt (oder auch Konsens) nicht aus; doch aus dieser Perspektive sind Gewalt und Konsens nur noch Mittel, um darauf einzuwirken, wie das Subjekt sich selbst führt, wie es also sich selbst und anderen gegenüber verhält. Regieren heißt, auf sich oder andere einzuwirken, indem auf die eigene oder fremde Handlungsmöglichkeiten eingewirkt wird; Machtausübung in dieser letzten Fassung, die Foucault seinem Machtbegriff gegeben hat, ist ein »Führen von Führungen« (*conduire des conduites*):

»La ›conduite‹ est à la fois l'acte de ›mener‹ les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à ›conduire des conduites‹ et à aménager la probabilité. [...] Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres.« (DE IV, 237)

Als Mittel, das Handlungsfeld der Subjekte zu strukturieren, können die Techniken und Verfahren gelten, die Foucault als Techniken der Kommunikation, der Herrschaft, der Selbstführung und der Produktion unterschieden hat. Mit der Gouvernamentalität rückt nun in den Blick, dass diese Techniken nicht einfach nur an gegebenen Zielen ausgerichtet werden, sondern auch selbst zum *Gegenstand der Reflexion* werden. Die Regierungspraktiken kommen nicht ohne eine korrelierende Form des Wissens und eine Rationalität aus, in die das Wissen eingespannt ist. Sie operieren mit einer spezifischen Logik, welche den *Gegenstand*, die *Mittel* und die *Methode* der Regierungskunst definiert.¹³⁰ Die Praktiken und Techniken, derer sich die Regierungskunst bedient, werden mittels einer spezifischen Rationalität wahrgenommen und reguliert: »Car ils

128 »J'appelle ›gouvernamentalité‹ la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi.« (DE IV, 785)

129 Zu der Differenz von Gewaltverhältnis und Machtverhältnis vgl. Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 254, frz. DE IV, 237.

130 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 92.

est vrai qu'il n'y a pas de ›pratiques‹ sans un certain régime de rationalité.« (DE IV, 26) Foucaults Interesse richtet sich auf diese Ordnungen der Rationalität, auf ihre diskursive Formierung und schließlich auf die historisch feststellbaren »corrélations dans le réel«¹³¹ dieser Logiken. Die Gouvernamentalität bezeichnet die Rationalisierung von Führungen (*conduites*) und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit. Sie beschreibt, wie Konzepte und Argumente für die Regierungskunst entwickelt werden, wie auch die faktischen Widerstände und Erfolge bei ihrer Umsetzung.

Hier ist es wichtig, Foucaults Insistenz auf eine mögliche *Differenz* der Praktiken und ihrer Rationalitäten ernst zu nehmen. Die Regierungskunst darf nicht als eine souveräne Ausübung präskriptiver Diskurse missverstanden werden, die nur umsetzt, was vorher intentional festgelegt wurde. Im Gegenteil interessiert sich Foucault gerade für das Wechselspiel – teils kooperativer, teils widersprüchlicher Natur – der Logik, nach der die Praktiken wahrgenommen und gelenkt werden, mit den Praktiken selbst.¹³²

Überwachen und Strafen illustriert diesen Punkt: Foucaults Analyse des Gefängnisses bezieht seine argumentative Kraft gerade aus der Diskrepanz des Diskurses über das Gefängnis mit der Realität. Zu der Zeit der Abschaffung der klassischen Strafformen sah – so Foucault – der Reformdiskurs für das Gefängnis nur eine partielle Rolle vor, als eine (dazu nicht besonders geeignete) Strafe unter anderen. Dagegen setzte sich, trotz seiner diskursiven Ablehnung, in bemerkenswert kurzer Zeit das Gefängnis als universale Strafform durch.¹³³ Auch zeigt Foucault eindringlich, dass das Gefängnis sein erklärtes Ziel – die Eingliederung des Straftäters – nicht erreichte und im Gegenteil die Delinquenz mit fördert, die es verhindern soll. Obgleich auch diese Einsicht sich schnell verbreitet hatte und immer wieder zur Reform aufgefordert wurde, führte dieses fundamentale Versagen des Gefängnisses nie zu dessen Abschaffung.¹³⁴ Das *Scheitern* der Rationalität, mit der die Praktiken legitimiert und begründet werden, ist ein konstitutiver Teil der Logik, die der Historiker aufdeckt. Es erlaubt Foucault überhaupt erst, die Frage zu stellen, ob der wirkliche Grund für die Verbreitung und Akzeptanz des Gefängnis-

131 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 104.

132 »Ces programmes ne passent jamais intégralement dans les institutions ; on les simplifie, on en choisit certains et pas d'autres ; et ça ne se passe jamais comme c'était prévu.« (DE IV, 28; vgl. auch 692: »Le logique même de ces techniques de punition a entraîné des conséquences qui n'étaient ni prévues ni voulues«) – Thomas Lemke kritisiert, dass die Großzahl der gegenwärtigen »gouvernementality studies« diesen Kontrast unterbeleuchten. Lemke, *Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien*.

133 Foucault, *Surveiller et punir*, Kapitel II, bes. 117.

134 Ebd., Kapitel III, »Illégalismes et délinquance«, insb. 269.

ses nicht darin liege, dass es Teil der Disziplin ist, welche ebenso die Fabriken, Schulen, Kasernen und Krankenhäuser durchdringt.¹³⁵

Hinsichtlich der Rationalität, mit der die Praktiken wahrgenommen, empfohlen oder kritisiert werden, richtet Foucault sein besonderes Interesse auf ihre Verbindung mit Wahrheitsdiskursen. Vom Standpunkt der Regierungsanalyse aus rückblickend gesehen, beschreiben Foucaults historische Studien, wie die Regierungskünste sich verwissenschaftlichen: Das Strafen wird von der Kriminologie durchdrungen, die Erziehung von der Psychologie, das Wirtschaften von der Ökonomie. In diesen wissenschaftlichen Rationalisierungen werden die Techniken der Führung und Wahrnehmung durch objektives und sich autonom begreifendes Wissen gestützt, das im Spielraum von wahr und falsch liegt.

Aus dieser Perspektive ist die Analyse der Disziplin eine Fallstudie, wie *vermittels* der Wahrheit regiert wird. Dabei ist von einer komplexen Interaktion der Wahrheit mit der Regierung auszugehen: Sei es, dass bestimmte Wahrheiten Regierungstechniken stützen oder überhaupt erst ermöglichen; sei es, dass infolge eines praktischen Problems des Regierens die Notwendigkeit (und Möglichkeit) entstand, Wissen zu gewinnen. Diese spezifische Verbindung zwischen der präskriptiven Rationalität der Regierungstechniken und dem Wahrheitsdiskurs wird von Foucault rückblickend zum Kern seines Interesses, und damit seines Projektes, erklärt. Sein Problem sei, wie sich Menschen entlang (»à travers«) der Produktion von Wahrheit regierten:

»Si j'ai étudié des ›pratiques‹ comme celles de la séquestration de fous, ou de la médecine clinique, ou de l'organisation des sciences empiriques, ou de la punition légale, c'était pour étudier ce jeu entre un ›code‹ qui règle des manières de faire (qui prescrit comment trier les gens, comment les examiner, comment classer les choses et les signes, comment dresser les individus, etc.) et une production de discours vrais qui servent de fondement, de justification, de raisons d'être et de principe de transformations à ces mêmes manières de faire. Pour dire les choses clairement : mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité« (DE IV, 26f.)

Die Frage der »Regierung seiner selbst« oder der »Regierung anderer« ist nicht einfach ein politischer Herrschaftsdiskurs, der bereits voll handlungsmächtige Individuen zu steuern versucht. Sie ist eine eminent ethische Frage, rückt sie doch in den Vordergrund, welche *Form* von Subjektivität erreicht, angestrebt oder vermieden werden sollte. Schon allein

135 Foucault, *Surveiller et punir*, 229: »Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons?«

der Rahmen, in dem dieses Problem der Regierung reflektiert wird, trifft fundamentale Vorentscheidungen: Ist es wichtig, sich nach der (ökonomischen, sozialen...) Vernunft zu richten? Nach der Tradition? Was zählt als Gegenstand der Regierung: Der Wille? Die Freiheit? Das Glück? Was sind die Mittel der Regierung, was ist ihr Ziel? Die von Foucault in der Einleitung zum *Gebrauch der Lüste* aufgezählten vier Dimensionen, nach denen die Selbstpraktiken analysiert werden können, geben einen Eindruck von dem Einsatz, den die Regierungsproblematik bestimmt. Sie definiert eine Ontologie und eine Verpflichtungsweise, sie legt fest, welche Arbeit das Subjekt an sich zu vollziehen hat, und welches Ziel die Regierung anstrebt.¹³⁶ Diese dort von Foucault an einer *individuellen* Ethik aufgezeigten Dimensionen lassen sich auch auf die kollektiven Regierungsformen übertragen. Die Regierung zielt auf das Selbstverhältnis, fragt nach den möglichen und nötigen Fähigkeiten, nach der erstrebenswerten *Seinsweise*; ihre Antwort – die im Abendland immer wieder mit der *Wahrheit* legitimiert wurde und wird – bestimmt mit, wie das Subjekt leben sollte und was es zu sein hat.

Im Kreuzungspunkt der Verbindung von Wissen und Macht, um die sich die Regierungskunst dreht, steht das Selbstverhältnis. Zum einen ist, was die Disziplin zeigt, das Selbstverhältnis ein Mittel der Machtausübung durch Regierung. Die Individuen erwerben eine bestimmte Form, sich zu sich selbst zu verhalten, und werden als normativ agierende Subjekte konstituiert. Neu hinzu tritt durch den Fokus auf die Selbstpraktiken der Beitrag des Subjekts selbst zu dieser Subjektkonstitution. Diese Verschiebung beschränkt sich jedoch nicht auf die Einsicht, dass Subjekte auch »sich selbst« formen können. Indem Foucault die antiken und auch christlichen Praktiken untersucht, in denen das Subjekt danach *strebt*, sich zu erkennen und zu transformieren (und nicht nur »von außen« dazu angeleitet wird), gelangt etwas in den Blick, das essentiell für die hier diskutierte Machtproblematik ist: Das *Bedürfnis*, das eigene Leben und sich selbst zu transformieren. Die entscheidende thematische Verschiebung in Foucaults Spätwerk ist nicht die Einführung der Selbsttechniken als solche, sondern dessen Rückbezug auf die *Sorge* des Subjekts.

Ohne Appetit kein Zwang: Erst durch die Sorge, durch eine Unruhe und Beunruhigung, wird das Subjekt überhaupt dazu verleitet, auf sich selbst einzuwirken und sich als moralisches Subjekt zu konstituieren. Es ist diese ethische Sorge, »ce souci éthique«¹³⁷, die Foucault dem Haupttext zu seinen letzten beiden Bänden von *Sexualität und Wahrheit* als die entscheidende Frage voranstellt, welche er in seinen bisherigen Analysen nicht angemessen berücksichtigt habe. Schließlich, so Foucault, sei

136 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 32-39.

137 Ebd., 16.

es nicht selbstverständlich, dass sich die ethischen Probleme so konzentriert auf den Bereich der Sexualität richten. Es gebe unzählige andere Domänen des Handelns und Denkens, die wichtig sind für das Leben der einzelnen oder der Gesellschaft, und es habe, so Foucault, auch Zeiten und Gesellschaften gegeben, in denen sich die moralische Gewichtung anders verteilte. Die mögliche Antwort, dass die ethische Sorge um die Sexualität selbst das Produkt von Verboten und damit die Gegenreaktion zu einem Unterdrückungsversuch sei, weist Foucault zurück. Sie setze bereits voraus, was sie erklären wolle. Es bleibe die Frage, warum gerade *diese* Bereiche des menschlichen Lebens und Handelns, warum gerade *dieser* Teil der Welt zu einem Problem wurde.

Die Aufgabe des Historikers, der weder eine bloße Ideengeschichte schreiben will (»histoire des représentations«), noch sich auf die wirkliche Abfolge der Verhaltensweisen beschränken möchte (»histoire des comportements«), liegt demnach in einer Geschichte der *Problematisierungen* – eine Geschichte der Bedingungen, die bestimmte Denk- und Handlungsformen überhaupt erst sichtbar problematisch werden lassen, und der Reaktionen darauf.¹³⁸ Die Geschichte des Denkens beschreibe nicht die Abfolge des Gedachten, sondern der Formen, in denen der Mensch sich und seine Welt als ein Problem wahrnimmt und bearbeitet:

»Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain »problématise« ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.«¹³⁹

Die Regierungskunst ist somit eingebettet in ein dynamisches Schema: Es gibt bestimmte Probleme (Sorgen, Unruhen), *auf die* mittels diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken reagiert wird. Diese Praktiken versuchen zum einen, die Unruhe, die Probleme überhaupt *handhabbar* zu machen, indem sie sie intellektuell bearbeiten und Begriffe, Argumente und Gegenstände festlegen. Sie geben damit zum anderen den Rahmen ab, in dem versucht wird, sich – das individuelle Verhalten, politische Institutionen, epistemische Praktiken – auf die so konzeptualisierten Schwierigkeiten einzustellen. Die Problematisierung ist eine »transformation d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse«.¹⁴⁰ Sie legt die Form und die Bedingungen potenzieller Antworten auf die erfahrene Unruhe fest, indem sie überhaupt erst verständlich (begreifbar, untersuchbar) macht, worin das Problem liegt, auf das sie reagiert.

138 Auf die Bedeutung der Problematisierung für Foucaults spätes Denken weist insbesondere Paul Rabinow hin (Rabinow, *Was ist Anthropologie?*, 58ff.).

139 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 16.

140 DE IV, 598.

Die Regierungskunst und die Reflexion auf sie ist eine problematisierende Reaktion auf Krisen, die erfahren werden. Erst, wenn etwas sich nicht mehr von selbst versteht (ein Handlungsbereich, ein Wissen, eine Herrschaftsform), wird es zu einem Thema der Regierung im weiten Sinne. Sie hat dann das doppelte Problem zu lösen, *was* ihr Gegenstand ist, und *wie* er regiert werden muss. Die Trennung von rationaler und praktischer Bearbeitung des Problems ist freilich nur analytischer Natur; gerade weil die Problematisierung etwas aufgreift, von dem sie nicht weiß, was es ist, kann und muss ihre »intellektuelle« Seite in ständiger Wechselwirkung mit den Praktiken stehen, in denen die Rationalisierung erfahrbar wird. In diesem Sinne kann Foucault schreiben, dass die Formen des Wissens und der Moral, die sich auf die Strafe beziehen, in den Disziplinartechniken *reflektiert* wurden (»avaient pu être réfléchies et modifiées par ces techniques disciplinaires«, DE IV 596). Die Problematisierung ist eine Form des Denkens, insofern sie etwas zum Denken gibt.

In der Problematisierung werden zuvor selbstverständliche Denk- und Handlungsweisen, die durch Krisenerfahrung Unruhe und Sorge auf sich ziehen, zum Gegenstand rationaler und praktischer Bearbeitung. In der Problematisierung tritt etwas in den Horizont des Denkens und wird so zum potenziellen Gegenstand jener »pratiques réfléchies et volontaires«¹⁴¹, zu denen Foucault die Regierungskunst im allgemeinen und die Selbstpraktiken im besonderen zählt. Die Problematisierung eröffnet einen neuen Raum des Denkens (und Handelns), weshalb sie für Foucault den Untersuchungsgegenstand einer Geschichte des Denkens definiert. In einem Seminar in Berkeley fasste Foucault diese Dynamik von Selbstverständlichkeit, Krise und Problematisierung prägnant zusammen:

»The history of thought is the analysis of the way an unproblematic field of experience, or a set of practices, which were accepted without question, which were familiar and 'silent', out of discussion, becomes a problem, raises discussion and debate, incites new reactions, and induces a crisis in the previously silent behavior, habits, practices, and institutions. The history of thought, understood this way, is the history of the way people begin to take care of something, of the way they become anxious about this or that – for example, about madness, about crime, about sex, about themselves, or about truth.«¹⁴²

141 Foucault, *L'usage des plaisirs*, 16.

142 Foucault, *Fearless Speech*, 74. Foucault hielt dieses Seminar in Englisch. Vgl. auch dazu seine Definition der Problematisierung in DE IV, 670: »C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives qui font entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux, et le constituent comme un objet de pensée

Foucaults letzte Studien über *Sexualität und Wahrheit* geben ein Beispiel der hier geschilderten Dynamik. Dort diskutiert er, wie in der Früh- und Spätantike die Beziehung zur Gattin, zur *polis*, zur Diätetik des eigenen Körpers und zur Wahrheit »problematisiert« wurde, und welche Selbstpraktiken in diesem Rahmen entwickelt wurden. Die historische Dynamik wird nun durch einen Wandel der äußerlichen Bedingungen ausgelöst, in denen diese eingebettet sind. Die Selbstpraktiken setzen, um zu funktionieren, auf eine bestehende Hintergrundpraxis auf. Dieser Hintergrund, wie auch die Rationalität, welche die Selbstpraktiken legitimiert oder zumindest intelligibel macht, verschiebt sich und lässt so die ethische Selbstkonstitution *fragwürdig* werden.

Einen solchen Übergang konstatiert Foucault im Wechsel der antiken Ethik der Selbstbeherrschung zu der Ethik der Selbstsorge in der Kaiserzeit. Diese Entwicklung erklärt Foucault durch einen Wandel der ehelichen und politischen Praxis, zwei Bereiche, die für die antike moralische Selbstkonstitution besonders wichtig waren. Für die antike Sorge stand die Frage der Beherrschung und der Herrschaft im Vordergrund – die angemessene Herrschaft über sich selbst, den eigenen Körper, die Gattin und die Polis. Die Strukturen der Verwandtschaftsbeziehungen und der Machtausübung in der Stadt, in deren Rahmen diese antike Form der Selbstkonstitution praktiziert wurde, verschoben sich und ließen neue Reflexionen und Praktiken erforderlich werden.¹⁴³ Eine schärfere Trennung der Ausübung der Macht über sich selbst und der Macht über andere wurde erforderlich, was angesichts eines ethischen Selbstverständnisses, das sich durch Dominanzverhältnisse definiert, zu einer »crise du sujet ou plutôt de la subjectivation«¹⁴⁴ führte. In Reaktion auf diese Krisenerfahrung bildeten sich die Ethiken der Selbstsorge heraus, mit denen die Intensivierung der Selbstbeziehung in den Vordergrund rückte.

Vor dem Hintergrund des hier am Beispiel der letzten beiden Bände von *Sexualität und Wahrheit* geschilderten Wechsels von Krise und Reaktion ist auch zu erklären, warum Foucault den Begriff der Regierung auf die für den heutigen Sprachgebrauch ungewöhnliche Weise verallgemeinert. Foucault übernimmt nicht einfach eine für seine Zwecke handliche Ausdrucksweise, sondern findet die Regierungsproblematik als eine historische Reflexionsform vor, die auf eine mit der Antike vergleichbare

(que ce soit la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc...)«

143 Die antike Ethik der Herrschaft ist Thema von Foucault, *L'usage des plaisirs*, die Ethik der Selbstsorge wird in Foucault, *Le souci de soi* und Foucault, *L'herméneutique du sujet Souci de soi* beschrieben. Der Wandel der Rahmenbedingungen wird in Kapitel III von *Souci de soi* besprochen (89-117).

144 Foucault, *Le souci de soi*, 117.

»Krise der Subjektivität« reagiert: Die Regierungskunst ist eine Form der Problematisierung der Machtausübung als »Führung«.

Ausgangspunkt der Analyse Foucaults ist die faktische Explosion der Regierungsproblematik im 16. Jahrhundert; auf das weite Bedeutungsspektrum dieser Zeit bezieht sich die weite Verwendung des Regierungsbegriffs.¹⁴⁵ Die somit historisch konkret feststellbare Ausweitung der Gegenstände, für die nach Regierungsformen gesucht wurde, drückt für Foucault eine *Reaktion* auf die krisenhafte Selbstwahrnehmung der damaligen Zeit aus. Sie ist als geschichtliches Indiz für die Behauptung zu lesen, dass auch die Regierung im weiteren Sinne (Regierung der Seelen, der Familie, der Kranken...) eine Frage der Macht sei. Foucault bedient sich somit des Regierungsbegriffs als geschichtliche Referenz, die ihm erlaubt, methodisch dem Prinzip der Immanenz zu folgen: Er gibt keine allgemeine Definition der Macht vor, sondern untersucht, was zum Gegenstand von Kämpfen, Untersuchungen und Diskursen wurde, um daraus abzuleiten, um was es bei der »Macht« überhaupt geht.¹⁴⁶ In diesem Kontext einer Methode, welche die Machtverhältnisse als strategischen Einsatz untersucht, ist die »Entdeckung« des Regierungsbegriffs einzuordnen. Die Regierung im weiten Sinne wurde ein reeller Gegenstand der Kämpfe, aber auch der Sorgen und Unruhen, die das Subjekt unmittelbar in seinem Selbstverhältnis betrafen.

Die Besonderheit des Regierungsbegriffs liegt darin, dass die traditionellen Felder der Politik zu dem Zeitpunkt seiner starken Ausbreitung nicht mehr allein als Kampf und Unterdrückung in den Blick kommen, sondern eine spirituell-ethische Dimension annehmen. Unter dem Eindruck starker politischer, sozialer und wirtschaftlicher Umwälzungen – die Kirchenspaltung, die Auflösung des Feudalismus, der Zusammenbruch der scholastischen Theologie –, entwickelte sich in der Renaissance eine »énorme littérature sur le gouvernement«.¹⁴⁷ In dieser Literatur rückte die Regierung in allen Facetten in den Vordergrund: die Regierung der Seelen, seiner selbst, der Kranken oder der Familie.¹⁴⁸ Sie reagierte auf Krisenerfahrungen, die über die Machtfrage im normalen, juristischen Verständnis hinausgingen. Die Fragen der Herrschaft und Kontrolle verbanden sich mit dem moralischen Problem eines richtigen Lebens, ethische Fragen mit politischen. Diese Reflexionen reagieren auf eine Wahrnehmung der Lage als eine *problematische*. Sie seien, so Foucault, »Anzeichen einer großen Krise der abendländischen Erfahrung von Subjektivität [...] Das damals verspürte Bedürfnis nach direkter

145 Vgl. dazu vor allem die Vorlesung vom 1.2.1978 in Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 91-118.

146 Diese Methode beschreibt Foucault ausführlich in Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 245ff.

147 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 92.

148 Ebd.

Teilhabe am geistlichen Leben, am Werk der Erlösung, an der Wahrheit, die im heiligen Buch liegt – all das war ein Kampf für eine neue Subjektivität.«¹⁴⁹

Die neue Sorge um die Regierung manifestierte sich nicht nur durch die von Foucault erwähnte Literatur, sondern auch in Form von Aufständen und Revolten. Foucault diagnostiziert einen historisch spezifischen Typus des Widerstands, der sich nicht einfach gegen die Souveränität richtete, sondern das Problem der *Führung* neu stellte. Der Verlust der kirchlichen Autorität in den Wissenschaften und deren Verselbständigung brachen die alten Reflexionsrahmen auf, in denen solche Fragen bisher gestellt und beantwortet wurden. Es ging auch in diesen Aufständen darum, wie man sich (als Individuum, als Gruppe, als religiöses Subjekt....) zu führen habe, nach welchen Prinzipien, nach welchen Regeln, mit welchen Zielen. Das markanteste und einflussreichste Beispiel dieser »insurrections de conduite«¹⁵⁰ ist für Foucault die Reformation – »la plus grande des révoltes de conduite que l'Occident chrétien ait connue«¹⁵¹.

149 Dreyfus/Rabinow, *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 247

150 Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, 234.

151 Ebd., 199.