

KARSTEN SCHUBERT

FREIHEIT ALS KRITIK

SOZIALPHILOSOPHIE
NACH FOUCAULT

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Karsten Schubert
Freiheit als Kritik

Edition Moderne Postmoderne

Karsten Schubert (Dr. phil.), geb. 1985, ist PostDoc-Fellow bei der Bremen International Graduate School of Social Sciences an der Universität Bremen. Er promovierte 2017 in Philosophie an der Universität Leipzig, zuvor war er Visiting Scholar an der Cardozo Law School und der New School for Social Research in New York und lehrte als wissenschaftlicher Mitarbeiter politische Theorie am Institut für Politikwissenschaft der Universität Duisburg-Essen. Seine Forschungsschwerpunkte sind zeitgenössische Sozialphilosophie und politische Theorie, Rechtsphilosophie sowie Queer- und Intersektionalitätstheorie.

KARSTEN SCHUBERT

Freiheit als Kritik

Sozialphilosophie nach Foucault

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Karsten Schubert**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Karsten Schubert

Druck: docupoint GmbH, Magdeburg

Print-ISBN 978-3-8376-4317-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4317-0

<https://doi.org/10.14361/9783839443170>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 9

1 Einleitung.

Freiheit bei Foucault | 11

- 1.1 Foucault und Freiheit in der Sozialphilosophie | 11
- 1.2 Die Debatte um Freiheit im Werk Foucaults | 13
- 1.3 Vier Interpretationen, vier Lösungswege | 18
- 1.4 Andere Stimmen | 27
- 1.5 Foucault ohne Foucault? | 34

2 Foucault ist kohärent.

Paul Patton verteidigt Foucaults

Freiheitskonzept gegen Charles Taylor | 39

- 2.1 Einleitung: Foucault und die Sozialphilosophie | 39
- 2.2 Negative und positive Freiheit | 40
- 2.3 Freiheit als Kritik und Freiheit als Macht-zu | 49
- 2.4 Metaphysik und politische Theorie | 56

3 Foucault korrigiert sich.

Thomas Lemke rekonstruiert Foucaults

Entwicklung des Regierungsbegriffes | 63

- 3.1 Einleitung | 63
 - 3.1.1 Vier Leitunterscheidungen | 63
 - 3.1.2 Inhalt des Kapitels | 70
 - 3.1.3 Lemkes These: Foucault korrigiert sich | 72

- 3.2 Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination | 75
 - 3.2.1 Einleitung: Das subjekttheoretische Defizit | 75
 - 3.2.2 Foucaults Konzeption als Kritik der juristischen Macht | 75
 - 3.2.3 Das Problem der Umkehr | 78
 - 3.2.4 Freiheit und Widerstand | 83
- 3.3 Gouvernementalität – Die Entwicklung des Freiheitsproblems der Subjektivierung | 89
 - 3.3.1 Einleitung: Regierung als Lösung der früheren Defizite | 89
 - 3.3.2 Regierung statt Disziplin | 90
 - 3.3.3 Subjektivierung im Neoliberalismus | 98
 - 3.3.4 Die Gouvernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung | 104
- 3.4 Freiheit im Spätwerk als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung | 112
 - 3.4.1 Einleitung: Widerständige Subjektivität? | 112
 - 3.4.2 Subjektivierung in der ‚Geschichte der Sexualität‘ | 113
 - 3.4.3 Freiheit gegen Wissenschaft und Regierung | 119
 - 3.4.4 Keine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung | 127
 - 3.4.5 Macht und Herrschaft in ‚Subjekt und Macht‘ | 136
 - 3.4.6 ‚Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit? | 146
 - 3.4.7 Regierungstranzendenz oder Regierungsimmanenz | 157
- 3.5 Schluss: Das Spätwerk als Lösung – für welches Problem? | 169

4 Foucault kritisiert kohärent.

Martin Saar rekonstruiert Genealogie als eine kritische Methode | 173

- 4.1 Einleitung | 173
 - 4.1.1 These und Inhalt des Kapitels | 173
 - 4.1.2 Saars Projekt: Begründung von Genealogie als sozialphilosophische Kritik | 177
 - 4.1.3 Die Stellung von Theorie bei Foucault | 181
- 4.2 Dramatik – Theorie der Macht in der Genealogie | 183
 - 4.2.1 Einleitung: Saars Doppelstrategie im Umgang mit dem Freiheitsproblem der Machtdetermination | 183

- 4.2.2 Die beiden Strategien in Archäologie und Genealogie | 184
- 4.2.3 Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination | 192
- 4.2.4 Die Spannung zwischen politischer Philosophie und Genealogie | 199
- 4.3 Sozialtheorie – Subjektivierung im Spätwerk | 203
 - 4.3.1 Einleitung: Die Allgemeinheit des Graubereichs | 203
 - 4.3.2 Subjektivierung zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit – die zur Genealogie passende Sozialtheorie | 204
 - 4.3.3 Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit | 211
 - 4.3.4 Sozialtheoretische Zurückhaltung | 217
 - 4.3.5 Die Modalitäten der Freiheit | 224
- 4.4 Kritik – Genealogie und politische Theorie | 229
 - 4.4.1 Einleitung: Entgrenzung und Schließung | 229
 - 4.4.2 Genealogie als Institutionenkritik durch begriffliche Entgrenzung | 229
 - 4.4.3 Modalitäten der Freiheit und das Begehren der politischen Theorie nach begrifflicher Schließung | 238
- 4.5 Zusammenfassung: Genealogie basiert auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung | 247

5 Zwischenfazit: Lemke und Saar | 251

- 5.1 Zusammenfassung von Lemke und Saar: Auf dem Weg zur politischen Theorie | 251
- 5.2 Totalität und Regierungstranzendenz (Saar vs. Lemke) | 256
- 5.3 Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie | 260

6 Foucault ist nicht genug.

Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen | 267

- 6.1 Einleitung: Der Ort der Freiheit – soziale Bewegungen oder politische Institutionen? | 267
- 6.2 Kontextualistische Kontexttranszendierung | 270

- 6.3 Freiheit als universelle Norm der Spätmoderne
ist zu allgemein | 277
- 6.4 Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret | 283

7 Schluss.

Freiheitliche Institutionen | 295

- 7.1 Einleitung: Drei Ziele | 295
- 7.2 Rekonstruktion und Differenzierung | 297
- 7.3 Mit Lemke, Saar und Allen zur Demokratietheorie | 301
- 7.4 Das Argument | 305
- 7.5 Anschlüsse | 312

Literatur | 325

Danksagung

Die vorliegende Studie ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation *Freiheit als Kritik. Die sozialphilosophische Debatte um Freiheit bei Foucault*, die ich im Fach Philosophie an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig angefertigt habe und die von der Promotionskommission im März 2017 angenommen wurde. Dabei war die Unterstützung von Kolleg_innen und Freund_innen, insbesondere durch regelmäßige Diskussionen, eine enorme Hilfe.

Mein besonderer Dank gilt meinem Erstbetreuer Ulrich Johannes Schneider, der mir immer mit Rat, Tat und Unterstützung zur Seite stand. Gerade weil er meinem Anliegen anfangs durchaus kritisch gegenüberstand, war die Zusammenarbeit produktiv. Seine genaue Kritik am Text hat es mir ermöglicht, blinde Flecken zu entdecken und die Studie weiter zu entwickeln.

Markus Gabriel danke ich herzlich für die Zweitbetreuung der Dissertation und das Zusammen-Denken, vor allem im Rahmen zweier Sommerakademien. Ihm danke ich auch für die Unterstützung meiner Forschungsaufenthalte als Visiting Scholar an der Cardozo Law School und an der New School for Social Research in New York.

Bei der Entwicklung der Argumentation haben weitere Diskussionspartner_innen geholfen, indem sie zu verschiedenen Phasen der Arbeit Texte von mir gelesen und kommentiert oder korrigiert habe, wofür ich herzlich danke: Lukas Kübler, Sebastian Neugebauer, Florian Rosenthal, Martin Saar, Helge Schwiertz, Tim Wihl und insbesondere Hannes Glück und Hannes Kuch.

Für inspirierende Gespräche über das Projekt bei Kaffee oder in Kolloquien – überwiegend in Berlin und New York – danke ich Miguel Abensour, Amy Allen, Micheal Becker, Till Breyer, Hauke Brunkhorst, David G. Carlson, Nick Chambers, Daniel Defert, Eva Deittert, Marinos Diamantides, Piergiorgio Donatelli,

Helene Gerhards, Peter Goodrich, Jürgen Habermas, David Halperin, Bernard Harcourt, Felix Heidenreich, Ben Hofmann, Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Daniel James, Kristina Lepold, Daniel Loick, Katharine McIntyre, Kolja Möller, Rainer Mühlhoff, Martin Nonhoff, Johanna Oksala, John Rajchman, Dominik Rennert, Dana Schmalz, José Crisóstomo de Souza, Ann Stoler, Benedict Vischer, Frieder Vogelmann, Joel Whitebook und Tobias Wieland.

Gespräche mit Volker Caysa, Ulrich Brieler, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Rebecca Pates, sowie mit Mitgliedern der Diskurswerkstatt des Vereins Engagierte Wissenschaft haben schon zu meiner Studienzzeit in Leipzig zur Entwicklung einiger Grundgedanken der Studie beigetragen, wofür ihnen mein Dank gilt.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich dafür, mir durch ein Promotionsstipendium und ein ERP-Stipendium die Freiheit gegeben zu haben, mich voll auf das Denken und Schreiben konzentrieren zu können. Bei Renate Martinsen bedanke ich mich herzlich dafür, es mir ermöglicht zu haben, das Projekt auf einer Stelle an der Universität Duisburg-Essen fertigzustellen. Für Einladungen zu Forschungsaufenthalten zum Thema nach New York danke ich Peter Goodrich und David G. Carlson (Cardozo) und Simon Critchley (New School).

Bei Rebecca Curuch bedanke ich mich für das Lektorat.

1 Einleitung.

Freiheit bei Foucault

1.1 Foucault und Freiheit in der Sozialphilosophie

Michel Foucault ist bekannt als Philosoph, der das Denken von Macht erneuert hat. Macht durchzieht Subjekte nach Foucault tiefer, als in der Sozialphilosophie üblicherweise beschrieben, weil Macht Subjekte erst konstituiert. Damit ist dieses neue Machtdenken auch eine Kritik an verbreiteten sozialphilosophischen Freiheitskonzeptionen, die Freiheit entweder als Unabhängigkeit von Macht begreifen oder die soziale Konstituiertheit von Subjektivität gar nicht als ein Problem von Macht darstellen.

Kritik heißt für Foucault, „Dinge, die allzu leicht von der Hand gehen, ein wenig schwerer zu machen“ (Foucault 2005I, S. 222). Als theoretische Aktivität geht das sozialphilosophische Sprechen über Freiheit nie leicht von der Hand, schwerer gemacht hat Foucault es aber allemal. Diese Erschwerung des Sprechens über Freiheit ist das Thema der vorliegenden Untersuchung. Die These ist, dass Freiheit komplexer und zugleich klarer verstanden werden kann, wenn man sich dieser Erschwerung stellt und sie philosophisch durcharbeitet. Das daraus entwickelte neue Verständnis von Freiheit wird im Folgenden *Freiheit als Kritik* genannt. Es baut auf Foucaults Macht- und Subjektivierungsdenken auf und bestimmt Freiheit als die Fähigkeit, seine eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren und sich dadurch selbst zu transformieren.

Ein Ziel dieser Studie ist, mit dem Begriff der Freiheit als Kritik das Spektrum der aktuellen Debatte um politische Freiheitsbegriffe – negative, refle-

xive und soziale Freiheit – zu erweitern.¹ Dabei ist Freiheit als Kritik weniger ein viertes Paradigma, das völlig mit den anderen drei Freiheitsbegriffen bricht, sondern integriert einerseits spezifische Sorgen dieser Freiheitsbegriffe und kann andererseits ihre Schwachstellen neu ausleuchten und korrigieren.

Mit der *sozialen Freiheit* teilt sie die Auffassung, dass Subjekte sozial konstituiert sind, also dass ihre Fähigkeiten von ihrer Sozialisation durch Anerkennungsprozesse abhängen und es keinen vorsozialen Kern des Subjekts gibt, wie ihn die negative Freiheit annimmt und keine universelle Vernunft, wie sie die reflexive Freiheit annimmt. Mit der *reflexiven Freiheit* teilt sie den Glauben daran, dass letztlich nur die ständige kritische Reflexion beim Prozess der Arbeit an der Freiheit hilft und dass deshalb die Institutionalisierung von Reflexionsprozessen zentral ist. Mit der *negativen Freiheit* teilt Freiheit als Kritik die Sorge gegenüber einem Paternalismus durch eine Normierung im Namen eines theoretisch oder politisch festgelegten Guten, die aus einer universalistischen Vernunftkonzeption der reflexiven Freiheit und dem Fokus auf soziale Integration der sozialen Freiheit entstehen kann.² Fasst man die drei Freiheitsbegriffe in einem Stufenmodell der Entwicklung und Aufhebung,³ kann Freiheit als Kritik auch als eine vierte Stufe begriffen werden, die auf die pessimistische, dunkle Seite von sozialer Freiheit reagiert. Sie betont die Kosten und Leiden dessen,

1 | Vgl. die aufschlussreiche Typologisierung in Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*, S. 33–118. Wie bei Honneth werden die Begriffe der reflexiven und positiven Freiheit hier gleichbedeutend verwendet, vgl. ebd., S. 59.

2 | Isaiah Berlin analysiert den strukturellen Paternalismus von auf reflexiver Freiheit aufbauenden Befreiungstheorien, durch die Intellektuelle sich anschicken, philosophisch das Gute und Richtige festzulegen und gleichzeitig erklären, wieso noch nicht alle diese Erkenntnis erlangt haben, um sie dann, auch unter Einsatz von Zwangsmittel, zu befreien, vgl. Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“. Foucault teilt diese Sorge und entwickelt seine genealogische Methode, um solchen Paternalismus zu vermeiden: „[Die] historische Ontologie unserer selbst [muss sich] von all jenen Projekten abwenden, die global und radikal sein wollen. In der Tat weiß man aus der Erfahrung, dass die Anmaßung, dem System der Aktualität dadurch entgehen zu wollen, dass man umfassende Programme zu einer anderen Gesellschaft, einer anderen Denkungsart, einer anderen Kultur oder einer anderen Weltanschauung ausgibt, in Wirklichkeit nur zur Fortführung der schädlichsten Traditionen geführt haben“ (Foucault 2005z, S. 703).

3 | Vgl. dazu Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*.

was optimistisch Sozialisation genannt werden kann, und bezeichnet es in diesem Pessimismus als Subjektivierung.⁴

Im Gegensatz zu allen drei klassischen Freiheitsbegriffen ermöglicht es Freiheit als Kritik, die ‚innere‘ Unfreiheit von Subjekten als ein politisches Problem zu konzipieren und damit den liberalen „Mythos des Gegebenen“⁵ zu durchbrechen, ohne dabei in illiberale Totalpolitisierung zu verfallen. Die Kritik der Subjektivierung bleibt hier Sache des Subjekts und nicht der Freiheitstheorie. Dennoch sind dafür spezifische gesellschaftliche Bedingungen vonnöten, um deren Bestimmung es im Folgenden geht.

1.2 Die Debatte um Freiheit im Werk Foucaults

Michel Foucault ist der Protagonist der vorliegenden Konstruktion von Freiheit als Kritik – und ist es gleichzeitig doch nicht. Denn um Foucault geht es hier nur vermittelt. Nicht eine Neuinterpretation seines Werkes mit den Mitteln der Hermeneutik erwartet die Leser_in, sondern eine systematische Rekonstruktion und Kritik eines ganz bestimmten Rezeptions- und Problematisierungszweigs seines Werkes in der Forschungsliteratur, der hier als *sozialphilosophische Debatte um Freiheit bei Foucault* bezeichnet wird. In dieser vor allem in der deutschen und US-amerikanischen Akademie geführten Debatte wird Foucault als Sozialphilosoph bzw. politischer Theoretiker interpretiert. Foucault wird einer-

-
- 4 | Ein solcher Umgang mit Konzepten charakterisiert häufig die kritische Sozialphilosophie: Sie plausibilisiert kritische Konzepte, auch wenn diese *prima facie* kontraintuitiv sind, um damit andere Denkmöglichkeiten zu öffnen, aus denen sich eine radikale Kritik des Bestehenden ergeben kann. Im Gegensatz zu einem solchen Vorgehen steht die oft in der analytischen Sozialphilosophie vertretene Auffassung, Konzepte sollten sich daran messen lassen, ob sie intuitiv plausibel für den Alltagsverstand sind. Rössler (2017: *Autonomie*) hat unlängst eine gelungene Studie zur Freiheit vorgelegt, die aber an entscheidenden Stellen Konzepte an Intuitionen orientiert und entsprechend nicht auf eine grundsätzliche Kritik unseres Freiheitsverständnisses zielt.
- 5 | Mit der von Sellars (1997: *Empiricism and the philosophy of mind*, S. 33ff.) entlehnenen Formel des „Myth of the Given“ beschreibt Menke die Auffassung, dass der Eigenwille des Subjektes vorsozial gegeben und nicht sozial konstituiert sei. Diese dem Subjektivierungsdenken entgegengesetzte Position kritisiert Menke als Kern des Liberalismus. Vgl. Menke 2015: *Kritik der Rechte*, S. 167–176, siehe zu Menke auch Fn. 27, S. 282 und für weitere Literatur zur Kritik an der liberalen Subjektkonzeption Fn. 13, S. 260.

seits dafür kritisiert, kein guter Sozialphilosoph oder politischer Theoretiker zu sein, und andererseits durch verschiedene Interpretationsangebote, die das Ziel haben, sein Werk als sozialphilosophisch kohärentes zu rekonstruieren, gegen diesen Vorwurf verteidigt. Kritik und Verteidigung sind zwei Phasen dieser Debatte, wobei diese Einteilung sowohl systematisch als auch historisch gemeint ist.

Die erste Phase der Kritik hatte ihren historischen Höhepunkt in den 80er Jahren, als prominente Sozialphilosoph_innen annahmen, Foucault sei einer der ihren und ihn dafür kritisierten, als Sozialphilosoph schwerwiegende Fehler zu begehen, insbesondere Subjekte als von Macht so tiefgreifend bestimmt zu beschreiben, dass Freiheit, Widerstand und Kritik in seinem Werk nicht mehr konzipiert werden könnten – dies ist eine sehr grobe und annähernde Definition dessen, was die vorliegende Studie als *Freiheitsproblem bei Foucault* bezeichnet. Hauptankläger_innen waren Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor und viele andere.⁶

Die zweite Phase hatte in den 90er und 00er Jahren ihren Höhepunkt und besteht aus Versuchen, Foucault gegen die erhobenen Vorwürfe zu verteidigen und das Freiheitsproblem zu lösen. Die Theoretiker_innen nehmen im Feld der Foucault-Rezeption eine besondere Stellung ein, weil sie sowohl die Fragestel-

6 | Ein andere Beschreibung des gemeinsamen Kerns der verschiedenen Einwände gegen Foucault ist beispielsweise „das Foucault-Rätsel“: „In fact, the objections that are typically raised against Foucault are so common and so similar – coming from a range of critics including Michael Walzer, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, and Alasdair MacIntyre – that I have given the dilemma upon which these criticisms are based a name: the Foucault Conundrum. This conundrum has to do, first, with the critical observation that Foucault’s description of our subjection is so thorough that it is not clear how we can speak of freedom in any meaningful sense, since we always find ourselves constrained to a set of power relations. Second, genealogy historicizes both rationality and morality such that it tends to undermine any appeal to normative standards, so it is not clear how Foucault, or for that matter any political theory built on genealogy, can say that we ought to try to free ourselves. As such, it is typically argued, Foucault’s thought leads to a kind of moral inertia“ (Clifford 2001, S. 14). Für eine frühe systematische Rekonstruktion der Vorwürfe vgl. Schäfer 1995: *Reflektierte Vernunft*. Die wichtigsten Kritiken aus Sicht der hier diskutierten Foucault-Verteidigungen sind unter anderem zu finden in Habermas 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Honneth 2000: *Kritik der Macht*, Fraser 1994b: *Widerspenstige Praktiken*, S. 31–103 und Taylor 1984: „Foucault on Freedom and Truth“.

lungen der Sozialphilosophie und politischen Theorie ernst nehmen (und insofern auf die Kritiker in deren Sprache erst reagieren können) als auch grundsätzlich davon überzeugt sind, dass Foucaults Problematisierungen für die Sozialphilosophie wichtig sind, weshalb sie sich den von ihm eingeführten Erschwerungen stellen sollte. Aus dieser Disposition sind eigenständige und kreative Zugriffe auf sein Werk entstanden, die durch ihr Ringen mit dem Freiheitsproblem aus einer Perspektive, die an sozialphilosophischer Kohärenz interessiert ist, charakterisiert sind. Sie sind also an der ‚Theorie‘ interessiert, die Foucault stets zugunsten einer ‚Analytik‘ abgelehnt hat. Diese Arbeiten, die durch ihre sozialphilosophische Fragestellung immer schon mit Foucault über ihn hinausgehen und dadurch besondere Produktivität entfalten, sind der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Studie leistet eine systematische Rekonstruktion und Kritik der verschiedenen Ansätze der Foucault-Verteidigung dieser zweiten Phase der Debatte um Freiheit bei Foucault. Diese Ansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich um einen philosophischen Umgang mit der Erschwerung des sozialphilosophischen Sprechens über Freiheit bemühen, die Foucault durch seine Macht- und Subjekttheorie eingeführt hat. Sie stellen die Leitfrage, die beantwortet werden muss, um im Anschluss an Foucault einen neuen Freiheitsbegriff vorzuschlagen. Sie lautet: *Wie lässt sich Freiheit innerhalb einer Theorie der Subjektivierung denken?*⁷ Diese Frage und viele Schritte zu ihrer Klärung werden in diesen Arbeiten mit enormer Produktivität und Plausibilität verhandelt. Eben dies macht sie auch zum Gegenstand der Kritik der vorliegenden Untersuchung. Die Kritik lautet, dass diese Ansätze das (selbst gestellte) Freiheitsproblem nicht lösen können. Selbst in diesen Ansätzen bleiben Schwierigkeiten, Freiheit im Rahmen einer Subjektivierungstheorie zu denken. Dass die Lösungsvorschläge dieser Ansätze nicht hinreichend sind, zeigt die Studie durch die Einführung einer Reihe von Differenzierungen, beispielsweise zwischen verschiedenen Frei-

7 | Subjektivierung meint den Prozess der Konstitution von Subjekten durch Macht. Der Begriff weist darauf hin, dass Subjekte grundsätzlich durch Macht konstituiert sind und deshalb tiefgreifend von Macht bestimmt sind, insofern sie ihr Subjektsein und ihre Fähigkeiten der Macht verdanken. Das Freiheitsproblem bei Foucault besteht also in der Tatsache der Subjektivierung und obenstehende Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Lösung des Freiheitsproblems bei Foucault. Vgl. zur Subjektivierung bei Foucault Revel 2005: *Expériences de la pensée - Michel Foucault*, S. 240f. und zur Theorietradition, in der das Subjektivierungskonzept verortet werden kann Reckwitz 2008: *Subjekt*, S. 15–18.

heitsbegriffen, die es erlauben, mit größerer Klarheit über die in der Debatte verhandelten Probleme zu sprechen.

Aus der systematischen Rekonstruktion der Ansätze und der Differenzierung der Begriffe und Probleme ergibt sich auch ein neuer Ansatz zur Lösung des Freiheitsproblems: Freiheit, konzipiert als Fähigkeit der reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung, lässt sich nur verstehen durch die Differenzierung von Subjektivierungsregimen dahingehend, inwieweit sie diese Fähigkeit in Subjekten instantiieren, wobei politische Institutionen ein prädestinierter Ort für solche *freiheitliche Subjektivierung* sind. Dieser Lösungsweg ist eine Art Umkehrung der Foucault-Debatte: Er zeigt durch eine interne Kritik, dass auch im Theoriegebäude der Subjektivierung Freiheit nur durch eine Rückkehr zur politischen Theorie als dem (normativen) Nachdenken über die Wirkung von politischen Institutionen verstanden werden kann.⁸ Damit wird ein Umgang mit Foucaults Werk im Rahmen der politischen Theorie verteidigt, der ihn gegen anarchistische, revolutionäre und staatsphobische⁹ Lesarten als einen im-

-
- 8 | Diese Verwendung des Begriffs der politischen Theorie ist an Foucaults Verwendung angelehnt, der damit die von ihm kritisierte normative politische Theorie bzw. Philosophie in Abgrenzung zu seinem genealogischen Ansatz bezeichnet. Mit politischer Theorie soll also jene Art von Theorie gemeint sein, die politische Institutionen normativ differenziert. Diese Verwendung des Begriffs politischer Theorie als normative politische Theorie ist deshalb enger als die häufige Begriffsverwendung, die weiter ist und Foucault und andere poststrukturalistische Theoretiker_innen mit einbezieht. Mit Sozialphilosophie oder kritischer Sozialphilosophie soll die Gesamtheit aller Ansätze von kritischer Theorie, unabhängig von der Schulenprovinienz, bezeichnet werden. Vgl. zu Foucaults Kritik an der politischen Theorie Simons 2001: *Foucault and the political*, S. 51–67 (Foucault's Regicide of Political Philosophy).
- 9 | Foucault selbst analysiert und kritisiert unter dem Schlagwort „die Staatsphobie“ (Foucault 2006e: „Vorlesung 4 (Sitzung vom 31. Januar 1979)“, S. 112–115, Foucault 2006i: „Vorlesung 8 (Sitzung vom 7. März 1979)“, S. 262–269) eine politische Haltung der Angst vor dem Staat, der dabei als ein zu überwindendes Übel konzipiert wird. Doch gleichzeitig trägt sein eigenes Forschungsprogramm, das gegen die traditionelle Staatstheorie und deren (normative) Begriffe gerichtet ist zu einer ebensolchen Haltung bei. Siehe zu diesem Problemkomplex die Studie von Dean und Villadsen (2015: *State phobia and civil society*), die Foucault in die Entwicklung der heute verbreiteten staatskritischen Einstellung linker Denker_innen einordnen. Dean und Villadsen kritisieren, wie dabei die Zivilgesellschaft normativ aufgeladen und gegen den Staat ausgespielt wird, auch unter anderen Begriffen, wie beispielsweise dem der „Multitude“ bei Michael Hardt und

manenten Kritiker von Regierung – und das heißt insbesondere: von politischen Institutionen – stark macht.¹⁰ Der mit Foucault entwickelte Begriff der Freiheit als Kritik wird dadurch als ein Element einer postfundamentalistischen und politisch liberalen Demokratietheorie konzipiert.

Das Argumentationsziel der Studie ist, dieses Konzept von Freiheit als Kritik als plausibel zu präsentieren – was wiederum die Voraussetzung für das weitere Ziel ist, Freiheit als Kritik als einen Kandidaten im Feld der allgemeinen sozialphilosophischen Debatte um Freiheit zu positionieren. Zugleich ist der Weg dorthin selbst ein weiteres, eigenständiges Ziel: die systematische Ordnung der zweiten Phase der Debatte um Freiheit bei Foucault und die Klärung der in ihr verwendeten Begriffe und vorkommenden Probleme. Diese Klärung der Begriffe und Probleme ist unabhängig von der vorgeschlagenen institutionalistischen Lesart. Die Studie soll dadurch für alle Leser_innen, die sich für einen sozialphilosophischen Zugriff auf den Begriff der Freiheit bei Foucault interessieren, relevant sein – also auch solche, die die institutionalistische Lesart ablehnen und beispielsweise eine anarchistische Position vertreten.

Antonio Negri. Und dies, obwohl gerade aus einer Foucault'schen Perspektive der einfachen normativen Aufteilung der Gesellschaft und der Vorverortung von Freiheit an einem gesellschaftlichen Ort (der Zivilgesellschaft und nicht dem Staat) mit Skepsis begegnet werden sollte.

- 10 | Insofern strukturell ähnliche Anarchismen, wie sie in Foucaults Werk gefunden werden können, bei allen Unterschieden auch bei anderen poststrukturalistischen bzw. postfundamentalistischen Theoretikern zu finden sind, könnten einige der hier entwickelten Argumentationsfiguren auch auf diese übertragen werden. Dies liegt beispielsweise bezüglich Jacques Rancière, Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Alain Badiou nahe, die jeweils als anarchistisch gelesen werden können, weil die von ihnen Unterscheidungen gestützte Normativität die ereignishaft Unterbrechung von Ordnung in den Mittelpunkt rückt. Für eine Erläuterung dieses Gedankens vgl. Schubert 2013: „Foucaults Verflüssigung“. Cohen (2007: *Freedom's Moment*) charakterisiert das ‚französische‘ Freiheitsdenken, dem Foucault zugehöre, als „heretic“, als individualistisch-ketzerisch und widerständig; siehe zur Ketzerei bei Foucault auch Schneider 2006: „Kritik als Ketzerei“. Cohen grenzt das ‚französischen‘ Freiheitsdenken damit vom ‚deutschen‘ ab, das staatsgläubiger sei und die Frage nach Freiheit mit der Frage nach guten Institutionen verbinde (Cohen 2007, S. 2). Diesem groben Schematismus folgend, kann die Studie auch als der Versuch bezeichnet werden, deutsche Fragen an einen französischen Denker zu stellen, um beide Momente zu vereinen.

1.3 Vier Interpretationen, vier Lösungswege

Die Studie analysiert vier systematisch unterschiedliche Strategien, Foucault zu verteidigen, die in Hinblick auf ihren interpretatorischen Gesamtzugriff auf sein Werk differenziert und benannt werden. Die Untersuchung dieser Strategien erfolgt jeweils anhand eines *close readings* ihrer stärksten Repräsentant_innen. Rekonstruiert werden also Werke spezifischer Autor_innen, die als Idealtypen der Verteidigungsstrategien gelten können, die auch von anderen Autor_innen verwendet werden. Dass damit kein vollständiges Abbild der sozialphilosophischen Debatte über Freiheit bei Foucault erreicht werden kann, versteht sich von selbst. Die systematische Auswahl soll die für das Freiheitsproblem relevanten Zugriffe auf Foucault aber möglichst vollständig abbilden.

Die vier Interpretationsstrategien sind: erstens *Foucault ist kohärent* (Paul Patton), zweitens *Foucault korrigiert sich* (Thomas Lemke), drittens *Foucault kritisiert kohärent* (Martin Saar) und viertens *Foucault ist nicht genug* (Amy Allen).¹¹

1. Foucault ist kohärent (Paul Patton). Patton¹² verteidigt Foucault gegen Charles Taylors Vorwurf, er würde mit einer negativen Machtkonzeption, die Macht als Einschränkung definiert, und einem dazu passenden negativen Freiheitsbegriff operieren. Patton arbeitet dagegen heraus, dass Foucault, ähnlich wie Taylor selbst, mit einem positiven Freiheitsbegriff arbeitet, bei dem es um die Fähigkeit geht, über seine eigene Identität zu bestimmen. Doch nur mit Foucaults Begriff der Subjektivierung, nicht aber mit Taylors universalistischer Moralpsychologie, ließen sich die sozialen und historischen Möglichkeiten des Subjektseins als Einschränkung von positiver Freiheit thematisieren. Die vorliegende Untersuchung bezeichnet dieses mit Patton rekonstruierte Problem – Macht stellt die Möglichkeiten des Subjektseins überhaupt erst zur Verfügung und begrenzt sie dadurch grundsätzlich – als *Freiheitsproblem der Subjektivierung*. Dadurch ist es vom *Freiheitsproblem der Machtdetermination* unterschieden: die Vorstellung, dass Macht Subjekte determiniert, also vollständig bestimmt, so dass gar keine Möglichkeit für Widerstand und Freiheit existiert.

11 | Verweise auf andere Autor_innen, die sich diesen systematisch unterschiedenen Strategien zuordnen lassen, finden sich in den jeweiligen Kapiteln. Begründungen dafür, warum einige in der Debatte um Freiheit bei Foucault zentrale Werke keinem *close reading* unterzogen werden, finden sich in *Andere Stimmen* (Abschnitt 1.4).

12 | Paul Patton (1989): „Taylor and Foucault on Power and Freedom“. In: *Political Studies*, Nr. 2, 37. Jg., S. 260–276. DOI: 10.1111/j.1467-9248.1989.tb01482.x.

Patton ist der Auffassung, dass Foucault niemals eine Machttheorie vertreten hat, in der das Freiheitsproblem der Machtdetermination auftaucht, sondern seine Machttheorie immer kohärent war. Dies ist der Grund für den Vorschlag, Pattons Interpretationsstrategie als ‚Foucault ist kohärent‘ zu bezeichnen. Die Kohärenz von Foucaults Macht- und Freiheitstheorie belegt Patton, indem er sie unter Rückgriff auf ein spinozistisches Konzept einer ontologisch grundlegenden Macht-zu (*potentia*) interpretiert.

Im Abschnitt zur Kritik¹³ an Patton zeigt sich, dass er unausgewiesen von zwei Freiheitsbegriffen ausgeht, die er miteinander kurzschließt, wodurch er eine Erklärungslücke verdeckt: zum einen *Freiheit als Fähigkeit, anders handeln zu können*, die er mit der ontologisch grundlegenden Macht-zu erklärt, und zum anderen den voraussetzungsreicheren Begriff von *Freiheit als Kritik*. Diese Erklärung eines sozialtheoretischen Freiheitsbegriffs durch einen ontologischen Freiheitsbegriff kann als *ontologischer Kurzschluss* bezeichnet werden. Wegen dieses Kurzschlusses bleibt in Pattons Interpretation unklar, wie es Freiheit als Kritik geben kann – er kann das Versprechen der Kohärenz nicht einlösen. Anders gesagt, er entwickelt keine Unterscheidungen, die im Verständnis und im Umgang mit dem Freiheitsproblem der Subjektivierung helfen, er kann es also als theoretisches Problem nicht lösen. Das kurze Kapitel zu Patton dient als Einführung in das Problem der Studie und in zentrale Begriffsdifferenzierungen, die in den weiteren Kapiteln vertieft werden: der Unterschied zwischen dem Freiheitsproblem der Subjektivierung und dem Freiheitsproblem der Machtdetermination, wie die dazu passenden Freiheitsbegriffe der Kritik und des Anders-handeln-Könnens.

2. Foucault korrigiert sich (Thomas Lemke). Im Gegensatz zu Patton ist Lemke¹⁴ der Auffassung, dass es in der frühen und mittleren Phase von Fou-

13 | In den Kapiteln zu den vier Autor_innen folgen kommentierende und kritisierende Abschnitte, in denen der in dieser Studie vertretene institutionalistische Begriff von Freiheit als Kritik entwickelt wird, auf rekonstruierende Abschnitte. Dies ermöglicht ein selektives Lesen nach unterschiedlichen Interessen: Leser_innen, die sich vor allem für die Rekonstruktion der vorhandenen Debattenbeiträge interessieren, können sich auf die rekonstruierenden Abschnitte konzentrieren, während Leser_innen, denen die verschiedenen Lösungsstrategien grundsätzlich bekannt sind und die sich für die hier entwickelte Kritik und Neubestimmung des Freiheitsbegriffs interessieren, sich auf die Kommentar- und Kritikabschnitte konzentrieren können.

14 | Thomas Lemke (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument.

caults Werk ernsthafte sozialtheoretische Probleme gibt.¹⁵ Im Mittelpunkt stehe dabei das Freiheitsproblem der Machtdetermination: Foucault konzipiere Subjekte nur als Anhängsel von Macht, als vollständig von der Macht determiniert, weshalb Freiheit und Widerstand in seiner Theorie unmöglich schienen. Lemke schildert, wie Foucault dieses Problem erkannte und seine Machttheorie mit dem Ziel umstellte, es zu lösen. Lemke hält diese Umstellung für erfolgreich: In den Arbeiten zur Regierung und zur antiken Ethik habe Foucault eine Macht- und Subjekttheorie vorgelegt, in der Macht und Freiheit gleichermaßen gedacht werden könnten.

Das Kapitel zu Lemke ist in drei Abschnitte gegliedert: Im ersten Abschnitt wird das Freiheitsproblem der Machtdetermination rekonstruiert, das sich nach Lemke in Foucaults Verständnis von Macht als repressiv in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* zeigt. Der zweite Abschnitt rekonstruiert, wie Foucault nach Lemke diese problematische Machtkonzeption durch die Entdeckung der Regierung überwindet: Regierung sei immer schon auf die Freiheit des Subjekts angewiesen und arbeite mit ihr, was klar mache, dass es eine einfache Machtdetermination nicht gebe. Der Kommentar zu diesem Abschnitt zeigt, dass durch die neoliberale Gouvernamentalität ein neues Freiheitsproblem auftaucht: das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Dieses besteht darin, dass die Freiheit des Subjekts nicht als widerständig bestimmt werden kann, sondern immer im begründeten Verdacht steht, ein subtiles Instrument der Regierung – und damit letztlich Unfreiheit – zu sein. Obwohl also die Macht- und Subjekttheorie feinkörniger geworden ist und sich das Freiheitsproblem verschoben hat, ist im Raster der Gouvernamentalität noch kein kohärenter Freiheitsbegriff herleitbar.

Im dritten Abschnitt wird rekonstruiert, wie Lemke eine Lösung für das Freiheitsproblem der Subjektivierung in Foucaults ethischem Spätwerk und der Erweiterung seiner Machttheorie im Aufsatz *Subjekt und Macht* findet. Eine detaillierte Auseinandersetzung im Kommentarabschnitt begründet, dass Foucaults Freiheitsbegriff in *Subjekt und Macht* nicht zur Erklärung von Freiheit

15 | Üblicherweise wird Foucaults Werk in die drei Phasen Archäologie, Genealogie und Ethik aufgeteilt, vgl. dazu Kleiner 2001: „Vorwort des Herausgebers“ und Honneth und Saar 2008: „Geschichte der Gegenwart“. Diese Aufteilung wird mittlerweile in Frage gestellt. Mit Hilfe der nun vollständig veröffentlichten Vorlesung am *Collège de France* und neu zugänglichem Archivmaterial zeigt Elden (2016: *Foucault's Last Decade*, 2017: *Foucault*) in seinem zweibändigen Projekt, dass viele Motive, die normalerweise späteren Arbeiten zugerechnet werden, Foucault schon Anfang der 70er Jahre beschäftigten.

als Kritik hilft: Dies liegt an einer Erklärungslücke zwischen einem allgemeinen und schwachen und einem spezifischen und voraussetzungsreichen Freiheitsbegriff – systematisch handelt es sich um das gleiche Problem, das im Patton-Kapitel schon als *ontologischer Kurzschluss* eingeführt wurde. Diese Lücke könnte nur ausgefüllt werden durch eine Erklärung des Übergangs zwischen den beiden Freiheitsbegriffen, der im Rahmen einer Subjektivierungstheorie nur in der Subjektivierung (und nicht vorgängig, im Subjekt) gefunden werden kann. Dieser Weg, der eine Differenzierung von Subjektivierungsregimen¹⁶ nötig machen würde, ist aber durch Foucaults Unterscheidung von freien Machtspielen und unfreier Herrschaft verstellt, weil im Rahmen dieser Unterscheidung jede Ordnung als Freiheitseinschränkung erscheint und es deshalb keine begrifflichen Möglichkeiten gibt, freiheitlich subjektivierende Ordnung zu denken. Diese anti-institutionalistische Lesart, die Lemke vertritt und die in dieser Studie als Lesart der *Regierungstranzendenz* bezeichnet wird, weil Freiheit ihr zufolge nur in der Überwindung jeglicher Regierung liegen kann, ist aber nicht alternativlos.

16 | Der Begriff ‚Subjektivierungsregime‘ wird von keinem der untersuchten Autor_innen verwendet, ist aber in ihren Argumentationen angelegt. Er meint zunächst einfach eine spezifisch subjektivierende Ordnung. Er hat große Nähe zu Foucaults Begriff der Regierung, an dem Lemke hervorhebt, dass er es ermöglicht „politisch-rechtliche Institutionalisierungsformen in ihrer Beziehung zu historischen Subjektivierungsmodi zu analysieren“ (Lemke 1997, S. 152), ist aber nicht grundsätzlich auf den Staat bezogen. Dadurch unterscheidet er sich vom Begriff der Regierung, der von Foucault unterschiedlich verwendet wird, aber zumindest an einigen Orten auf „politisch-rechtliche Institutionalisierungsformen“ eingeführt wird. Saar hebt hervor, dass Genealogie „*Ordnungskritik*“ ist, die darauf reagiert, dass „sich zeitweilige Ordnungsmuster und ‚Führungen‘ einspielen [und] solche Ordnungseinheiten [...] die Sphäre des Denk- und Sagbaren und die Sphäre des Handelns regulieren. [...] Nichts anderes bedeutet es zu sagen, dass die Ordnung der Lebensform *subjektiviert*, d.h. Subjekte hervorbringt, indem sie ihnen einen (bestimmten) Platz in ihrer Ordnung des Wissens, der Macht und des Selbstbezugs zuweist, sie damit zugleich dieser Ordnung unterwirft und ihr Leben in dieser Ordnung lebbar macht“ (Saar 2007b, 337f., Herv. im Orig.). Mit anderen Worten: Genealogie ist die Kritik von Subjektivierungsregimen. Einige zur Debatte um Freiheit bei Foucault gehörenden Autoren verwenden den Begriff ‚Subjektivierungsregime‘; vgl. Bröckling (2009: „Der Ruf des Polizisten“, S. 134), der betont, dass Subjektivierungsregime bezüglich der „aufgerufenen Wissensfelder und der in Anschlag gebrachten Strategien und Taktiken [sowie] in Bezug auf ihre zeitliche Dauer und den beanspruchten Geltungsbereich“ variieren.

Foucault hat im Vortrag *Was ist Kritik?* ein anarchistisches Verständnis von Kritik abgelehnt und Kritik als die Unterscheidung von verschiedenen Arten von Regierung bezeichnet. Dabei geht es nicht darum, generell weniger regiert zu werden, sondern darum, „nicht auf diese Weise“ (Foucault 1992, S. 12), also anders regiert zu werden. Die in der vorliegenden Studie vertretene These ist, dass Freiheit mit Foucault kohärent gedacht werden kann, wenn man dieser Lesart der *radikalen Immanenz* folgt. Ihr zufolge gibt es nicht nur keine machtfreien, sondern auch keine regierungsfreien Räume, weshalb Freiheit nur im Immanenzraum der Regierung gefunden werden kann – als Regierung, die so subjektiviert, dass Subjekte die Fähigkeit der kritischen Reflexion ihrer eigenen Subjektivierung ausbilden. Dass Lemke der Lesart der Regierungstranzendenz und nicht der Lesart der radikalen Immanenz folgt, liegt daran, dass er Foucaults Ablehnung der politischen Theorie folgt, weil diese Teil der modernen Regierung sei. Es zeigt sich eine Spannung in Lemkes Foucault-Interpretation: einerseits behandelt er Foucault als einen Sozialtheoretiker und politischen Theoretiker, wenn er das Freiheitsproblem konstruiert und mit seiner Lösung ringt, andererseits lehnt er die Methodik der politischen Theorie, die begriffliche Schließung, zugunsten von Foucaults Genealogie ab.

3. Foucault kritisiert kohärent (Martin Saar). Das Kapitel zu Saar¹⁷ knüpft an die mit Lemke eröffnete Unterscheidung von Sozialtheorie und Genealogie an. Im Gegensatz zu den ersten beiden Kohärentmachungstrategien wechselt Saar die Argumentationsebene: Er behauptet nicht mehr, dass Foucault eine kohärente *Sozialtheorie* immer gehabt habe bzw. langsam entwickelt habe, sondern vertitt die These, dass Foucaults *Kritikmodus* der Genealogie kohärent sei. Damit ordnet er die sozialtheoretische Komponente von Foucaults Sozialphilosophie grundsätzlich der Komponente des Kritikmodus unter.¹⁸

17 | Martin Saar (2007b): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt: Campus.

18 | Die Unterscheidung von Sozialtheorie und Kritikmodus ist eine in der Auseinandersetzung mit Saar entwickelte Heuristik. Die Sozialtheorie beschreibt das Soziale und hat bei Foucault die Grundbegriffe Macht, Subjekt, Subjektivierung, Disziplin, etc.; andere sozialtheoretische Begriffe sind bspw. System, Sozialisation, Rolle, Akteur, Netzwerk, etc. Der Kritikmodus ist die Art, wie die Theorie kritisch wirkt. Bei Foucault geschieht dies durch genealogische Geschichten, die zur Selbstdistanzierung anregen; andere Kritikmodi sind die unterschiedlichen normativen Begründungsarten, beispielweise interne, immanente, externe, konstruktive oder rekonstruktive Kritik. Vgl. zur Begriffsgeschichte des Wortes „Sozialtheorie“ Joas und Knöbl 2004: *Sozialtheorie*, S. 9–12, vgl. zur Verbindung von

Das Kapitel hat drei Abschnitte: Der erste Abschnitt rekonstruiert Saars Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination. Saar argumentiert, dass Foucaults Aussagen zur Machtdetermination von Subjekten gar keine sozialtheoretischen Aussagen sind, sondern rhetorische Dramatisierungen im Rahmen der genealogischen Kritik. Sie dienten dazu, die Leser_innen aufzurütteln und sie anzuregen, ihr Subjektsein, das ihnen gleichzeitig als machtbestimmt und als kontingent präsentiert wird, zu hinterfragen und zu ändern. Insofern diese Aussagen dramatisierende Rhetorik und keine Sozialtheorie seien, seien sie auch kein sozialtheoretisches Problem. Doch diese Überordnung des Kritikmodus über die Sozialtheorie bedeutet nicht, dass die Genealogie gar keine sozialtheoretische Komponente hätte. Im zweiten Abschnitt wird die nach Saar zur Genealogie passende Sozialtheorie rekonstruiert, die er unter Rückgriff auf Foucaults Spätwerk entwickelt. In ihrem Mittelpunkt steht das Subjektivierungskonzept, das sowohl die Machtkonstituiertheit und damit Machtbestimmtheit (aber nicht Machtdetermination) von Subjekten erklärt, als auch ihre relative Freiheit (aber nicht absolute Freiheit) – mit anderen Worten: Die genealogische Sozialtheorie beruht auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung. Im Kommentar zu diesem Abschnitt wird argumentiert, dass dieses Konzept keine Differenzierung verschiedener Modalitäten von Freiheit zulässt, also eine Differenzierung von verschiedenen Arten von Freiheit und der Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens, sondern nur einen schwachen Freiheitsbegriff in der Modalität der allgemeinen Anwesenheit feststellt.

Der dritte Abschnitt des Kapitels rekonstruiert Saars Verortung der Genealogie in der Landschaft der unterschiedlichen sozialphilosophischen Kritikansätze und stellt dabei heraus, dass sie durch eine Entgrenzung von politiktheoretischen Grundbegriffen, wie Macht und Freiheit, funktioniert. Die Schließung und Verfestigung von Begriffen, die das Geschäft der traditionellen politischen Theorie ist, würde dem Ziel der Genealogie, die Konzepte der Leser_innen zu erschüttern und sie so zur Selbsttransformation anzuregen, zuwiderlaufen. Im Kommentar zu diesem Abschnitt wird als Ergebnis festgehalten, dass die Genealogie deswegen grundsätzlich nicht dazu geeignet ist, Probleme der Sozialtheorie zu lösen, insofern diese nach begrifflicher Schließung, eindeutigen Definitionen und Fallunterscheidungen verlangen.

In einer Zwischenbetrachtung werden die Analysen zu Lemke und Saar zusammengefasst und aufeinander bezogen: Wenn man dem sozialtheoretischen

normativer Rekonstruktion (die ein spezifischer Kritikmodus ist) und Sozialtheorie Iser 2008: *Empörung und Fortschritt*, S. 10.

Freiheitsproblem die Treue halten will, dann ist es sinnvoll, die Methode der Genealogie zu verlassen, weil deren Entgrenzungsbewegung der begrifflichen Eindeutigkeit entgegensteht, die zur Lösung des Problems nötig ist. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung ist sogar konstitutiver Bestandteil der auf begriffliche Entgrenzung zielenden genealogischen Kritik. Diese Feststellung ist eine nachträgliche Klärung der Schwierigkeiten, die bei Lemkes Unterfangen, das Freiheitsproblem als sozialtheoretisches zu lösen und gleichzeitig der genealogischen Methode gerecht zu werden, aufgetreten sind. Die durch die Rekonstruktion von Saar geschärfte Kenntnis der Funktionsweise der Genealogie hilft auch dabei, herauszufiltern, welche Elemente von Foucaults Theorie für eine Bearbeitung des Freiheitsproblems beibehalten werden sollten, und welche ihr entgegenstehen.

So kann die Vorstellung einer Totalität eines repressiven Machtraums der modernen Regierung, zu dem auch die moderne Humanwissenschaft mitsamt der politischen Theorie gehört, als Rhetorik klassifiziert werden. Weil Lemke diese Vorstellung nicht als Rhetorik, sondern als Sozialtheorie begreift, richtet er seine politische Kritik regierungsanziehend aus und lehnt die Lesart der radikalen Immanenz ab. Dies ist aber mit Saar betrachtet eine Missinterpretation und so sind die beiden Lesarten nicht mehr gleich plausibel, sondern die Lesart der radikalen Immanenz ist plausibler. Sie lässt die normative Differenzierung von Regierung danach, wie sie subjektiviert, zu und erlaubt dadurch, zu fragen, wie Freiheit als Kritik durch die Subjektivierung durch spezifische Regierung in Subjekten instantiiert werden kann. Diese Lesart impliziert einen Übergang vom Kritikmodus der Genealogie zum Kritikmodus der politischen Theorie. Die Zwischenbetrachtung dient der Plausibilisierung dieses zunächst kontraintuitiven Unterfangens, den von Foucault aufgespannten methodischen Rahmen in Richtung der politischen Theorie zu verlassen. Zwei Entscheidungen können so getroffen werden: erstens, das Freiheitsproblem überhaupt als sozialtheoretisches Problem zu behandeln (also hier Lemke und nicht Saar zu folgen) und zweitens, dafür in den Kritikmodus der politischen Theorie zu wechseln (also Lemke informiert durch Saar zu korrigieren). Eine auf der Grundlage der plausiblen Interpretation von Foucaults Sozialtheorie entwickelte politische Theorie muss aber die Hermeneutik des Verdachts zum Ausgangspunkt ihrer Konzeption von freiheitlichen Institutionen machen: die Vermutung, dass alles – also auch sie selbst – gefährlich sei.

4. Foucault ist nicht genug (Amy Allen). Allen¹⁹ setzt als Prämisse die Einsicht, die im Argumentationsverlauf bis hierhin begründet wurde: dass es für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung sinnvoll ist, über den Kritikmodus der Genealogie hinauszugehen und zur politischen Theorie zu wechseln, also, dass Foucault alleine zur Lösung des Problems nicht genügt. Sie schlägt vor, Foucault und Habermas zusammen zu bringen, aber nicht arbeitsteilig, sondern in einer einheitlichen Theorie, die sowohl Machtbedingtheit als auch Freiheit erklären soll. Ihr Vorschlag dafür ist ein Modell immanenter Kritik, durch das kontextualistisch, also nur für die Spätmoderne, kontexttranszendierende Geltungsansprüche bezüglich Freiheit als Kritik erhoben werden können. Als Beispiel für die Praxis von Freiheit als Kritik identifiziert Allen queere und feministische Protestbewegungen.

Der Kommentar zu Allen kritisiert ihre Begründung von Freiheit als allgemeinem Ideal der Spätmoderne als zu wenig konkret und leer, weil sie Freiheit gar nicht als umstritten konzipiert. Dass Allen Freiheit nicht als umstritten konzipiert, führt sie gleichzeitig dazu, Freiheit zu spezifisch festzulegen, nämlich sie mit der partikularen politisch-ethischen Agenda von feministischen und queeren Protestbewegungen zu identifizieren. Damit werden aber diese politischen Projekte aus der Hermeneutik des Verdachts ausgenommen, was dem Freiheitsbegriff als einer generalisierten Hermeneutik des Verdachts entgegensteht. Dieser systematische Kern des Freiheitsbegriffs der Kritik kann nur erhalten werden, wenn Freiheit in einer pluralen Gesellschaft als ein umstrittenes Konzept aufgefasst und der Umgang mit dem politischen Streit von vorn herein in die Freiheitskonzeption eingeschrieben wird. Das bedeutet, dass die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung in einer postfundamentalistisch-pluralistischen Demokratietheorie gefunden werden kann. Dabei wird die liberale Unterscheidung von moralisch-universell zu begründenden Institutionen und partikularen politisch-ethischen Projekten nicht aufgegeben, sondern macht- und traditionskritisch prozessiert.²⁰

19 | Amy Allen (2008): *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia Univ. Pr.

20 | Der Begriff der ‚Institution‘ ist im Rahmen der vorliegenden Argumentation weit gefasst, er meint mit Foucault eine Verfestigung bzw. Kristallisation von Macht, die subjektivierende Wirkung, vgl. dazu Foucault 1983b: *Der Wille zum Wissen*, S. 113 und Sauvêtre 2009: „Michel Foucault“, S. 166; damit hat er große Nähe zum Begriff des Subjektivierungsregimes (siehe oben Fn. 16, S. 21); ‚politische Institutionen‘ werden als ein Untersuchungsobjekt der politischen Theorie verstanden und haben meist einen engen Be-

Die Argumentationsentwicklung in den vier Hauptkapiteln verläuft demnach wie folgt: Zunächst wird in der Diskussion von Patton in das Problem und den vorgeschlagene Umgang damit eingeleitet. In der Auseinandersetzung mit Lemke folgt eine Differenzierung von zwei Lesarten Foucaults: die Lesart der Regierungstranszendenz, die Lemke vertritt und die Lesart der radikalen Immanenz, die in dieser Studie vertreten wird. Mit Saar wird dann systematisch geschildert, wieso Lemkes Lesart nicht plausibel ist und wieso das Freiheitsproblem der Subjektivierung nur gelöst werden kann, indem man den Rahmen der Genealogie verlässt. Im Anschluss daran wird mit Allen ein Ansatz rekonstruiert, der von der Einsicht ausgeht, die bis dahin begründet wurde: dass das Problem nicht innerhalb des von Foucault aufgespannten Rahmens gelöst werden kann und das Foucault als immanenter Kritiker verstanden werden sollte. In der Kritik an Allen findet eine weitere Konturierung der hier vorgeschlagenen Lesart der radikalen Immanenz statt.

Im Schluss werden die Untersuchungsergebnisse bezüglich der drei aufeinander aufbauenden Ziele des Projekts zusammengefasst: Erstens werden die eingeführten begrifflichen Differenzierungen und Strukturierungsvorschläge der Debatte um Freiheit bei Foucault rekapituliert, die unabhängig von der in dieser Studie vertretenen institutionalistischen These sind. Zweitens wird die Entwicklung der Argumentation für diese institutionalistische Lesart von Freiheit als Kritik in den Kritiken an Lemke, Saar und Allen zusammengefasst. Drittens folgt eine Erläuterung dieses in der Studie vertretenen Arguments in sechs systematischen Schritten – also losgelöst vom Korsett der Rekonstruktion. Daraus ergeben sich viertens Anschlussmöglichkeiten an drei Themenkreise und an aktuelle sozialphilosophische Debatten, die zeigen, wie Freiheit als Kritik das Spektrum politischer Freiheitsbegriffe erweitert.

zug zu staatlicher Ordnung oder können als deren Bestandteil gelten, vgl. dazu Saar 2007: „Macht, Staat, Subjektivität“, S. 31–33; als ‚demokratische Institutionen‘ werden in der vorliegenden Untersuchung solche politischen Institutionen bezeichnet, die mit dem politischen Konflikt um Freiheit umgehen können sollen. Alle drei Begriffe sind Differenzbegriffe, um die hier vorgelegte institutionalistische Lesart Foucaults von den hier diskutierten teilweise antiinstitutionalistischen und anarchistischen Lesarten zu differenzieren, weshalb sie ihren Gehalt in der Auseinandersetzung mit den untersuchten Arbeiten erhalten. Hingegen ist es nicht Bestandteil der Argumentation, die gesuchten demokratischen Institutionen detailliert auszubuchstabieren; einige Hinweise, wie dies möglich wäre, finden sich in *Anschlüsse* (Abschnitt 7.5).

1.4 Andere Stimmen

Auch andere Autor_innen haben über Freiheit bei Foucault geschrieben. Obwohl diese Autor_innen zur Debatte um Freiheit bei Foucault gezählt werden können, sind ihnen aus systematischen Gründen, die im Folgenden erläutert werden, keine detaillierten Analysekapitel gewidmet. Judith Butler ist eine der Stimmen, die das hier verhandelte Freiheitsproblem der Subjektivierung am deutlichsten artikuliert haben. In ihrer Monographie *Psyche der Macht* (Butler 2005) stellt sie genau die richtigen Fragen: „Wie kann das Subjekt als Bedingung und Instrument der Handlungsfähigkeit zugleich Effekt der Unterordnung als Verlust seiner Handlungsfähigkeit sein? Wenn Unterordnung die Möglichkeitsbedingung der Handlungsfähigkeit ist, wie lässt sich die Handlungsfähigkeit des Subjekts dann als Gegensatz zu den Kräften seiner Unterordnung verstehen“ (ebd., S. 15)? Ihr Ziel ist es, „das Problem [zu] fassen, wo der Widerstand eigentlich zu lokalisieren oder wie er zu erklären ist“ (ebd., S. 84). Allerdings wirft Butlers Versuch, Freiheit und Widerstand psychoanalytisch zu erklären, strukturell ähnliche Probleme auf, wie diejenigen, die hier an Patton und Lemke analysiert werden: Durch die Annahme von iteratiblen Bedeutungsverschiebungen in der Macht und eines nicht-subjektivierbaren Rests in der Psyche kann Butler nur einen schwachen Widerstands- und Freiheitsbegriff erklären, nicht aber Freiheit als Kritik.²¹ Obwohl Butler durch ihre unorthodoxe Theoriesymbiose von Foucault und Freud einen Ansatz des Types ‚Foucault ist nicht genug‘ vertritt, geht sie doch anders über Foucault hinaus als Amy Allen. Butler erweitert Foucaults Sozialtheorie durch die Subjekttheorie der Psychoanalyse, verlässt aber dadurch nicht grundsätzlich Foucaults entgrenzenden Kritikmodus. In der Argumentationsabfolge der vorliegenden Untersuchung hätte die zusätzliche Kritik von Butler vor der Beschäftigung mit Allen – deren Monographie selbst eine Kritik und Weiterentwicklung von Butlers Subjektivierungstheorie ist (Allen 2008, S. 72–95) – keine systematisch neuen Einsichten gebracht. Neue Aspekte bringt erst Allens Weg, über Foucault hinauszugehen: in den Kritikmodus der politischen Theorie zu wechseln.²²

21 | Siehe Fn. 32, S. 284 für Details und Literatur zu dieser Kritik an Butler.

22 | Ein potentiell produktiver Anschluss an Butler wird hier nicht weiterverfolgt, weil er den Rahmen der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault zu weit überschritten hätte: In einer internen Kritik von Butlers Beschreibung der innerpsychischen Abläufe der Subjektivierung könnte herausgearbeitet werden, dass es an ihrer rein repressiven Einschätzung von Reflexion liegt, dass sie ihre Frage nach den Möglichkeiten

Eine weitere Variante der These ‚Foucault ist nicht genug‘ hat Hannah Meißner in ihrer Studie *Jenseits des autonomen Subjekts* (Meißner 2010) vorgelegt. Meißner vergleicht die Subjektivierungstheorien von Butler, Foucault und Marx und vertritt die These, dass diese sich gegenseitig ergänzen.²³ Ihre Grundthese, die sie gegen liberale Subjekttheorien richtet und unterschiedlich von allen drei Autoren vertreten sieht, lautet: „Die Strukturen selbst erzeugen immer ein Moment, welches über sie hinausweist, und damit das Potenzial für Veränderungen eröffnet – und zwar für Veränderungen, die durch das Handeln der Subjekte bewirkt werden“ (ebd., S. 11). Die Subjekte und ihre Handlungsfähigkeit werden im Prozess der Subjektivierung durch die Strukturen erst konstituiert. Ausgangspunkt der Analyse müssen nach Meißner deshalb die Strukturen sein, und nicht ‚der Mensch‘. Die dabei angemessene Kritikstrategie sei die historische Analyse der (strukturellen) Bedingungen der Handlungsfähigkeit. Meißner liefert eine gute Rekonstruktion von Foucaults Werk,²⁴ in der sie betont, dass auch die im Spätwerk geschilderten Praktiken der Freiheit immer gesellschaftlich bedingt sind (ebd., S. 132f.) und die Kritikfähigkeit des Subjekts erst durch gesellschaftliche Verhältnisse hervorgebracht ist (ebd., S. 137). Dennoch konzipiert sie Widerstand nur als einen Überschuss von Dispositiven (ebd., S. 141) und untersucht nicht systematisch, wie unterschiedliche gesell-

von Widerstand nicht beantwortet. Auf Grundlage dieser Kritik könnte ein systemtheoretisches Modell der Psyche erarbeitet werden, das emergente und damit reflexivere psychische Operationen von basalen psychischen Operationen unterscheiden kann, womit die Selbstdistanzierung des Subjekts, die im Mittelpunkt von Freiheit als Kritik steht, innerpsychisch gefasst werden könnte. Vgl. zur systemtheoretischen Konzeption der Psyche, die diesem Gedanken zugrunde liegt, Thomas Khuranas instruktiven Vergleich der Konzeptionen des Unbewussten bei Freud, Lacan und Luhmann, Khurana 2002: *Die Dispersion des Unbewussten*. Für die hier angesprochene Kritik an Butler und die daran anschließende systemtheoretische Aktualisierung des Subjektivierungsdenkens vgl. Schubert 2010: „Freiheit der Subjektivierung“.

- 23 | Dieses Vorgehen kann man mit Renate Martinsen als „negative Theoriesymbiose“ bezeichnen, vgl. Martinsen 2013: „Negative Theoriesymbiose“.
- 24 | Insofern das Leitnarrativ von Meißners Rekonstruktion nicht eine Entwicklungsgeschichte, sondern eine einheitliche sozialtheoretische Darstellung von Foucaults Werk ist und sie keine Probleme diagnostiziert, für deren Lösung ein Theoriewechsel alternativlos ist, wie Allen es tut, könnte Meißner auch als eine Vertreterin von ‚Foucault ist kohärent‘ beschrieben werden, allerdings in einer wesentlich komplexeren und problematisieren-deren Variante als bei Patton.

schaftliche Verhältnisse unterschiedliche Kritikfähigkeit bedingen. Weil ihr Ansatz damit aus der hier vertretenen Perspektive zu systematisch ähnlichen Problemen führt wie diejenigen von Patton, Lemke und teilweise Saar, ist Meißner kein Kapitel gewidmet. An Meißners Studie sei hervorgehoben, wie konsequent sie die Analyse von Subjektivierungen ‚zurück‘ auf Marx zu laufen lässt. Die Einbeziehung der Produktionsweise ist sicher unumgänglich für eine umfassende Theorie der Subjektivierung; die Ökonomie ist einer der Themenbereiche, auf die bezogen der hier mit Foucault entwickelte Begriff von Freiheit als Kritik weiter untersucht werden könnte.

Johanna Oksalas *Foucault on Freedom* (Oksala 2005) ist die umfassendste Monographie zum Begriff der Freiheit bei Foucault. Oksala rekonstruiert Foucaults unterschiedliche Auffassungen von Freiheit in den in der Rezeption typischerweise konstruierten Werkphasen Archäologie, Genealogie und Ethik. In der archäologischen Phase liege Freiheit in Gegendiskursen der avantgardistischen Literatur und in der genealogischen Phase liege Freiheit in unvorhersagbaren körperlichen Erfahrungen (ebd., S. 152f.). Der von Oksala für die ethische Phase rekonstruierte Freiheitsbegriff entspricht der Freiheit als Kritik (ebd., S. 165–168):

Foucault must presuppose a subject with some relative independence with regard to the constitutive power/knowledge network in order to describe a subject capable of critical self-reflection and ethical work on the self. As Gilles Deleuze argues, Foucault's fundamental idea is that of a dimension of subjectivity derived from the power/knowledge network without being dependent on it. The subject constituted by the power/knowledge network is now capable of turning back upon itself: of critically studying the processes of its own constitution, but also of subverting them and effecting changes in them. (ebd., S. 165)

Oksala bespricht das Freiheitsproblem der Subjektivierung in ihrer Monographie. Das Problem ist allerdings, dass Oksala nicht fragt, welche Arten von Subjektivierungen zu Freiheit als Kritik führen können.²⁵ Im Gegensatz dazu stellt sie in ihrem Schlusskapitel die Frage, wie es angesichts der Normierung durch

25 | Genau das gleiche Problem tritt bei Deleuzes Figur des Subjekts als Faltung auf, vgl. Deleuze 2004: *Foucault*. Nur allgemein festzustellen, dass kritische Reflexion in einem solchen Faltungs- bzw. Subjektivierungsprozess entstehen kann, ist keine ausreichende Antwort auf die Befürchtung, dass das Subjekt wesentlich machtabhängiger ist, als die

Macht/Wissen *überhaupt* möglich sei, diese wirklich zu transgressieren: „How can the subject engage in anything truly different, anything that would break or exceed the normalized self? How is the subject able to encounter something radically other through self-reflection: find different ways of being a subject“ (Oksala 2005, S. 206)? Als Antwort schlägt Oksala vor, auf Levinas' Begriff des Anderen zurückzugreifen, gewissermaßen als Quelle für Alterität, die nicht aus der Selbstreflexion des Subjekts kommen könne. Letztlich ist damit ihr einerseits von der Phänomenologie und andererseits von Levinas geprägter Zugriff auf das Freiheitsproblem weniger sozialphilosophisch gelagert, als die hier detailliert analysierten Texte, weshalb Oksala kein eigenständiges Kapitel gewidmet ist.²⁶

Die wahrscheinlich erste Foucault-Monographie mit dem Schlagwort Freiheit im Titel ist John Rajchmans *Michel Foucault. The Philosophy of Freedom* (Rajchman 1986). Rajchman rekonstruiert Foucault als einen Skeptiker und Nominalisten, dessen philosophische Methode immer um die Frage der Freiheit kreise und selbst ein Mittel zur Freiheit sei. Die demgegenüberliegende Seite der ‚Unfreiheit‘ ist in diesem Freiheitsdenken von ‚essentialistischen‘ Philosophien, wie einem von Kant geprägten Universalismus, der in der Kritischen Theorie seine Fortsetzung findet, besetzt. Einerseits ist die Grundidee der vorliegenden Studie, Freiheit als endlose skeptische kritische Aktivität zu definieren, auch bei Rajchman zu finden. Andererseits bespricht aber Rajchman das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht – also das sozialtheoretische Problem, dass die Fähigkeit zu denken, also auch die Fähigkeit, so frei zu philosophieren wie Foucault, schon durch Macht konstituiert ist. Man könnte deshalb sagen, dass Rajchmans radikaler Skeptizismus ironischerweise²⁷ am skeptisch philo-

liberale politische Theorie es annimmt; anzunehmen, dass sie immer entsteht, ist eine optimistische Auflösung des Problems; vgl. dazu die Ausführungen zu Modalitäten im Zwischenfazit, *Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie* (Abschnitt 5.3).

26 | Ihre Interpretation fügt sich nicht eindeutig in die von hier vorgeschlagene Systematik, weil Oksala die Unterschiedlichkeit der in den verschiedenen Werkphase vorkommenden Freiheitsbegriffe zu stark betont, als dass ihre Position mit ‚Foucault ist kohärent‘ bezeichnet werden könnte, doch ihre Abfolge auch nicht als eine fortschreitende Problemlösungsgeschichte erzählt, weshalb sie nicht die These ‚Foucault korrigiert sich‘ vertritt.

27 | Ironischerweise, weil es ein strukturgleiches Problem in Kants Transzendentalphilosophie gibt. Nach Markus Gabriel schließt Kant das transzendente Subjekt aus der Welt aus und essentialisiert es damit, weshalb er die transzendente Reflexion nicht auf die

sophierenden Subjekt halt macht. Für den demgegenüber dezidiert sozialtheoretischen Zugriff auf das Problem der Freiheit bei Foucault in dieser Studie ist Rajchmanns Ansatz, dessen Kern die affirmative Rekonstruktion von Foucaults kritischem Projekt als Alternative zur abstrakten und normativen politischen Theorie ist, deshalb wenig ergiebig.²⁸

Während Rajchman das sozialtheoretische Freiheitsproblem der Subjektivierung wegen seines ‚philosophischen‘ Zugriffs auf Foucaults Werk nicht fokussiert, behandelt Thomas L. Dumm in *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (Dumm 1997) es wegen seines ‚klassisch‘ politikwissenschaftlichen Zugriffs nicht. In seiner essayistisch geschriebenen Monographie setzt er Foucault zur amerikanischen Politik und zu einer Ethik nach Ausschwitz in Beziehung; trotz der Kontrastierung von Foucaults und Berlins Freiheitsdenken im ersten Kapitel geht es dabei jedoch nur um äußere Zugriffe von Institutionen auf Menschen und nicht um das Problem einer ‚inneren‘ Unfreiheit, die zu thematisieren aus der Perspektive der vorliegenden Studie die besondere Stärke Foucaults ist.

transzendente Reflexion und das transzendente Subjekt anwenden kann, vgl. Gabriel 2011: *Transcendental Ontology*, xii–xxxiii. Amy Allen rekonstruiert Foucaults Kant-Kritik als genau auf dieses Problem abstellend, indem Foucault das Apriori historisiere, vgl. Allen 2008: *The Politics of Our Selves*, S. 24–32; zu Foucaults Begriff des historischen Apriori als Kant-Kritik siehe auch Gabriel 2012b: *Die Erkenntnis der Welt*, S. 265. Wie Foucault von Subjektivierung und einem historischen Apriori statt von einem transzendentalen Subjekt auszugehen, kann man mit Oliver Marchart als postfundamentalistische Position beschreiben, die davon ausgeht, dass die partikulare Sphäre der Politik ontologischen Begründungsprojekten vorgängig ist, vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“.

- 28 | Hier zeigt sich ein Grundproblem: Sobald die kritische Sozialphilosophie über die Unfreiheit des Subjekts spekuliert, droht sie dogmatisch und paternalistisch zu werden. Dies motiviert nicht nur Berlins Liberalismus, sondern auch den Foucault’schen Skeptizismus gegenüber politisch-theoretischem Wahrsprechen. Anstatt aber das Projekt der politiktheoretischen Problematisierung von ‚innerer‘ Unfreiheit deshalb abzulehnen, wie Rajchman und viele andere, ist die vorliegende Studie eine Suche nach Möglichkeiten ihrer Theoretisierung mit minimalem Paternalismus. Vgl. in diesem Sinne ähnlich wie Rajchmann auch Maslan 1988: „Foucault and Pragmatism“ und Halperin 1996: *The Art of Not Being Governed*. Vgl. auch die pointiert-sympatisierende Rekonstruktion von Rajchmans Nominalismus in Schneider 1988: „Eine Philosophie der Kritik. Zur amerikanischen und französischen Rezeption Michel Foucaults“.

Die größte Differenz zur in dieser Studie verteidigten These, dass der Freiheitsbegriff durch eine Differenzierung von institutionalisierten Subjektivierungsregimen geklärt werden kann, weist die Argumentation von Sergei Prozorov in *Foucault, Freedom and Sovereignty* (Prozorov 2007) auf. Prozorovs These lautet, dass Freiheit grundsätzlich in einem Gegensatz zu politischen Institutionen stünde, weil diese sie notwendig bedrohten; gleichzeitig behauptet er, dass Freiheit in dem von ihm vertretenen ontologischen Verständnis universell vorhanden und konzeptuell unabhängig von politischen Institutionen sei.

Einen zentralen Beitrag zur Debatte um Freiheit bei Foucault leisten die sogenannten Gouvernentalitätsanalysen. Innerhalb dieses (uneinheitlichen)²⁹ Forschungsprogramms werden zeitgenössische Regierungsrationalitäten, Regierungsprogramme und damit zusammenhängende Subjektivierungsformen mit von Foucault inspirierten Methoden kritisch analysiert. Gelungene Gouvernentalitätsanalysen haben ähnliche Effekte wie Foucaults genealogische Methode: Sie entselbstverständlichen vormalig für selbstverständlich gehaltenes und regen dadurch die kritischen Reflexion ihrer Leser_innen an. Dies können sie leisten, weil sie normativ zurückhaltend sind und ihre Analytik darauf ausrichten, normative Begriffe, wie denjenigen der Freiheit, zu verunklaren. Die kritische gouvernentalitätsanalytische Grundoperation besteht darin, zu zeigen, dass dort, wo die zeitgenössische Regierung emphatisch von Freiheit spricht, tatsächlich eine komplexere Art von Unfreiheit im Spiel ist. Sie dient also dazu, das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu exponieren. Insofern die Gouvernentalitätsanalysen also auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung beruhen, können sie es nicht lösen. Dieses Argument entwickelt das Kapitel zu Saars *Genealogie als Kritik* ausführlich für die Genealogie im Allgemeinen; die Argumentation im Saar-Kapitel kann also auch als eine Auseinandersetzung mit den Gouvernentalitätsanalysen gelesen werden, die ein spezifischer Typ von genealogischer Kritik sind.³⁰ Zuvor werden die Probleme des gouvernentalitätsanalytischen Verständnisses von Freiheit in *Die Gou-*

29 | Die Auseinandersetzung mit den Gouvernentalitätsanalysen in der vorliegenden Untersuchung bezieht sich in erster Linie auf die deutsche Diskussion, vgl. die dafür zentralen Sammelbände Bröckling, Krasmann und Lemke (Hrsg.) 2004: *Gouvernentalität der Gegenwart* und Vasilache (Hrsg.) 2014: *Gouvernentalität, Staat und Weltgesellschaft*. Siehe für einen umfangreicheren Literaturüberblick zu den Gouvernentalitätsanalysen Fn. 49, S. 100.

30 | Wobei der zentrale Unterschied ist, dass typische gouvernentalitätsanalytische Studien weniger historisch vorgehen als die genealogische Kritik nach Saar.

vernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung (Unterabschnitt 3.3.4) im Kapitel zu Lemkes Foucault-Interpretation erläutert, die selbst ein wichtiges Gründungsdokument der deutschen Gouvernentalitätsanalysen ist. Obwohl sich die Studie nur am Rande mit konkreten Analysen der zeitgenössischen Gouvernentalität auseinandersetzt, problematisiert sie also auch die Möglichkeiten und Grenzen von gouvernentalitätsanalytischer Kritik.

Die jüngsten Veröffentlichungen zu Freiheit bei Foucault sind die Sammelbände *Foucault und das Problem der Freiheit* (Mazumdar 2015) und *Foucault and The Making of Subjects* (Cremonesi u. a. 2016a). Die Unterschiedlichkeit der in *Foucault und das Problem der Freiheit* versammelten Beiträge zeigt die große Bandbreite der möglichen Zugriffe, durch die Freiheit bei Foucault thematisiert werden kann. Neues für die im engeren Sinne sozialphilosophische Debatte bringt der Beitrag von Felix Heidenreich, nämlich den Vorschlag, Foucault und Honneth in Dialog zu bringen durch die Analogisierung von Honneths Begriff der sozialen Freiheit und Foucaults Konzept der *parrhesia*. Der Beitrag wird im Schlusskapitel dieser Studie kurz diskutiert.³¹ *Foucault and The Making of Subjects* wiederum zeigt, dass die Schwierigkeiten, die in der vorliegenden Studie problematisiert werden, nichts an Aktualität verloren haben – auch in der französischen und amerikanischen Debatte. Die Beiträge, die sich explizit auf das in der Einleitung des Bandes erläuterte Freiheitsproblem beziehen, schwanken zwischen den Lösungswegen ‚Foucault is kohärent‘ und ‚Foucault kritisiert kohärent‘ und setzen Freiheit ontologisch voraus bzw. verbleiben bei der Feststellung, dass es sowohl Freiheit als auch Macht gebe. Diese Positionen werden in den Abschnitten *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4) bzw. *Sozialtheoretische Zurückhaltung* (Unterabschnitt 4.3.4) kritisiert.³²

31 | Vgl. Heidenreich 2015: „Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth“, siehe Fn. 38, S. 321.

32 | Die Einleitung (Cremonesi u. a. 2016b: „Introduction“, S. 2) beginnt mit einer Ontologisierung von Widerstand, die in der vorliegenden Studie als *ontologischer Kurzschluss* bezeichnet wird, siehe *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4), (S. 59). Die Beiträge von Lorenzini (2016: „Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject“), Le Blanc (2016: „Becoming a Subject in Relation to Norms“) und Revel (2016: „Between Politics and Ethics: The Question of Subjectification“) beziehen die Position des Sowohl-als-auch von Freiheit und Macht, die im Abschnitt *Sozialtheoretische Zurückhaltung* (Unterabschnitt 4.3.4) kritisiert wird.

1.5 Foucault ohne Foucault?

Die methodische Entscheidung, nicht über Foucault, sondern über eine Debatte über Foucault zu schreiben, steht vor einem gewissen Rechtfertigungsbedarf. Schließlich könnte man einwenden, dass eine in einer Auseinandersetzung mit einem Autor entwickelte Position durch die eigenständige Interpretation der Primärtexte dieses Autors erarbeitet werden sollte und nicht durch die Durchforstung von Sekundärliteratur, gerade wenn sich manche der referierten Positionen dann auch noch als teilweise unplausibel herausstellen.

Der Grund dafür ist simpel. Das Ziel dieser Studie ist nicht hermeneutischer, sondern systematischer Natur: die Bearbeitung des Problems der Freiheit. Dabei zeigt die Untersuchung, dass Foucaults Subjektivierungs- und Machtdenken ein wichtiger Beitrag zum sozialphilosophischen Nachdenken über Freiheit ist – allerdings erst vermittelt durch die Debatte um Freiheit im Anschluss an sein Werk, die erst das Freiheitsproblem bei Foucault kreierte. Foucault selbst ist nämlich gar nicht derjenige Theoretiker, mit dem das Problem der Freiheit sozialphilosophisch am besten bearbeitet werden kann. Foucault schreibt nicht in erster Linie als Sozialphilosoph und wenn er sich sozialphilosophisch äußert, sind seine Problematisierungen kein systematischer Beitrag zu einer Theorie der Freiheit.³³ Von dem verbreiteten Ansatz, Freiheit im Rahmen einer politischen Theorie, die Situationen der Freiheit von denen der Unfreiheit unterscheiden kann, zu untersuchen, grenzt sich Foucault sogar explizit ab. Es ist

33 | Vgl. Schneider 2004: *Michel Foucault* für eine Interpretation, die Foucault weder darauf festschreibt, Sozialphilosoph zu sein, noch auf eine andere abstrakte Position festlegt, sondern betont, dass er ein Denker der Transformationen ist, und zwar sowohl bezüglich der Themen seiner Analysen, die sich ändern und die ihre Gemeinsamkeit darin haben, dass historische Wandlungsprozesse problematisiert werden, als auch bezüglich seiner eigenen Position und Methodik (ebd., S. 226); auch Waldenfels (1991: „Vorwort“) betont, dass Foucault keine einheitliche Theorie verfolgt, sondern immer wieder neu ansetzt. Für Schneider ist es ein Grundproblem insbesondere der (früheren) philosophischen Foucault-Rezeption, dass sie sich kaum auf Foucaults Gegenstände und Fragen einlässt, sondern Foucault vereinnahmt, theoretisch abstrahiert und einreihet, vgl. Schneider 1994: „Schwerpunkt - zehn Jahre danach“. Demgegenüber geht es in dieser Studie um einen bestimmten Zweig der sozialphilosophischen Vereinnahmung – unabhängig von der Frage, welche Themen und Fragen, die auch in Foucaults Werk zu finden sind, man damit verliert.

hermeneutisch angemessen, Foucault als einen radikalen Kritiker der politischen Theorie verstehen, wie Lemke dies beispielsweise auch tut.

Das ‚Freiheitsproblem bei Foucault‘ – wie lassen sich Freiheit und Widerstand innerhalb einer Theorie der Subjektivierung denken? – hat Foucault selbst gar nicht formuliert. Es wurde von Sozialphilosoph_innen bzw. politischen Theoretiker_innen konstruiert, die Foucaults Analysen und Problematisierungen als einen genuinen sozialphilosophischen Beitrag verstanden. Die Konstruktion des Problems ist dabei das Ergebnis von eigenständiger interpretatorischer Arbeit. Die in dieser Studie untersuchten Lösungsversuche des Freiheitsproblems sind also wesentlich mehr als Foucault-Interpretationen. Sie sind problemorientierte und systematische sozialphilosophische Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Freiheit und als solche sind sie relevant. Erst das von ihnen geleistete, auf sozialphilosophische Fragen gerichtete, Weiterdenken mit Foucault schafft überhaupt die Möglichkeit, die Probleme in der angebrachten Komplexität zu untersuchen.³⁴ Denn sozialphilosophische Probleme sind nicht einfach in der Welt, sondern werden in Debatten entwickelt. Die laufende Debatte zu bereichern, setzt voraus, an sie anzuschließen. Diese Debatte wurde zwar von Foucault – ob absichtlich oder nicht spielt keine Rolle – initiiert, lässt sich aber nicht auf ihn reduzieren, sondern hat sich produktiv von ihm gelöst.

34 | Deshalb würden die großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Textgattungen, in denen sich Foucault äußert (Monographien, Vorlesungen, kurze Vorträge und politische Interventionstexte, etc.), in der vorliegenden Untersuchung auch nur dann eine Rolle spielen, wenn sie von einer der Autor_innen für die Konstruktion eines systematischen Arguments angeführt werden würden oder wenn sie innerhalb der hier entwickelten Argumentation zu systematisch gewichtigen Unterscheidungen führen würden. Beides ist nicht der Fall. Aus dem selben Grund können sich auch aus den Neuerscheinungen der vollständigen Vorlesungen am *Collège de France* und des vierten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* (Foucault 2018: *Les aveux de la chair*), womit das Foucault'sche Werk endlich vollständig vorliegt, keine grundsätzlichen Änderungen des systematischen Arguments der Studie ergeben. Im grade auf Französisch veröffentlichten Band *Die Geständnisse des Fleisches* vertieft Foucault seine Analyse von frühchristlichen Praktiken, doch einiges des Materials und zentrale Thesen finden sich schon in früheren Veröffentlichungen, so dass der Band für die Diskussion des Freiheitsbegriffs keine Überraschungen bringt; siehe dazu die aufschlussreiche Analyse der Entstehung des Buches und seines Verhältnisses zu anderen Veröffentlichungen im Vorwort, Gros 2018: „Avertissement“. Siehe zur systematischen Situierung des Buches in dieser Studie Fn. 41, S. 95.

Während die Begründung für die Untersuchung der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault systematischer Natur ist, hat die Studie auch einen hermeneutischen Wert: die Rekonstruktion eben dieser Debatte. Die Debatte ist mittlerweile selbst ein würdiger Gegenstand einer Untersuchung. Sie hat eine solche Differenziertheit erreicht und hat gleichzeitig ihre eigene Geschichtlichkeit und Dogmatik, dass eine Monographie, die durch ihre systematische Rekonstruktion die in ihr verhandelten Begriffe und Probleme klärt, für ihr Verständnis nötig ist. Eine solche Monographie gibt es noch nicht. Diese Lücke durch die erste problemorientierte Rekonstruktion der zweiten Phase der Debatte – also der unterschiedlichen Foucault-Verteidigungen – zu füllen und damit einen Beitrag zu ihr zu leisten, ist deshalb ein Ziel dieser Studie.³⁵

Das bedeutet natürlich nicht, dass hier losgelöst von Foucault argumentiert würde oder der Begriff Freiheit als Kritik ohne eigenständige Foucault-Interpretation entwickelt werden würde. Doch der hier vertretene Zugriff auf sein Gesamtwerk ist durch die Auseinandersetzung mit der Debatte vor allem von einem Problembewusstsein dafür geprägt, welche Fragen er beantworten möchte und kann und welche er, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, unbeantwortet lässt. So ist dieses Verständnis für unterschiedliche Frageweisen – bei Foucault und in der Sozialtheorie – der Hintergrund der Kritik an Lemkes Rekonstruktion. Darüber hinaus gibt es zwei Abschnitte, die sich direkt mit Foucaults Text auseinandersetzen: Im Kapitel zu Lemke wird der zentrale machttheoretische Text des Spätwerks, *Subjekt und Macht*³⁶, ausführlich re-

35 | Zur ersten Phase der Debatte, den Foucault-Kritiken, gibt es eine solche systematische Rekonstruktion und Kritik schon, vgl. Schäfer 1995: *Reflektierte Vernunft*. Schäfer kann damit selbst in den hier untersuchten zweiten Teil der Debatte eingeordnet werden, wobei seine Interpretation dem Typ ‚Foucault kritisiert kohärent‘ entspricht. Die dort und in der vorliegenden Untersuchung analysierte sozialphilosophische Debatte wird in erster Linie in der englischsprachigen und deutschsprachigen Akademie geführt; für eine Rekonstruktion von französischer Kritik an Foucault vgl. Cohen 2012: *Die wiedererlangte Autonomie*.

36 | Siehe Michel Foucault (2005v): „Subjekt und Macht“. 306. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 269–294. Der Text wurde zuerst als Nachwort in einer der ersten großen amerikanischen Foucault-Monographien veröffentlicht, siehe Foucault 1983a: „Afterword: The Subject and Power“

konstruiert und kritisiert, dem von fast allen sozialphilosophischen Foucault-Interpretationen ein besonderer Stellenwert zugemessen wird.³⁷

37 | Siehe *Macht und Herrschaft in ‚Subjekt und Macht‘* (Unterabschnitt 3.4.5) und *‚Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6). Das Saar-Kapitel enthält außerdem eine Kontrastierung von Saars Interpretation dieses Textes mit der von Lemke, siehe *Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.3).

2 Foucault ist kohärent.

Paul Patton verteidigt Foucaults Freiheitskonzept gegen Charles Taylor

2.1 Einleitung: Foucault und die Sozialphilosophie

Paul Pattons Interpretation von Foucaults Machttheorie, die er in einer Kritik an Charles Taylor entwickelt, stellt diese als einen kohärenten Ansatz dar, der sich im Laufe von Foucaults Arbeit systematisch nicht geändert hat. Pattons Interpretationsstrategie wird hier deshalb mit dem Leitspruch ‚Foucault ist kohärent‘ bezeichnet. Auch andere Autor_innen gehen von dieser Grundthese aus, wobei sich Pattons Beitrag durch seine Systematik und die Anknüpfung an die sozialphilosophische Freiheitsdiskussion auszeichnet.¹ Im Folgenden werden zunächst die grundlegend unterschiedlichen Macht- und Freiheitsbegriffe und Subjektkonzeptionen von Foucault und Taylor rekonstruiert. Während

1 | Vgl. für eine Interpretation von Foucaults Konzept von Widerstand und Macht als kohärent Klass 2008: „Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis“ und Al-Amoudi 2007: „Redrawing Foucault’s Social Ontology“; vgl. Johnson (1997: „Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus“), der die Machtanalytik als kohärente normative Theorie interpretiert; vgl. auch Gehring (2012: „Foucault’sche Freiheitsszenen“), die von einer Rekonstruktion der *parrhesia* ausgehend „Freiheitsszenen“ in allen Werkphasen Foucaults aufspürt. Vgl. weiterhin die vorbildliche Rekonstruktion einer kohärenten Machttheorie nach Foucault in Detel 2006: *Foucault und die klassische Antike*, die weiter von Foucault wegführt und weniger die Freiheitsproblematik als die sozialontologischen Grundbegriffe fokussiert. Zuletzt hat Franken (2013: „Macht und Ethos“) Foucault gegen Habermas’ und Honneths Kritiken als einen Rehabilitator der Sophisten verteidigt.

Taylor mit einem negativen Macht- und Freiheitsbegriff operiert, hat Foucault nach Patton einen positiven Macht- und Freiheitsbegriff. Diese Diskussion dient auch zur einführenden Bestimmung des Verhältnisses von Foucault zur Debatte um Freiheitskonzepte in der Sozialphilosophie: Mithilfe von Foucaults Konzept der Subjektivierung wird ein Freiheitsproblem überhaupt erst sichtbar, das Taylor gar nicht thematisieren kann. Zweitens wird Pattons Interpretation von Foucaults Freiheitsbegriff als eine spezifische Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung rekonstruiert, die auf einer ontologisch grundlegenden Macht-zu im Sinne von Spinozas *potentia* beruht. Drittens zeigt die im Kommentarabschnitt entwickelte Kritik, dass Patton diese beiden Freiheitsbegriffe – die grundsätzliche Fähigkeit, immer auch anders handeln zu können und die voraussetzungsreiche Fähigkeit zur Freiheit als Kritik – kurzschließt und deshalb nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit als Kritik fragen kann. Dabei ist ein potentieller Lösungsweg in seinem Aufsatz schon aufgezeigt: Diese Bedingungen liegen nicht in einer ontologischen Macht-zu, sondern in den subjektivierenden Mächten, den Subjektivierungsregimen.

2.2 Negative und positive Freiheit

Paul Patton kritisiert im 1989 erschienenen Aufsatz *Taylor and Foucault on Power and Freedom* Charles Taylors Kritik an Foucault und arbeitet dabei die Unterschiede zwischen Foucaults und Taylors Verständnis der Begriffe Macht, Freiheit und Subjekt heraus.² Taylor ist für Patton ein idealtypischer Repräsentant der in den 80ern verbreiteten, von Patton als ‚humanistisch‘³ bezeichneten Kritik an Foucaults Werk und einer darin ausgedrückten Unzufriedenheit oder

2 | Vgl. Taylor 1984: „Foucault on Freedom and Truth“ und Paul Patton (1989): „Taylor and Foucault on Power and Freedom“. In: *Political Studies*, Nr. 2, 37. Jg., S. 260–276. DOI: 10.1111/j.1467-9248.1989.tb01482.x.

3 | Humanismus wie Anti-Humanismus waren philosophische Kampfbegriffe und sind es noch immer. Während Foucault in frühen Reaktionen auf *Die Ordnung der Dinge* vorgeworfen wurde, ‚Antihumanist‘ zu sein, verwendete er selbst nicht weniger polemisch das Label ‚Humanismus‘ zur Abgrenzung von der Subjektphilosophie, vor allem vom Marxismus/Hegelianismus, der Phänomenologie und dem Post-Kantianismus. Die Antagonismen werden aber auch kritisiert, so zeigt beispielsweise Sembou (2015: *Hegel's phenomenology and Foucault's genealogy*) Übereinstimmungen zwischen Foucault und Hegel.

Verunsicherung bezüglich Foucaults kritischer Methode. Diese Kritik stellt darauf ab, dass es widersprüchlich sei, Machttechniken ‚neutral‘ zu analysieren, weil Macht immer-schon eine (negative) normative Kategorie sei und die kritische Analyse von Macht deshalb nur vor dem Hintergrund eines positiven normativen Gegenbegriffs, der Freiheit kohärent möglich sei:

[Foucault's, K.S.] apparently neutral accounts of techniques of power lead to complaints that he is normatively confused or that he deprives himself of any basis for criticism of the social phenomena he describes. For most critics, power is an irreducibly evaluative notion and moreover one which is negatively valued. Since it sets limits to the free activity and self-expression of the individual, power is that which must be opposed. This humanist consensus is neatly summed up in David Hoy's remark that ‚the antithesis to power is usually thought to be freedom‘. (260)⁴

Um zu zeigen, dass Foucaults Arbeiten nicht inkohärent, sondern kohärent sind, weist Patton darauf hin, dass Foucault die ‚humanistische‘ Prämisse eines Gegensatzverhältnisses von Macht und Freiheit, auf der die Kritik beruht, gar nicht teilt. Foucaults Verständnis dieser Begriffe, ist, basierend auf seiner Konzeption von Subjektivität durch Subjektivierung, ein grundlegend anderes. Dabei arbeitet Patton die Stärke von Foucaults Konzeption von Subjektivierung im Gegensatz zum ‚humanistischen‘ Verständnis des Subjekts bei Taylor heraus: die Möglichkeit, ein anderes Freiheitsproblem sehen und beschreiben zu können. Während Patton Taylor als einen typischen Vertreter der Foucault-Kritik bespricht, kann Patton selbst als ein typischer Vertreter der Foucault-Verteidiger gelten. Er wendet zwei verbreitete Argumentationsmuster an: Erstens ist die Aufklärung über die grundsätzlich andere Verwendung der Grundbegriffe Macht, Freiheit und Subjektivität eine verbreitete Argumentationsstrategie, um die Foucault-Kritik auszuhebeln. Zweitens ist es ähnlich gängig, zu dieser Klärung von konzeptionellen Problemen, die sich aus *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) tatsächlich ergaben oder nur in diese Bücher hineingelesen wurden, auf spätere Arbeiten Foucaults, wie den zentralen Aufsatz *Subjekt und Macht* (1982), zurückzugreifen, in denen er seinen Machtbegriff anders bzw. klarer und systematischer gestaltet hat. Dabei geht Patton davon aus, dass Foucaults Konzeption in den früheren Arbeiten nur

4 | Alle Seitenzahlen ohne Literaturangabe in diesem Kapitel beziehen sich auf Patton 1989: „Taylor and Foucault on Power and Freedom“.

falsch verstanden wurde, sie aber nicht systematisch problematisch war, und entsprechend auch nicht einer nachträglichen Korrektur bedurfte, sondern nur einer Systematisierung:

It is true that Foucault only offered a systematic account of his approach to power well after the publications to which Taylor refers. Moreover, it is only at this point that he begins to speak at all of freedom. Nevertheless, I shall argue, he does not so much change his position in this and other later essays and interviews, as render explicit some of the presuppositions of his earlier work. (261)

Obwohl Foucault nach Patton erst in späteren Arbeiten ein systematisches Machtkonzept vorlegt und auch erst dann überhaupt über Freiheit spricht, hält Patton diese Änderung nicht für eine Korrektur, sondern für eine Explikation und Konkretisierung der gleich gebliebenen Macht- und Subjekttheorie sowie der damit verbundenen Auffassung von Freiheit.⁵ Patton sieht also zu keiner Zeit ein Problem mit Foucaults Theorie, er hält sie für kohärent – daher die Bezeichnung ‚Foucault ist kohärent‘.⁶ In diesem Punkt ist Pattons Position der von Lemke entgegengesetzt, die im nächsten Kapitel unter dem Leitspruch ‚Foucault korrigiert sich‘ analysiert wird. Lemke diagnostiziert in Foucaults Arbeiten der machtanalytischen Phase der frühen 70er Jahre, die von Taylor und anderen Kritikern kritisiert wurden, ein tatsächliches Problem – das „subjekttheoretische Defizit“ (Lemke 1997, S. 30) bzw. das Freiheitsproblem der Macht-determination –, und rekonstruiert, wie Foucault dieses Problem erkennt und durch die Änderungen seiner Sozialtheorie korrigiert.⁷

5 | Vgl. für eine andere Darstellung, die untersucht, wie Foucault Freiheit in den verschiedenen Werkphasen jeweils unterschiedlich explizit thematisiert Oksala 2005: *Foucault on Freedom*.

6 | Ähnlich argumentiert bspw. Heller (1996: „Power, Subjectification and Resistance in Foucault“); die unten entwickelte Kritik an Patton würde auch auf ihn zutreffen.

7 | Die Interpretationsstrategie ‚Foucault korrigiert kohärent‘ (Martin Saar) zeichnet sich im Gegensatz zu den Strategien ‚Foucault ist kohärent‘, ‚Foucault korrigiert sich‘ und ‚Foucault ist nicht genug‘ (Amy Allen) dadurch aus, dass sie die Sozialtheorie dem Kritikmodus der Genealogie unterordnet. Die Strategie „Foucault ist nicht genug“ zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Gegensatz zu den anderen drei Strategien von der Annahme ausgeht, dass die sozialtheoretischen Probleme nur gelöst werden können, wenn man über Foucaults Kritikmodus der Genealogie hinausgeht und Foucault in einen

Um die unterschiedlichen Konzeptionen von Macht und Freiheit bei Foucault und Taylor herauszuarbeiten, analysiert und kritisiert Patton zunächst Taylors Kritik an Foucault. Pattons Vorwurf an Taylor lautet, dessen Kritik an Foucault beruhe darauf, Foucault fälschlicherweise ein negatives Freiheitskonzept zu unterstellen. Taylor verstehe bei seiner Foucault-Kritik Foucaults Verwendung des Begriffs Macht als gleichbedeutend mit Herrschaft, durch die Menschen eingeschränkt werden: „Taylor uses the terms ‚power‘ and ‚domination‘ interchangeably, arguing that the exercise of power or domination requires that some form of constraint be imposed on someone“ (261). Wenn Macht die Ausübung einer Einschränkung über Menschen ist, dann ist Freiheit von dieser Macht eben ihre Abwesenheit: „Liberation from power then, is just the removal of the constraint imposed on the agent. Freedom, on this view, is simply the absence of such an exercise of power“ (261). Innerhalb dieses Machtbegriffs, der Macht als Einschränkung definiert, muss nach Patton auch die Möglichkeit zugestanden werden, dass diese Macht nicht ausgeübt wird wodurch dann Freiheit herrscht. Im Rahmen dieses Machtbegriffs sei Taylors Auffassung korrekt, dass Freiheit als normativer Gegenbegriff zur Macht in jedem Machtkonzept schon angelegt sei und Foucaults Position widersprüchlich sei, weil sie dies nicht anerkenne. Dieses Konzept von Freiheit ist dann, wie Patton feststellt, ein klassisch negatives Konzept von Freiheit, wie es Isaiah Berlin paradigmatisch ausgearbeitet hat⁸ – negativ, weil Freiheit als eine Abwesenheit definiert wird, und zwar von äußerer Einschränkung bzw. Einmischung. Um Taylor zu widerlegen, zeigt Patton nun, dass dieses liberale Verständnis von negativer Freiheit und Macht als Einschränkung von gegebenen Subjekten eben nicht Foucaults Verständnis entspricht. Im Gegenteil hätte Foucault, wie auch Taylor, ein positives Freiheitskonzept, jedoch eines, dass sich erheblich von dem Taylors unterscheidet: Nach Patton ist Foucaults Freiheitskonzept dem von Taylor überlegen, da es Subjektivierung thematisiert – es könne also auch als eine kritische Erweiterung von Taylor verstanden werden.

In der Abgrenzung zu rein negativen Freiheitskonzeptionen herrscht nach Patton zwischen Foucault und Taylor Einigkeit. Taylor zeigt im Aufsatz *Der Irr-*

Dialog dem normativen Begründungsprogramm in der Tradition der kritischen Theorie bringt.

8 | Vgl. Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“. Vgl. auch die Weiterentwicklung eines negativen Freiheitsbegriffes als „non-domination“ anstelle von „non-interference“ durch den neuen Republikanismus in Pettit 2011: „The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin“; siehe für weitere Literatur Fn. 31, S. 319.

tum der negativen Freiheit (Taylor 1992a), dass negative Freiheitskonzeptionen, die die Wünsche von Subjekten als gegeben annehmen und nur deren äußere, nachträgliche Einschränkung als Freiheitsproblem in den Blick nehmen, zu kurz greifen – damit ist er ganz bei Foucault. Negative Freiheitskonzepte haben keinen Blick dafür, dass auch diese Wünsche ‚falsch‘ oder eingeschränkt sein können. Freiheit muss nach Taylor vielmehr als reflexive Fähigkeit, seine Präferenzen zu ordnen, verstanden werden; sie könne deshalb nicht nur als die Abwesenheit externer Einschränkungen gesehen werden, sondern müsse auch interne Einschränkungen reflektieren. „Wir sind nicht frei, wenn wir durch Furcht, durch zwanghaft verinnerlichte Normen oder falsches Bewußtsein motiviert werden, unsere Selbstverwirklichung zu vereiteln“ (ebd., S. 125).

Taylor unterscheidet zwischen einem Möglichkeitskonzept von Freiheit und einem Verwirklichungskonzept von Freiheit (ebd., S. 121–124). Die „krude negative Auffassung von Freiheit“ (ebd., S. 143) basiere nur auf einem Möglichkeitskonzept: Wenn ich die Möglichkeit habe, etwas zu tun, bin ich frei, es zu tun. Taylor führt dagegen aus, dass auch unser Reden von Möglichkeiten immer schon vor dem Hintergrund von Wünschen und Präferenzen stattfindet, die damit verwirklicht werden sollen (ebd., S. 128). Eine solche Auffassung von Menschen als Wesen mit Wünschen und Ordnungen von Zielen impliziert nach Taylor, dass es auch die Möglichkeit gibt, ‚falschen‘ Wünschen zu folgen. Dies sind dann „innere“ (ebd., S. 134) Hindernisse der Freiheit, die aber nicht mehr in einem negativen Möglichkeitskonzept verortet sind, sondern in einem positiven Verwirklichungskonzept von Freiheit, bei dem es darum geht, seinen eigenen Zielen entsprechend zu leben. Taylor führt eine Unterscheidung von starken und schwachen Wertungen ein und bestimmt Freiheit über die Fähigkeit zu starken Wertungen, also der Reflexion unserer Ziele aufgrund unserer Vorstellung von uns selbst.⁹ Er weist aber darauf hin, dass man sich auch in seinen Zielen, also den Wertungen zweiter Ordnung, irren kann. Damit grenzt er seine Konzeption von einem Zwischenmodell ab, dass die einfache Kontrolle der schwachen Wertungen durch starke Wertungen implizieren würde, ohne dass diese wiederum hinterfragbar wären (ebd., S. 140–143). Dieses Zwischenmodell, genau wie die kruden negativen Freiheitskonzeptionen, ist noch mit einem Möglichkeitsbegriff von Freiheit kompatibel und baut auf der Prämisse

9 | Vgl. dazu detaillierter Taylor 1992c: „Was ist menschliches Handeln?“, wo Taylor diese Unterscheidung in kritischer Auseinandersetzung mit Frankfurts Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung entwickelt, vgl. Frankfurt 1971: „Freedom of the Will and the Concept of a Person“.

auf, dass sich Subjekte nicht über ihre starken Wertungen irren könnten, diese also schlichtweg gegeben seien. Wenn man aber zugestehe, dass sich Subjekte auch über ihre starken Wertungen irren können, müsse man reine Möglichkeitskonzeptionen aufgeben und Freiheit in Hinblick auf Selbstverwirklichung begreifen (ebd., S. 143).

Patton stimmt Taylors Kritik an der liberalen Konzeption der negativen Freiheit grundsätzlich darin zu, dass es nötig ist, einen Begriff von internen Einschränkungen von Freiheit zu haben, die er auch positive Einschränkungen nennt: „To the extent that such internal features of a person’s intellectual and moral constitution may limit the class of actions capable of being undertaken, these may also be regarded as constraints upon freedom. Moreover, since we are here concerned with the agent’s own capacity to act, whether or not there are any external constraints, we may refer to these as positive constraints on freedom“ (262). Wie Taylor grenzt Patton dieses Konzept von positiver Freiheit von Berlins Verständnis der Tradition der positiven Freiheit als politischer Autonomie und demokratischer Selbstregierung ab und rückt stattdessen die individuellen Fähigkeiten von Menschen in den Mittelpunkt, die überhaupt die Bedingung der Möglichkeit von sowohl negativer als auch positiver Freiheit im Berlin’schen Sinne sind. Pattons Punkt ist, „to insist upon the importance of individual capacities as preconditions for the exercise of freedom in either sense“ (262).¹⁰ Patton kritisiert aber an Taylor, dass dessen Begriff von positiver Freiheit Einschränkungen durch die Situiertheit in einem sozialen und historischen Kontext nicht beachtet, sondern im Gegenteil auf einer universalistischen Moralphysikologie beruhe:

Throughout his discussion of positive constraints on freedom, Taylor proceeds as though these were largely independent of any social context. While he mentions as examples such things as false consciousness or the inability to override less important but destructive feelings in a relationship, these are presented only as exhibits in

10 | Berlin würde hier selbstredend einwenden, dass die Rede von Fähigkeiten, die auch eingeschränkt sein können, als Vorbedingung von Freiheit die subjekttheoretische Grundlage für paternalistische politische Theorie bildet, die eine Trennung zwischen dem empirischen heteronomen (und intern eingeschränkten) und dem rationalen autonomen Selbst der Bürger vornimmt, in dessen Namen sie die empirischen Bürger von ihren eigenen inneren Einschränkungen (auch durch Zwangsmittel) befreien muss, vgl. Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“.

an *ahistorical moral psychology*, without reference to the ways in which they might be themselves *effects of the social relations* within which individual lives are played out. Taylor points out that positive freedom must involve second-order judgements about desires. It requires discrimination between those desires which we value and regard as part of ourselves and those which we devalue and might wish to reject as acceptable motivational factors. *He does not, however, discuss the historical context of such evaluations.* (263, Herv. K.S.)

Patton führt weiter aus, dass die Re-Evaluation von Formen von Individualität und Identität, beispielsweise Normen von Männlichkeit, nicht einfach eine persönliche Sache sind. Vielmehr hängt diese Reflexion von externen sozialen Arrangements, wie rechtlichen, pädagogischen, administrativen und wissenschaftlichen Praxen, ab – „[f]or an individual to change his or her own second-order judgements about matters bearing on their identity will normally require, if not actual changes in these external arrangements, at least a belief that such changes are possible“ (263). Der Unterschied zwischen Foucault und Taylor liegt nach Patton in der Thematisierung genau dieser Einschränkungen von Freiheit, die sich aus dem sozialen und historischen Kontext ergeben: „While Taylor does not consider this historical dimension to the discovery of limits to freedom, Foucault explicitly links his own work to the discovery of such limits“ (263f.). Dieser Unterschied zwischen Foucault und Taylor, zunächst eingeführt als eine Art Erweiterung der taylorischen Sprechweise von internen Einschränkungen von Freiheit, erweist sich als gravierend. Er betrifft nicht nur die Untersuchungsmethode, sondern auch die zugrundeliegenden subjektphilosophischen Prämissen und bildet den Hintergrund für die Formulierung des foucaultischen Freiheitsproblems:

„Foucault is not a philosopher of consciousness concerned to describe or to theorize the experience of attempting to overcome internal limits to freedom. Rather, his concern is with the external supports of the forms of social consciousness and being. He attempts to chart some of the institutions, practices and bodies of knowledge which help to define and to maintain particular kinds of individuality. The real objective of all his work, he claims, has not been to elaborate a theory of power but ,to create a history of the different modes by

which, in our culture, *human beings are made subjects*‘. (263, Herv. K.S.)¹¹

Foucault analysiert nach Patton also die Modi, durch die Menschen zu Subjekten gemacht werden – diese Prozesse nennt Foucault Subjektivierung – und nicht ahistorisch ‚Subjektivität‘, wie Taylor. Subjektivierung ist abhängig von historisch variablen „external supports of the forms of social consciousness and being“, die mit Foucault auch als Macht bezeichnet werden können. Dass Macht nicht negativ, sondern produktiv ist, insofern sie Subjekte im Prozess der Subjektivierung produziert, ist nach Patton Foucaults These seit *Überwachen und Strafen*. Klar geworden ist bereits, dass Macht nicht vorgängige Subjekte nachträglich einschränkt, wie im klassischen negativen Freiheitsbegriff, „[r]ather, it is one of the prime effects of power that certain bodies, certain gestures, certain discourses, certain desires come to be identified and constituted as individuals“ (264).¹² Patton arbeitet zwei verschiedene Bedeutungen dieser These der Konstitution von Individuen durch Macht heraus. Die erste Bedeutung bezieht sich auf die Wirkung der Macht auf Individuen: „First, it may refer to the way in which particular educative, therapeutic or training procedures are applied to individuals in order to make them into subjects of certain kinds“ (264). Dies treffe beispielsweise auf die Analyse der Disziplin in *Überwachen und Strafen* zu; diese Bedeutung sei verwandt mit soziologischen Beschreibungen von Angewöhnung, Sozialisation und Habitus. Eine zweite Bedeutung weise darüber hinaus auf eine historische Dimension und die Entstehung neuer Arten von Menschen hin: „Secondly, this thesis may be given an historical sense: new techniques for examining, training or controlling individuals, along with the new forms of knowledge to which these give rise, bring into existence new kinds of people“ (264). Als Beispiel für neue Arten von Menschen könne die Erschaffung von ‚Delinquenten‘ gelten, die Foucault in *Überwachen und Strafen* untersucht hat, oder die Erfindung von ‚Homosexuellen‘¹³, die Foucault in *Der Wille zum Wissen* beschreibt. Diese Gruppenbezeichnungen gab es vor ihrer Schaffung durch

11 | Patton zitiert Foucault aus Foucault 1983a: „Afterword: The Subject and Power“, S. 208.

12 | Patton zitiert Foucault aus Foucault 1980: „Two Lectures“, S. 98.

13 | Zur Erfindung der Homosexualität vor ungefähr 100 Jahren siehe auch Halperin 1990: *One hundred years of homosexuality* und Halperin 2000: „How to Do the History of Male Homosexuality“. Zu einer Kritik der Rezeption Foucaults als Theoretiker der Geschichte der Homosexualität, insbesondere einer simplifizierenden Lesart, die davon ausgeht, dass sich der Bruch im 19. Jh. reduzieren ließe auf den Wechsel vom Konzept sexu-

juridisch-psychologisch-medizinische Macht/Wissen-Komplexe schlicht nicht. Neue Formen der Beschreibung von Identitäten ändern die Möglichkeiten für Identitäten und Handlungen und damit die Grenzen der positiven Freiheit.

Mit Ian Hacking beschreibt Patton, dass sich durch den Prozess des „making up people“¹⁴, also die Erfindung von neuen Arten von Menschen, die Möglichkeiten, eine Person zu sein, ändern (265). Neue Kategorien erschaffen neue Weisen für Menschen zu sein und ändern dadurch auch die Möglichkeiten zu handeln. „The result may be to alter the limits of positive freedom“ (265). Nach Hacking kann unterschieden werden zwischen Situationen, in denen Individuen frei eine Identität auswählen können, beispielsweise Teil einer Subkultur zu werden, und anderen, in denen die Individualität eher repressiv zugewiesen wird, wie bei ‚delinquenten Jugendlichen‘ oder ‚gespaltenen Persönlichkeiten‘. Im Mittelpunkt von Foucaults Untersuchungen stehen jeweils einzelne solcher Identitätsformen, in die Menschen durch Macht/Wissen-Komplexe gedrängt werden, in denen also die disziplinierende Bedeutung mit der historischen Bedeutung von Subjektivierung zusammenfällt: „A range of penal, quasi-penal and therapeutic agencies in modern society practise this sort of identification of people, imposing identities which serve not only to discriminate between kinds of people, but to fix some in subordinate relations to particular authorities“ (265).

Das Freiheitsproblem bei Foucault ist aber genereller und kann nicht durch die Unterscheidung von Bereichen der Wahlfreiheit und solchen der institutionell orchestrierten Abrichtung gelöst werden, weil auch die Bereiche der vermeintlichen Wahlfreiheit (beispielsweise die Wahl einer Subkultur) schon von sozial und historisch vorgegeben Identitätsformen abhängen: „The spectrum of existing forms of individuality will set limits to what people may do or become in a given society at a given time. Taken together, these will delimit the overall space of possibilities for personhood, thereby fixing the boundaries within which self-realization can occur“ (265). Die Dramatik des von Patton so nach Foucault rekonstruierten Freiheitsproblems liegt darin, dass die zugrundeliegende Sozialphilosophie keine feste Unterscheidung mehr zwischen freien und unterworfenen Formen der Identität und Subjektivität erlaubt, weil es keine von bestimmten Identitätsformen unabhängige Beurteilungsinstanz dieser Identitäten gibt. Es gibt keine Identität der freien Identitätswahl. Dieses Frei-

eller Akte hin zu einem Konzept sexueller Identität, siehe Halperin 1998: „Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality“.

14 | Vgl. dazu Hacking 1999a: „Making up People“.

heitsproblem wird der vorliegenden Studie als *Freiheitsproblem der Subjektivierung* bezeichnet, um es dadurch später von einem anderen Freiheitsproblem, das Patton erwähnt, abzugrenzen, welches als *Freiheitsproblem der Machtdetermination* bezeichnet wird.

2.3 Freiheit als Kritik und Freiheit als Macht-zu

Direkt an die Rekonstruktion des Freiheitsproblems schließt Patton eine Erläuterung des damit zusammenhängenden Freiheitsbegriffs an: Weil die historischen Bedingungen der Identität eben solche sind – historische –, ändern sie sich auch. Und das Ziel von Foucaults genealogischen Analysen liegt darin, die zeitgenössischen Bedingungen und Beschränkungen von Identität zu analysieren und so deren Veränderung zu befördern – das ist nach Patton eine Erweiterung von Freiheit. Foucault tut dies, indem er durch historische Analysen die Kontingenz von meist als selbstverständlich angenommenen Machttechniken und damit verbundenen Identitätsformen herausarbeitet: „Genealogical criticism does this by representing phenomena assumed to be inevitable or inescapable, such as the confinement of the insane or the techniques of disciplinary punishment, as the result of the contingent historical circumstances, as arbitrary or no longer defensible from present standpoints“ (265).¹⁵ Kritik als genealogische Entselbstverständlichung des vormals Selbstverständlichen, soll „in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken. [...] Sie versucht, so weit und so umfassend wie möglich, der unbestimmten Arbeit der Freiheit einen neuen Impuls zu geben“ (Foucault 1990, 48–49).¹⁶ Diese Arbeit besteht darin, die eigene Subjektivierung zu reflektieren und zu kritisieren, um damit neue Möglichkeiten der Identität, neue Lebensformen und damit neue Möglichkeiten der Selbstbestimmung zu erschaffen.

-
- 15 | Vorher hat Patton allerdings die merkwürdige Interpretation, dass Foucaults Genealogien das Veränderbare vom Notwendigen und Unveränderbaren trennen würden (265). Foucault selbst hat keinen solchen Begriff von notwendigen Elementen des Sozialen.
- 16 | Hier wird diese ältere Übersetzung zitiert, weil sie den Kern der Genealogie besser trifft als die in den *Schriften* verwendete. Vgl.: „Sie sucht die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen“ (Foucault 2005z, S. 703).

The ‚work of freedom‘ may be regarded as a *process of cultural self-creation*, one which *seeks to expand the space of possibilities for personal identity*. (266, Herv. K.S.)

Mit dieser Kreation neuer Möglichkeiten hängt die Zurückweisung und Loslösung von vorgegebenen Identitäts- und Individualitätsformen zusammen, insbesondere wenn diese mit staatlicher Regierungsmacht verbunden sind (266). Das ist aber etwas anderes, als die Zurückweisung von staatlicher Herrschaft als Eingriff, die das Thema des negativen Freiheitskonzepts ist. Foucault geht es nach Patton deshalb nicht, wie von Taylor unterstellt, darum, die Sphäre der negativen Freiheit zu erweitern, sondern die Sphäre der positiven Freiheit, verstanden als Fähigkeit¹⁷ zur Kritik und Veränderung der eigenen Identität und Persönlichkeit (266).

Dieser positive Freiheitsbegriff der Fähigkeit, seine eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren, erlaubt auch das Sprechen von unterschiedlichen Graden von Freiheit in unterschiedlichen Kulturen; Freiheit wird erhöht, wenn Kontingenzbewusstsein an Stelle des Glaubens an Notwendigkeiten tritt, beispielsweise durch kritische Gegendiskurse von sozialen Bewegungen:¹⁸ „[W]hat we might call the degree of freedom open to individuals in a particular culture is increased if what were previously taken to be necessary limits are no longer so“ (267). Patton betont, dass es, anders als bei Taylors positivem Freiheitsbegriff, der auf der Verwirklichung von starken Wertungen beruht, mit Foucault bereits dann möglich ist, von einem ‚mehr‘ an Freiheit zu sprechen, wenn andere Identitätsformen vorstellbar und lebbar werden, auch ohne dass ein spezifisches Individuum diese neue Möglichkeiten verwirklicht und sich selbst

17 | Patton spricht von „capacity of what we are able to do“ (267). Vgl. zu einer systematischen Relektüre Foucaults unter dem Begriff der Fähigkeit, wie er im Martha Nussbaum ihn im *Capabilities Approach* verwendet Tobias (2005: „Foucault on Freedom and Capabilities“), der sich bei seiner Bestimmung des Foucault’schen Freiheitsbegriffs auf Pattons Aufsatz bezieht. Tobias begründet darin überzeugend eine These, die auch der vorliegenden Entwicklung des Begriffs der Freiheit als Kritik zugrunde liegt: Freiheit als die Fähigkeit von Selbsttransformation ist nicht gegeben, sondern bedingt und kann sozial und politisch gefördert werden. Siehe dazu auch das im Folgenden entwickelte *Argument der modalen Robustheit*, S. 151).

18 | Patton weist darauf hin, dass Foucault mit seiner Kritik von individualisierender Macht an den schon vorhandenen Widerständen durch soziale Bewegungen anknüpft und deren Widerstand auch methodisch als einen „Katalysator“ (Foucault 2005v, S. 273) für die Machtanalyse benutzt (264).

transformiert hätte. Dies ist deshalb wichtig, weil Foucaults Denken der Freiheit dadurch ohne eine subjektphilosophische Grundlage wie bei Taylor auskommt, für den nur Subjekte frei sind, die ihre moralischen Präferenzen ordnen können und für ihre Handlungen voll verantwortlich sind. „Foucault’s theoretical anti-humanism, by contrast, consists in the refusal to privilege any such a priori conception of the subject. [...] He refuses to endorse any ideal of human nature“ (267f.). Anstelle einer Selbstverwirklichungskonzeption des Subjekts wie bei Taylor, die Selbsttransparenz und Rationalität erfordert, bestimmt Foucault positive Freiheit nach Patton als ein Möglichkeitskonzept, das auf einer offenen Ethik der Selbstkreation beruht. Dass Foucault positive Freiheit als ein Möglichkeits- und nicht als ein Verwirklichungskonzept im Taylor’schen Sinn konzipiert, kann so auch als eine Antwort auf die liberale Befürchtung verstanden werden, dass positive Freiheit als Verwirklichungskonzept strukturell an paternalistische politische Theorien anschlussfähig ist, weil sie es grundsätzlich ermöglicht, die Rationalität des Subjekts von Außen zu beurteilen.¹⁹

Die zwei grundsätzlichen Bestimmungen des Freiheitsbegriffs bis hierhin können wie folgt zusammengefasst werden: Erstens ist Freiheit eine spezifische Fähigkeit der reflexiven Kritik; Freiheit ist also im Denken verortet, nicht in spezifischen Handlungen.²⁰ Freiheit als eine bestimmte Art des kritischen

-
- 19 | Vgl. zu dieser Befürchtung gegenüber paternalistischer politischer Theorie, die Foucault und Berlin teilen, weshalb Foucault im Kern als ein liberaler Denker verstanden werden sollte, Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“ und Foucault 2005z: „Was ist Aufklärung?“ Taylor diskutiert das Problem der Fremdbewertung der Rationalität des Subjekts am Schluss von Taylor 1992a: „Der Irrtum der negativen Freiheit“ und erkennt den strukturellen Paternalismus als problematisch an, schwächt das Problem aber ab, indem er nur Extremfälle (Andreas Baader und Charles Manson) heranzieht, um es zu diskutieren.
- 20 | Selbstredend kann eine Trennung von Denken und Handeln auch praxistheoretisch aufgelöst werden; sie ist aber hier sinnvoll um die Spezifik des Freiheitsbegriffs herauszustellen, auch um deutlich zu machen, wo Probleme dieses Freiheitsverständnisses liegen könnten: So könnte ihm ein kognitivistischer Bias vorgeworfen werden, der eine ganze Reihe von Problemen erzeugt, angefangen vom Bildungselitismus hin zu der Frage, ob geistig behinderte Menschen mit diesem Freiheitsbegriff als unfrei beschrieben werden müssten. Vgl. Nussbaums Kritik an den Grenzen der liberalen Subjektkonzeption, die in diesem Fall auch auf den kognitivistisch zugespitzten Freiheitsbegriff der Kritik zutrifft, in Nussbaum 2007: *Frontiers of Justice*. Die Trennung von Denken und Handeln nimmt übrigens auch Foucault selbst vor: „Das Denken ist die Freiheit gegenüber dem, was man tut, die Bewegung, durch die man sich davon löslost“ (Foucault 2005q, S. 732). Auf

Denkens zu definieren ist zweitens ein Möglichkeitskonzept von Freiheit, das allerdings vom Möglichkeitskonzept rein negativer Freiheitsbegriffe abweicht. Es geht um die philosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Transformationen (des Denkens und Handelns), und die Verwirklichung der Transformationen ist nicht Teil der Definition von Freiheit. „The exercise of certain capacities presupposes the opportunity to do so, whether these are capacities for selfexamination or for action in the world. Prior to both concepts of freedom then, is the notion of capacity, of what we are able to do, whatever kind of person we are“ (267). Das Besondere dieses Freiheitsbegriffes ist, dass er in einer Äquidistanz zu einem positiven Verwirklichungskonzept (Taylor) und einem negativen Möglichkeitskonzept (Berlin) steht: er ist ein positives Möglichkeitskonzept. Die spezifische Fähigkeit der Kritik (positiv) sorgt dafür, mehr Möglichkeiten zu haben.

Im Anschluss an die Herausarbeitung des zum Freiheitsproblem passenden positiven Freiheitsbegriffes erläutert Patton dessen macht- und subjekttheoretischen Grundlagen bei Foucault. Nach Patton setzt Foucault die Fähigkeit zur Selbsttransformation voraus, ohne allerdings eine voraussetzungsreiche Subjektkonzeption der Fähigkeit zur rationalen Präferenzordnung annehmen zu müssen, wie Taylor:

[Foucault's, K.S] view *clearly presupposes the existence of a human capacity for active selftransformation*. Similarly, Foucault's genealogies presuppose some conception of the human material to which the techniques of individualizing power are applied, and *some conception of that which resists the operations of power*. What Foucault relies on, however, is much less than the determinate kind of person assumed by Taylor. It is no more than the *very thin conception of a subject of action: a being capable of acting, capable of responding in one way rather than another to a given situation*. (268, Herv. K.S.)

Patton meint, dass Foucaults Methode auf einem impliziten logischen Schluss beruhe: Wenn Foucault von Freiheit als Selbsttransformation als Ziel seiner Arbeiten spricht, dann kann er das nur tun, wenn er die Existenz von menschl-

dieses Zitat bezieht sich Patton, obwohl er schreibt, dass Freiheit als Kritik „realizable in both critical thought and practical activity alike“ (266) ist. Patton macht die Bestimmung von Freiheit als eine Praxis des Denkens, die die Bedingung der Möglichkeit für die Änderung des Handels ist, nicht deutlich, obwohl sein systematisches Argument, dass Foucault eine Möglichkeitskonzeption von Freiheit hat, diese Bestimmung enthält.

chen Fähigkeiten für aktive Selbsttransformation und zum Widerstand voraussetzt. Das, was Foucault voraussetzt, sei nichts weiter als eine sehr schwache Konzeption eines Handlungssubjekts, das in einer bestimmten Situation auch anders handeln kann.

Um zu zeigen, dass und wie Foucaults Arbeiten immer schon auf einem Konzept von einem freien Handlungssubjekt beruht haben, wendet sich Patton dem Spätwerk zu, wobei er sich vor allem auf Foucaults bekannte Kommentare zum Machtbegriff in *Subjekt und Macht* (Foucault 2005v) bezieht. Dort expliziere Foucault diesen Freiheitsbegriff zum ersten Mal (268). Patton arbeitet heraus, dass die positive Freiheit des Handlungssubjekts auf einer Macht-zu-Konzeption beruht – Freiheit und Macht bedeuten darin gleichermaßen die Fähigkeit zu Handeln – und nicht auf einer Macht-über-Konzeption, deren Gegenbegriff negative Freiheit ist. Macht-zu geht nach Patton auf die lateinischen Bedeutung von *potere*, der Fähigkeit zu handeln, zurück. Macht-über sei im Gegensatz dazu ein Begriff der modernen politischen Theorie und bezeichne einschränkende Machtausübung über jemanden. Dabei sei Macht-zu nicht-relational, das heißt, gar kein ‚sozialer‘ Machtbegriff, und nur Macht-über beschreibe eine Machtrelation (268f.).²¹ Entscheidend für Pattons Argumentation ist der Hinweis darauf, dass Macht-zu ontologisch grundsätzlicher ist und jede Macht-über Beziehung immer schon auf vorgängiger Macht-zu beruht. „Pre-supposed by all of the relational forms of power and their effects, however, is the non-relational concept of power. ‚Power to‘ is the primary term in this progression from the abstract to the concrete. The power of an individual or body to act in certain ways is logically independent of relations to others and empirically the precondition of any action upon other bodies. In this sense, ‚power to‘ is conceptually prior to ‚power over‘“ (270).

Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Macht-zu und Macht-über interpretiert Patton Foucaults *Subjekt und Macht*. Foucault definiert hier Macht als Handeln auf das Handeln von anderen, wodurch sie von Konsens und Gewalt unter-

21 | Patton weist darauf hin, dass es auch einen relationalen Macht-zu-Begriff gibt, wie ihn beispielsweise Hannah Arendt expliziert. Patton geht auf diesen Machtbegriff aber nicht ein, weil Taylor seiner Ansicht nach in der Macht-über-Tradition denkt. Genau dieser Darstellung seiner Position widerspricht Taylor allerdings in seiner Replik auf Patton, in der er seine Foucault-Kritik darauf zuspitzt, dass bei Foucault die von Arendt thematisierte Dimension der Macht nicht vorkomme. Vgl. Taylor 1989: „Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply“, Arendt 1970: *Macht und Gewalt* und Arendt 1998: *The human condition*.

schieden ist und merkt an, dass Macht Freiheit immer voraussetzt. Patton stellt heraus, dass Foucaults Verwendung von Freiheit in diesem Text der von Patton selbst eingeführten Bedeutung von Macht-zu entspricht: „The term he uses for what we have been calling ‚power to‘ is freedom in the positive sense“ (270). In diesem Sinne kann Patton feststellen, dass, wenn Foucault davon spricht, dass Macht einerseits relational ist und gleichzeitig nur über freie Subjekte ausgeübt würde, dies eine ungewöhnliche Kombination von Macht-über und positiver Freiheit (und nicht negativer Freiheit) sei: „The power here is ‚power over‘ but the freedom referred to is not negative freedom. It is not the sphere of possible actions which is reduced by the exercise of power but the sphere of possible actions which must remain if the relationship to the agent is to be a power relation. In other words, Foucault defines ‚power over‘ in terms of the positive freedom of the agent on whom it is exercised“ (271). Damit sind in Foucaults Konzeption Freiheit (im positiven Sinn) und Macht gerade nicht Gegensätze, sondern „freedom in the positive sense is both a condition of power being exercised and its precondition“ (271).

Patton plausibilisiert seine These, dass Foucaults Konzept von Macht-zu als positiver Freiheit sich nicht systematisch geändert hat, indem er zeigt, dass Foucaults Rede von Kraft und Kräfteverhältnissen in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* genau die später im Freiheitsbegriff ausgedrückte sozialontologisch grundlegende Fähigkeit zu handeln meint (272–274). Dass Freiheit als Fähigkeit bzw. Vermögen grundlegend und vorgängig ist, begründet Patton damit, dass die Kraft grundlegend ist: „The force in question should be understood as prior to any determinate modality of action, prior even to bodies themselves in so far as individual bodies may be regarded as complex arrangements of forces. The force in question here is no more than a capacity to act or to be acted upon, a capacity to effect and be affected“ (273f.). Nach Patton erlaubt diese Beschreibung von Macht als grundlegender Kraft in einem Kraftfeld es auch, die grundlegende Revisibilität der Macht zu denken, so dass Macht immer grundsätzlich mit Widerstand einhergeht (274).

Pattons Interpretation von Foucaults Machtmodell als einer Ontologisierung von grundlegenden Kräften und Gegenkräften entspringt einer Foucault-Lektüre, die von Deleuze und dessen nach Spinoza entwickelten Machtkonzeption inspiriert ist. Pattons Verwendung der Unterscheidung von Macht-zu als grundlegendem Vermögen und Macht-über als Thema der politischen Theorie hat eine Verwandtschaft zu Spinozas Unterscheidung von *potentia* und *potestas*

an, die er allerdings nicht expliziert.²² Diese Lesart und die mit ihrer Hilfe explizierte Unterscheidung von Macht-zu und Macht-über hilft nach Patton, einen immer wieder gegen Foucault gerichteten Vorwurf zu entkräften, der auch Taylors Kritik zugrunde läge: Foucault hätte eine pessimistische Machtkonzeption, in der es kein Entkommen aus der Macht gebe und kein Widerstand gegen Macht möglich sei. Die Annahme der Vorgängigkeit von Macht-zu, die aus der Kraftontologie entspringt, würde diesen Vorwurf als Missverständnis entlarven:

I shall argue, his [Foucault's, K.S.] successive formulations always presuppose the primacy of ‚power to‘. Critics of his work generally fail to recognize this and proceed to draw a variety of reactionary political conclusions from his remarks. They complain that he paints a bleak picture of the inescapability of power, meaning ‚power over‘ or domination, or that he provides no grounds for thinking that resistance is possible. Taylor's claim that Foucault's concept of power is incoherent is based on similar confusions. In his criticism of Foucault, he does not distinguish between power and domination, much less relational and non-relational concepts

22 | In Fußnote 41 (273) macht Patton den Deleuze-Bezug aber explizit und beschreibt Foucaults Machtkonzeption als von Deleuze beeinflusst; er führt als Beleg das bekannte Gespräch Foucault 2005d: „Die Intellektuellen und die Macht“ zwischen Foucault und Deleuze an. Patton hat die Implikationen von Deleuzes Denkens für die politische Philosophie andernorts erforscht, vgl. Patton 2010a: *Deleuzian concepts*, Patton 2000: *Deleuze and the political*, Patton 2005: „Deleuze and Democracy“ und Patton 2010b: „Demokratisch-Werden“. Zu Foucaults Machtanalytik als spinozistisch und nicht hobbesianisch, also auf *potentia* und nicht *potestas* abstellend, wodurch, Pattons Darstellung entsprechend, „alle Beziehung [...] eine Frage des Verhältnisses von Druck und Gegen- druck [wird]“, vgl. Schneider 2004: *Michel Foucault*, S. 171–174, hier S. 173. Zur Re- konstruktion der Machttheorie Spinozas als diejenige Tradition, in der auch Foucaults Machtdenken verortet ist, vgl. Saar 2013: *Die Immanenz der Macht*, S. 133–214. Saar kritisiert Antonio Negris Interpretation der Begriffe *potentia* und *potestas* als zwei ent- gegengesetzte Prinzipien, vielmehr sei *potentia* die grundlegende Form der Macht und *potestas* eine Form ihrer Intensivierung durch Institutionen (ebd., S. 168–179). Auch Patton konzipiert Macht-zu und Macht-über nicht als entgegengesetzt, sondern als onto- logisch grundlegenden und spezifischen Fall (269f.). Vgl. weiterhin für Spinozas Begriff der Regierung im Verhältnis zu Foucaults Analyse der Gouvernementalität Saar 2009b: „Politik der Natur“.

of power, and he refers only to negative freedom. As a result, his criticism largely misses its mark. (270)

Nur mit einer Betonung der Vorgängigkeit von Macht-zu (in Subjekten) gegenüber Macht-über (das dann nur eine nachträgliche Veränderung der vorgängigen Macht-zu ist) kann nach Patton das düstere Bild einer totalen Macht, der man sich nicht entziehen kann und gegen die Widerstand nicht möglich ist, aufgehellt werden. Dieses Problem eines Totalzugriffs der Macht auf Subjekte wird oft als ‚Determination‘ des Subjekts durch die Macht beschrieben,²³ weshalb es hier als *Freiheitsproblem der Machtdetermination* bezeichnet wird. Es ist dadurch vom oben eingeführten Freiheitsproblem der Subjektivierung abgegrenzt, das beschreibt, dass die lebhaften Subjekt-, Reflexions-, und Identitätsformen durch Macht gestiftet und dadurch auch durch Macht begrenzt sind, weshalb Subjekte über ihre Identität und damit über sich grundsätzlich nicht frei verfügen können. Nach Patton ist das Freiheitsproblem der Machtdetermination gar kein sozialphilosophisches Problem bei Foucault, sondern entspringt nur einem Missverständnis, dem man erliegen kann, wenn man Foucaults Arbeiten unter der Annahme liest, es würde ihnen ein rein negativer Macht- und Freiheitsbegriff zugrunde liegen. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung ist hingegen das sozialphilosophische Problem, zu dessen Lösung Foucault durch seine genealogische Kontingenzsetzung von Identitätsformen beiträgt, die Teil der unbestimmten und unendlichen Arbeit an der Freiheit ist. Im Gegensatz zu Foucault können Taylor und die „humanistische“ (260) Tradition der Sozialphilosophie das Freiheitsproblem der Subjektivierung gar nicht thematisieren.

2.4 Metaphysik und politische Theorie

Patton arbeitet die Bedeutung von Foucaults Begriffs der Freiheit in *Subjekt und Macht* als Macht-zu überzeugend heraus. Doch es bleibt im Lichte des Freiheitsproblems der Subjektivierung fraglich, ob dies schon zu einer kohärenten Machttheorie führt, wie Patton behauptet. Patton betont die minimale Konzeption von Handlungsfähigkeit, die Foucaults Behauptung der notwendigen An-

23 | Vgl. stellvertretend für viele: „Für sie [die Foucault-Kritiker der ersten Phase, K.S.] scheint das Subjekt *völlig von der Macht determiniert* zu sein, ohne Möglichkeit zum Widerstand und zur Freiheit, ein bloßes Epiphänomen und reiner Effekt und Instrument der Macht“ (Dahlmanns 2008: *Die Geschichte des modernen Subjekts*, S. 90 Herv. K.S.).

gewiesenheit von Macht auf Freiheit zugrunde liegt: „For Foucault, it is only the thin conception of agency which is involved in the idea of a being free to act, in the minimal, positive sense of the term ‚free““ (271). Dass Menschen in diesem minimalen Sinn frei sind, kann Patton, von Foucault gedeckt, erfolgreich zeigen. Wenn aber, wie vorher gezeigt, das Freiheitsproblem der Subjektivierung in einer grundsätzlichen Begrenzung der Wahl von Identität besteht und ein ‚mehr‘ an Freiheit ein ‚mehr‘ an der Fähigkeit zur Kritik von vorgegebenen Identitätsformen und zu kreativer Selbsttransformation meint, kann die Feststellung einer solchen allgemeinen und grundsätzlichen minimalen Freiheit von Handlungsspielräumen kaum befriedigen. Es sind also bei Pattons Foucault-Rekonstruktion unausgewiesen zwei verschiedene positive Freiheitsbegriffe im Spiel, ein schwacher und allgemeiner, das ontologisierte Vermögen der Macht zu, und ein anspruchsvoller, dessen Gehalt die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung ist. Patton differenziert diese Freiheitsbegriffe aber nicht und scheint anzunehmen, dass aus der Feststellung der allgemeinen ontologischen Freiheit schon die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung folgt.

Dass bei Pattons Foucault-Rekonstruktion unausgewiesen zwei Freiheitsbegriffe im Spiel sind, zeigt sich auch in seinen Schlussbemerkungen, in denen er kurz auf die ethische Konzeption eingeht, die Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* entwickelt. Patton geht davon aus, dass Foucaults Interesse an der antiken Ethik davon motiviert ist, eine gegenwärtige Ethik zu entwickeln. Dafür bietet sich die antike Ethik an, weil sie dem oben rekonstruierten Freiheitsbegriff eines erweiterten Kontingenzbewusstseins und damit verbundenen Veränderungsmöglichkeiten entspreche.

[T]his is an ethic which *presupposes* a freedom on the part of the men to whom it was addressed, a positive freedom in relation to their own character as sexual beings. It is this which he suggests may be of interest to present ethical concerns in the Greek ethics of self-mastery: not an alternative ethic of sexual conduct but another way of *seeing ourselves as sexual subjects, as beings who can, in this respect at least, create themselves. Adopting* such a conception of ourselves might be described as liberation, in the sense that it involves an *awareness of possibilities for change* where there were none before. (276, Herv. K.S.)

Die Rede davon, dass man eine solche Konzeption von uns selbst, die mit einem gesteigerten Bewusstsein für Möglichkeiten einhergeht und deshalb ‚freier‘ genannt werden kann, *annehmen* („adopting“) kann, weist darauf hin, dass nicht

alle Menschen grundsätzlich diese Art von Freiheit haben. Es handelt sich hier im Gegenteil um einen anspruchsvollen Freiheitsbegriff, der eine bestimmte Aktivität und Fähigkeit voraussetzt, nämlich die Kritik der eigenen Subjektivierung, weshalb er in der vorliegenden Studie *Freiheit als Kritik* genannt wird. Der zuvor beschriebene Begriff von Freiheit als einer vorgängigen und grundsätzlichen Macht-zu, die allen Menschen zukommt, den Patton Foucault im Rahmen seiner Interpretation von *Subjekt und Macht* zugewiesen hat, ist dagegen ein sehr schwacher Freiheitsbegriff, der nur die Fähigkeit meint, immer auch anders handeln zu können – er soll deshalb *Freiheit als Anders-handeln-Können* heißen.²⁴ Genau das Verhältnis dieser beiden Freiheitsbegriffe ist aber nun interessant: Wie kann man es erreichen, nicht nur immer anders handeln zu können, sondern aktiv seine Identität zu verändern?

Bei Patton findet sich zu dieser Frage nichts; er scheint gar nicht die konzeptionellen Differenzen zwischen diesen unterschiedlichen Freiheitsbegriffen zu sehen. Der einzige Vorschlag wird wiederum mit der griechischen Ethik im Zitat oben expliziert: Sie sei ein anderer Weg, uns selbst zu sehen, nämlich als freie Menschen. Sie könne gewählt werden, und diese gewählte Selbstkonzeption als frei wäre dann schon der Garant der Freiheit, weil sie das Bewusstsein von alternativen Möglichkeiten erhöhe. Diese Lösung einer Selbstwahl der Identität scheint aber in Hinblick auf das geschilderte Freiheitsproblem unpassend, bei dem es ja grade um die Einschränkung genau dieser Wahl von Identitäten durch moderne Macht/Wissen-Komplexe geht, die mit Patton als Macht-über beschrieben werden können. Kurz: Die relationale Macht-über, die sich in Diskursen, Institutionen und Wissen niederschlägt, die Identitätsformen festschreiben und dadurch subjektivieren, ist eine andere als die in *Subjekt und Macht* handlungstheoretisch beschriebene Macht, die notwendig mit Freiheit als generalisierter Macht-zu einhergeht. Es bleibt deshalb so richtig wie problematisch, wenn Patton schließt, dass man Foucaults kritische Strategie als eine Empfehlung lesen müsse, die Macht über unsere Selbstdefinitionen und Selbstkonstitutionen zurückzuerobern.

24 | Das „Können“ bezieht sich dabei nicht auf die Abwesenheit von äußeren Einschränkungen, wie beim Möglichkeitskonzept innerhalb eines negativen Freiheitsbegriffs, sondern auf ein inneres Vermögen, eben jenes, das Patton als Macht-zu bezeichnet. Diese Bezeichnung von Foucaults Rede über Freiheit in *Subjekt und Macht* als ‚Freiheit als Anders-handeln-Können‘ wird in einer detaillierten Textanalyse in ‚*Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6) entwickelt und rechtfertigt.

In this way, we can understand Foucault's overall critical strategy, his work on the contemporary limits of our social being, as amounting to the *recommendation* that we regain the power of self-definition and self-constitution, individually and collectively, that is, as a culture. (276, Herv. K.S.)

Es ist deshalb problematisch, weil Patton im Text der Frage nach den macht- und subjekttheoretischen Bedingungen des foucaultschen Sprechens über Freiheit nachgeht und genau diese Frage mit diesem dezisionistischen Modell dann letztlich unbeantwortet lässt. Der Kern des Problems ist Pattons Vermischung zweier Arten, über Macht zu sprechen: ein metaphysisches und ein sozialtheoretisches Sprechen. Patton führt die ontologische Machtkonzeption der grundlegenden Macht-zu ein – dies ist eine metaphysische Feststellung – um damit das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen. Dieses Freiheitsproblem ist aber kein metaphysisches, das heißt die ontologische Dimension von Freiheit (oder Unfreiheit) steht gar nicht in Frage, sondern ein sozialtheoretisches, weil es eine spezifische Art von Unfreiheit im Rahmen von spätmodernen Subjektivierungsregimen betrifft. Für die Lösung eines solchen sozialtheoretischen Problems kann aber nicht ein metaphysisches Argument herangezogen werden. Dies liegt daran, dass der metaphysisch erläuterbare schwache Freiheitsbegriff so allgemein und unspezifisch ist, dass er zur Klärung der konkreten sozialtheoretischen Probleme nicht genügt. Er kann aber, wie Patton überzeugend zeigt, als sozialontologische Erläuterung von Foucaults handlungstheoretisch-relationaler Machtkonzeption in *Subjekt und Macht* eingesetzt werden. Zwar ist Pattons Analyse der ontologischen Dimension von Macht-zu zutreffend und vieles spricht dafür, dass Foucaults Machttheorie, der das Freiheitsproblem der Subjektivierung erst entspringt, auf einer solchen Machtmetaphysik beruht. Doch sie alleine reicht noch nicht zu einer sozialtheoretischen Klärung des Freiheitsbegriffs. Eine solche zu schnelle Übertragung einer Ontologie der Freiheit auf die Ebene der Sozialtheorie kann als *ontologischer Kurzschluss* bezeichnet werden, weil sie dazu führen kann, politische Probleme vorschnell als gelöst zu betrachten und damit nicht ernst genug zu nehmen. Doch das ontologische Prinzip der Freiheit rechtfertigt keinen politischen Optimismus – diese Freiheit

gibt es eben immer,²⁵ also auch unter politischen und sozialen Verhältnissen der Unfreiheit.²⁶

Patton begeht den *ontologischen Kurzschluss*, insofern er nach der Ontologisierung der Macht-zu das Problem, dass die Freiheit von Individuen begrenzt ist, gar nicht mehr thematisiert. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht aber genau darin, keine bzw. wenig einer spezifischen Macht-zu zu haben, nämlich der Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung und damit zur Identitätswahl. Diese Fähigkeit kann nicht bedingungslos vorausgesetzt bzw. ontologisiert werden, sondern ihre Ausbildung ist unwahrscheinlich. Es gibt allerdings in der Mitte von Pattons Text den Hinweis darauf, unter welchen Bedingungen Freiheit als Kritik möglich ist: sie kann nur das Ergebnis von ganz bestimmten Subjektivierungsprozessen sein. Patton merkt an, dass der Grad an Freiheit in „a particular culture“ (267) sich erhöht, wenn sie es ermöglicht, dass ihre Mitglieder die von ihnen zur Verfügung gestellten Identitätsformen als kontingent und veränderbar begreifen. Der Grad von Freiheit des Individuums ist also abhängig von den subjektivierenden Mächten bzw. den Subjektivierungsregimen. In Umkehrung eines Foucault-Zitats könnte man sagen: ‚Die Freiheit der Menschen wird nie durch die Ontologisierung von Freiheit (*potentia*) garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit, und zwar als eine kritische Praxis, die durch spezifische Subjektivierungsregime erst ermöglicht wird. Subjektivierungsregime

25 | Außer in der Grenzsituation des Zwanges und der Gewalt.

26 | Vgl. für in dieser Hinsicht problematische Foucault-Interpretation Robinson 2001: *Michel Foucault and the freedom of thought* und Prozorov 2007: *Foucault, freedom and sovereignty*; vgl. auch die von Deleuze inspirierte Analyse der „autonomen“ Migration, die erfolgreiche Weltgestaltung sei, angetrieben durch ein „Werden“, und als eine Art neues revolutionäres Subjekt die Souveränität auszuhebeln verspreche Papadopoulos und Tsianos 2008: „Die Autonomie der Migration“; vgl. weiterhin die Rekonstruktion des Optimismus von Hardt und Negri, die gegen Foucault das Schöpferische der Biomacht betonen in Pieper u. a. 2007: „Empire und die biopolitische Wende“; vgl. zur Verbindung zwischen Foucault und Hardt/Negri auch Brieler 2007: „Genealogie im ‚Empire‘“, der weniger auf den ontologisch-politischen Optimismus abstellt, als auf die Betonung der Produktionsweise in der Analyse der Biopolitik von Hardt/Negri.

werden auch durch Institutionen und Gesetze (*potestas*) bestimmt²⁷ – dies ist die These, die in den folgenden Kapiteln weiter entwickelt wird.²⁸

-
- 27 | Vgl. „Die Freiheit der Menschen wird nie von Institutionen oder Gesetzen garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. [...] Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit“ (Foucault 2005r, S. 330).
- 28 | Eine These, die sich auch aus Spinozas Machtontologie entwickeln lässt, wie Martin Saar überzeugend in seiner Kritik an Antonio Negris antiinstitutionalistischer Spinoza-Interpretation zeigt: „Die Suggestion, *potentia* und *potestas* oder Macht und Gewalt seien darin absolut entgegengesetzt, dass die eine aktiv-förderlich-sozial, die andere negativ-verhindernd-individualisierend sei, ist verführerisch, reduziert aber die fundamentale Doppelsinnigkeit der Macht, die ja als Befähigung und Grenze auftreten kann, ohne dass diese Wirkung jeweils vorhersagbar ist. Für Spinoza folgt daraus, dass das Ausgestalten institutioneller und prozeduraler Regelungen (und damit der *potestas*-Dimension der Politik) geradezu die Kernaufgabe des politischen Denkens ist, weil sich erst im Rahmen der geronnenen, rechtlich-zivilen Regelungen das Leben einer Gemeinschaft entfalten und die Steuerung der Gemeinschaft mehr oder weniger produktive Effekte haben kann. [...] Die friedliche und kooperative *multitudo* ist also – für Spinoza – eine, die eine angemessene institutionelle Form gefunden hat, deren Macht also auch eine *potestas* entspricht. Die Art und Weise, wie Bürger am Regierungs- und Rechtswesen beteiligt sind, die Machtproportionen und Stimmrechte, die administrative Arbeitsteilung und der Charakter der Landesverteidigung sind gleichermaßen Elemente, die ihr Ethos und ihren Affekthaushalt tiefgreifend prägen. Deshalb kann sich die philosophische Erläuterung der Politik keinen grundsätzlich anti-institutionellen Impuls erlauben. Der politische Theoretiker scheint sogar dazu verpflichtet, seine Fähigkeiten und Erfahrungen der Gestaltung institutionell-prozeduraler Formen zu widmen“ (Saar 2013, S. 178f. Herv. im Orig.).

3 Foucault korrigiert sich.

Thomas Lemke rekonstruiert Foucaults Entwicklung des Regierungsbegriffes

3.1 Einleitung

3.1.1 Vier Leitunterscheidungen

Thomas Lemke legt in seiner Monographie *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analysen der modernen Gouvernementalität* (1997) eine Interpretation von Foucaults Gesamtwerk vor, die auf der Hypothese beruht, dass Foucault Probleme in seiner früheren Macht- und Subjekttheorie in einem Entwicklungsprozess erkennt und löst. Lemke liest Foucault als einen Sozialtheoretiker, der an der kontinuierlichen Verbesserung seiner Macht- und Subjekttheorie interessiert ist.¹ Während Foucaults Arbeiten aus der „archäologischen“ und „genealogischen“ Phase Defizite aufwiesen, habe er diese in seinen späteren Arbeiten behoben. Defizitär sei insbesondere Foucaults Subjekt- und Machttheorie der frühen 70er Jahre gewesen, die nur auf die Disziplinarmacht fokussiert sei, und in der unklar bliebe, wie Freiheit und politischer Widerstand überhaupt denkbar wären. In Foucaults Arbeiten zur Regierung und zu ethischen Technologien des Selbst seien diese Defizite aufgehoben und Freiheit und politischer Widerstand denkbar.

Die vorliegende Untersuchung bezeichnet diesen Interpretationsansatz mit dem Leitspruch ‚Foucault korrigiert sich‘ und unterscheidet ihn von den anderen Interpretationsansätzen ‚Foucault ist kohärent‘ (Paul Patton), ‚Foucault kritisiert kohärent‘ (Martin Saar) und ‚Foucault ist nicht genug‘ (Amy Allen).

1 | Macht- und Subjekttheorie sind Teilbereiche von Sozialtheorie.

Viele andere Foucault-Interpret_innen haben einen solchen Ansatz auf ähnliche Weise vertreten und sehen Lösungen und Klärungen für Probleme der früheren Arbeiten in Foucaults Beschäftigung mit Ethik und Regierung.² Diese Interpretationsthese ist heute verbreitet unter politisch interessierten Foucault-Leser_innen, denn sie bietet eine Gesamtinterpretation des Foucault'schen Werkes, die dessen Beitrag zur politischen Theorie herausarbeitet, insbesondere die Konzepte Regierung und Subjektivierung, und gleichzeitig anerkennt, dass die Kritik, die von Vertreter_innen der politischen Theorie an Foucault geäußert wurde (Habermas, Honneth, Taylor, Fraser, usw.), teilweise berechtigt ist, weshalb sie plausible Antworten auf diese Kritik durch die Mobilisierung des Spätwerks entwickelt. Lemkes Monographie ist ein Idealtyp und Repräsentant dieser Interpretationen, weil Lemke die These der Selbstkorrektur außerordentlich detailliert und überzeugend herausarbeitet. Die Monographie hat darüber

2 | Die Dominanz der Korrekturthese zeigt sich beispielsweise daran, dass sie in einem Handbucheintrag zu Foucault als einzige Interpretation wiedergegeben wird, und zwar von Paul Patton, vgl. Patton 2010c: „Foucault, Michel (1926–1984)“. Und schon der Sammelband Moss (Hrsg.) 1998: *The later Foucault* fragt, wie Foucaults Spätwerk auf die Probleme der Arbeiten der 70er Jahre antwortet, vgl. Moss 1998a: „Introduction: The later Foucault“, S. 2 und 5f. Einige der vielen Zeitschriftenartikel, die auf der Korrekturthese beruhen sind Kögler 1990: „Fröhliche Subjektivität“, Bevir 1999a: „Foucault and Critique“, Webermann 2000: „Are Freedom and Anti-Humanisms Compatible?“ und Lepold 2014: „Die Bedingungen der Anerkennung“. Die Korrekturthese mit einem Fokus auf Foucaults Analyse der *parrhesia* vertritt Luxon 2008: „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault“. Zwar nicht als Lösung des Freiheitsproblems innerhalb der Machtanalytik, aber dennoch als eine dazu passende Thematisierung von Freiheit in der Gegenwart (die durch durch eine Einbezug von Hannah Arendt besser verstanden werden könne) wird das Spätwerk in Bell 1996: „The promise of liberalism and the performance of freedom“ beschrieben. Dass die Korrekturthese nichts an Beliebtheit eingebüßt hat, zeigt Lynch 2016: *Foucault's critical ethics* als jüngste Monographie, die auf ihr beruht. In Bezug auf das Freiheitsproblem bietet das Buch aber wenig Neues; die von Lynch vertretene These der Ableitung eines normativen Freiheitsbegriffs aus einem rudimentär-ontologischen Freiheitsbegriff (ebd., S. 190f.) führt zu ähnlichen Schwierigkeiten wie die in *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4) beschriebenen.

hinaus viele nachfolgende Arbeiten zu Foucault beeinflusst hat und gilt heute als ein Standardwerk der deutschen Foucault-Rezeption.³

In der Rekonstruktion und kritischen Kommentierung von Lemkes Argument werden vier systematische Unterscheidungen entwickelt. Die Unterscheidungen sind nicht in Lemkes Text expliziert, sondern das Ergebnis der vorliegenden Diskussion seines Textes und haben einen dreifachen Nutzen: Sie helfen erstens, Lemkes Interpretationsansatz besser zu verstehen, zweitens tragen sie zur Klärung von Problemen bei, die in der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault insgesamt verhandelt werden. Drittens erlauben die mit Hilfe der Unterscheidungen klarer ausgedrückten Probleme es auch, den Vorschlag zu entwickeln, Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Reflexion als bedingt durch Subjektivierungsregime zu bestimmen. Die im Dialog mit Lemke erreichte Klärung der Probleme erlaubt es, seine interpretatorischen Grundentscheidungen mit den hier entwickelten zu kontrastieren und zu analysieren, welche Konsequenzen, welche Kosten und welchen Nutzen sie jeweils nach sich ziehen. Das Vorgehen ist eine interne Kritik an Lemke, weil es nicht darauf beruht, eine ganz andere Interpretation gegen die von Lemke zu stellen. Im Gegenteil wird herausgearbeitet, dass Lemkes eigenes Argument bereits auf den hier vorgeschlagenen Weg hinsteuert, was es erlaubt, zu analysieren, weshalb Lemke diesen Weg nicht gewählt hat.

Ein solches Vorgehen ist sinnvoll, weil Lemkes Zugriff auf Foucaults Werk für die Erläuterung des Freiheitsproblems sehr produktiv ist. Dies liegt an Lemkes Interesse an einer politischen und sozialtheoretischen Konzeption von Freiheit bei Foucault, das ihn im Rahmen des vorliegenden Projekts zu einem produktiven Dialogpartner macht. Dieser Dialog läuft nicht darauf hinaus, eine bessere oder genauere Foucault-Interpretation vorzuschlagen, sondern unterschiedliche mögliche Lesarten zu differenzieren. Die Stärke von Lemkes Lesart ist, sehr textnah zu sein, Foucaults Methode angemessen zu rekonstruieren und

3 | Auf Lemke nehmen viele deutsche Interpret_innen nach ihm Bezug; so rekonstruiert beispielsweise Völbers (2009: *Selbsterkenntnis und Lebensform*, S. 27, 250–266) Foucaults Werkentwicklung in enger Anlehnung an Lemke. Auch Martinsen (2004: *Staat und Gewissen im technischen Zeitalter*, S. 330, 335 und 355) bezieht sich bei ihrer Rekonstruktion Foucaults, durch die sie die Veränderung seines Konzepts des Gewissens erläutert, auf Lemkes Korrekturthese. Dass Lemke die deutsche Foucaultdebatte so nachhaltig beeinflusst hat, liegt auch daran, dass er in seiner Monographie Material aufarbeitet und interpretiert, dass zu diesem Zeitpunkt noch nicht veröffentlicht war. Das Buch war so für viele Leser_innen der erste Zugang zu diesem Material.

dabei den Nutzen von Foucaults Freiheitsdenken für die politische Theorie zu beschreiben. Auf die dabei noch bleibenden Erklärungslücken reagiert nun die hier entwickelte institutionalistische Lesart, allerdings um den Preis, weiter von Foucault wegzuführen. Nun die vier systematischen Unterscheidungen:

1. Freiheitsproblem der Machtdetermination und Freiheitsproblem der Subjektivierung. Die Rekonstruktion und Kommentierung von Lemkes Text differenziert verschiedene Freiheitsprobleme. Lemke erläutert, wie Foucault in seiner Werkentwicklung ein „subjekttheoretische[s] Defizit (30)⁴ behebt, das Foucaults Analyse der Disziplinarmacht kennzeichnete. Dieses Defizit besteht nach Lemke in einer Macht- und Subjekttheorie, die Subjekte als durch Macht konstituiert, unterworfen und determiniert beschreibt, wodurch ihnen Freiheit grundsätzlich abgesprochen wird, bzw. es unklar bleibt, wie sie frei sein können. Dieses subjekttheoretische Defizit wird hier auch als *Freiheitsproblem der Machtdetermination* bezeichnet, um es von Lemkes Argumentationsgang zu abstrahieren und zu zeigen, dass alle vier untersuchten Interpretationsansätze dieses Problem behandeln und dabei zu unterschiedlichen Lösungsansätzen kommen.⁵ Lemke argumentiert, dass Foucault das Freiheitsproblem der Machtdetermination behebt, indem er seine Macht- und Subjekttheorie auf ein Konzept der Subjektivierung umstellt, das zeigt, dass Menschen sowohl machtbestimmt sind (aber nicht machtdeterminiert) als auch frei. Im Kommentar zu dieser Lösung wird die These entwickelt, dass dadurch ein neues Problem entsteht, welches als *Freiheitsproblem der Subjektivierung* bezeichnet wird. Dieses Problem besteht darin, dass das Konzept der Subjektivierung offen lässt, welche Art von Freiheit Menschen unter welchen Bedingungen haben können,

4 | In diesem Kapitel beziehen sich alle nicht weiter bezeichneten Seitenzahlen auf Lemke 1997: *Eine Kritik der politischen Vernunft*.

5 | Im Ansatz ‚Foucault ist kohärent‘ (Patton) wird das Freiheitsproblem der Machtdetermination auf eine verkürzte Foucault-Interpretation zurückgeführt; die Lösung des Problems besteht bei diesem Ansatz darin, zu zeigen, dass Foucault niemals die These vertreten hätte, Menschen seien vollständig machunterworfen. Im Ansatz ‚Foucault kritisiert kohärent‘ (Saar) wird das Freiheitsproblem der Machtdetermination als eine dramatisierende Darstellung interpretiert; die Lösung besteht in diesem Ansatz darin, zu zeigen, dass Beschreibungen von Machtdetermination bei Foucault gar keine sozialtheoretische Behauptung sein soll. Im Ansatz ‚Foucault ist nicht genug‘ (Allen) geht es gar nicht um das Freiheitsproblem der Machtdetermination alleine, sondern um das Freiheitsproblem der Subjektivierung, das aber nur unter Rückgriff auf andere Theorien entwickelt werden kann.

insbesondere unter welchen Bedingungen sie widerständig und kritisch sein können.

2. Freiheit als Anders-handeln-Können und Freiheit als Kritik. Des Weiteren differenziert die Rekonstruktion und Kommentierung von Lemkes Text unterschiedliche Freiheitsbegriffe, die *Freiheit als Anders-handeln-Können* und Freiheit als Fähigkeit der kritischen Reflexion der eigenen Subjektivierung, kurz: *Freiheit als Kritik*, genannt werden. Diese Differenzierung ist bei Lemke nicht expliziert, sondern ein Ergebnis der hier vorgenommenen Analyse seiner Monographie. Freiheit als Anders-handeln-Können beschreibt die grundsätzliche Fähigkeit von Menschen, immer auch anders handeln zu können. Diese Fähigkeit ist Macht nach dem späten Foucault nicht entgegengestellt, sondern ist im Gegenteil notwendig mit ihr verbunden, weil es gar nicht sinnvoll wäre, von Macht zu sprechen, wenn es diese Handlungsfreiheit nicht gäbe. Freiheit als Anders-handeln-Können ist diejenige Freiheit, die mit dem Konzept der Subjektivierung im Spätwerk erklärt werden kann.⁶ Lemke argumentiert, dass Foucault das subjekttheoretische Defizit behebt, indem er seine Subjekt- und Machttheorie im Spätwerk so modifiziert, dass sie Freiheit erklären kann. Aber die so erklärte Freiheit ist nur Freiheit als Anders-handeln-Können. In der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit zeigt Lemke also, dass Freiheit als Anders-handeln-Können die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination ist. Die Rekonstruktion von Lemkes Interpretation zeigt, dass er auch einen zweiten Freiheitsbegriff thematisiert, der voraussetzungsreicher ist als Freiheit als Anders-handeln-Können. Lemke unterscheidet diese beiden Freiheitsbegriffe aber nicht selbst. Der voraussetzungsreiche Freiheitsbegriff ist Freiheit als Kritik.⁷ Freiheit als Kritik ist die Fähigkeit, seine eigene Subjektivierung zu reflektieren und so Grenzen des eigenen Denkens und Handelns wahrzunehmen, was die Möglichkeit eröffnet, sie zu erweitern und sich selbst zu transformie-

6 | Einschlägig dafür sind Foucaults Kommentare zum Machtbegriff in Foucault 2005v: „Subjekt und Macht“, siehe die Auseinandersetzung damit in *Macht und Herrschaft in ‚Subjekt und Macht‘* (Unterabschnitt 3.4.5) und *‚Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6).

7 | Die Rede von der Voraussetzungshaftigkeit von Freiheit als Kritik wird im Folgenden durch eine weitere Unterscheidung begründet, die Unterscheidung von verschiedenen Modalitäten der Freiheit, siehe S. 151; diese Unterscheidung wird auch im Kapitel zu Saar weiterentwickelt und wird deshalb hier noch nicht separat aufgelistet. Siehe zum systematischen Verhältnis der Unterscheidung der Modalitäten zu den anderen Unterscheidungen auch *Rekonstruktion und Differenzierung* (Abschnitt 7.2).

ren. Wie Lemke feststellt, ist Freiheit als Kritik diejenige Art von Freiheit, auf die Foucault durch seine eigene Praxis der genealogischen Kritik hinarbeitet. Im Kommentar zu Lemke wird gezeigt, dass die Differenzierung der beiden Freiheitsbegriffe, die bei Lemke nicht explizit vorkommt, bei der begrifflichen Klärung der Freiheitsprobleme hilft und eine Reformulierung des Freiheitsproblems der Subjektivierung erlaubt: Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht als theoretisches Problem darin, das nicht klar ist, wie Freiheit als Kritik erklärt werden kann. Als praktisches bzw. politisches Problem besteht das Freiheitsproblem der Subjektivierung darin, dass Menschen nur eingeschränkt frei sind, weil sie machtkonstituiert sind; Freiheit als Kritik ist das passende Mittel, um dieser Freiheitseinschränkung etwas entgegen zu setzen. Dass das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst ist, weil Freiheit als Andershandeln-Können erklärt wurde, heißt nicht, dass deshalb schon das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst ist. Eine Theorie, die Freiheit als Andershandeln-Können erklärt, erklärt nicht schon deshalb auch Freiheit als Kritik. Es gibt eine Erklärungslücke zwischen den beiden Freiheitsbegriffen; der eine erklärt nicht schon den anderen. Auf diese Erklärungslücke hinzuweisen, ist ein zentraler Schritt in der vorliegenden Argumentation, die vorschlägt, dass die Lücke durch eine Differenzierung von Regimen der Subjektivierung bezüglich der Art von Freiheit, die sie in Subjekten instanzieren, geschlossen werden kann.⁸

3. Immanenz der Macht und Immanenz der Regierung. In der Rekonstruktion und Kommentierung von Lemkes Monographie werden zwei verschiedenen Konzeptionen von Immanenz differenziert, die beide in Foucaults Werk zu finden sind. *Immanenz der Macht* bedeutet, dass es kein Außerhalb der Macht, keinen machtfreien gesellschaftlichen Ort und keine machtfreie andere Zeit gibt. Lemke vertritt ein Konzept der Immanenz der Macht, aber nicht der *Immanenz von Regierung und Herrschaft*. Es gibt seiner Auffassung nach nicht grundsätzlich Regierung und Herrschaft, sondern eine Gesellschaft ohne Regierung ist möglich und politisch wünschenswert. Diese Interpretation der Immanenz der Macht, die die Transzendenz von Regierung erlaubt, rekonstruiert Lemke in erster Linie anhand des Aufsatzes *Subjekt und Macht* und der darin von Fou-

8 | Diese Kritik, die auf dem Hinweis auf eine Erklärungslücke zwischen zwei Freiheitsbegriffen beruht, ist strukturgleich zu derjenigen, die als *ontologischer Kurzschluss* bei der Besprechung von Patton herausgearbeitet wurde, S. 59.

cault entwickelten Unterscheidung von Macht und Herrschaft.⁹ Mit dem Vortrag *Was ist Kritik?* (Foucault 1992) lässt sich hingegen eine radikalere Interpretation der Immanenz der Macht rekonstruieren, die davon ausgeht, dass es weder ein Außerhalb der Macht noch ein Außerhalb der Regierung gibt. Lemke geht auf diese mögliche Interpretation ein und kritisiert sie, weil sie aus seiner Sicht zu einer zu wenig radikalen Politik führt. Politische Kritik, die davon ausgeht, dass Regierung eine soziale Grundtatsache ist, zielt nicht darauf, Regierung generell zu überschreiten, sondern andere Arten von Regierung möglich zu machen. Diese zweite Position einer radikalen Immanenz, die sich auch auf die Regierung bezieht, kritisiert Lemke. In einem Kommentarabschnitt wird gezeigt, wie die Entscheidung für diese Lesart der Regierungstranszendenz zu einem Anarchismus und Anti-Institutionalismus führt, der als der Grund für die Erklärungslücke zwischen den beiden Freiheitsbegriffen verstanden werden kann.

4. Sozialtheorie oder Genealogie. Durch die Rekonstruktion und Kommentierung von Lemkes Monographie werden zwei verschiedene Umgänge mit Foucault herausgearbeitet. Lemke liest Foucault als einen *Sozialtheoretiker*. Er nimmt die Aussagen Foucaults als sozialtheoretische Aussagen ernst und vollzieht in seiner Monographie nach, wie Foucault durch Korrekturen zu einem besseren Sozialtheoretiker wird. Dies ist eine sehr gerichtete Lesart, die im Gegensatz dazu steht, Foucault als einen *genealogischen Kritiker* zu lesen, wie Martin Saar dies tut.¹⁰ Ein Kommentarabschnitt zeigt, dass diese Lesart von Foucault als Sozialtheoretiker in einem Spannungsverhältnis zu Foucaults Ablehnung von normativer politischer Theorie steht. Dass Lemke sowohl das sozialtheoretische Freiheitsproblem mit Foucault entwickeln und klären will, als auch sich Foucaults Ablehnung von Sozialtheorie zu eigen macht, ist der Grund dafür, dass die Erklärungslücke zwischen den Freiheitsbegriffen bleibt. Daraus lässt sich die Konsequenz ziehen, dass es nötig ist, in Distanz zu Foucaults Ablehnung von politischer Theorie zu treten, wenn man, wie Lemke, an Freiheit als sozialtheoretischem Problem bei Foucault interessiert ist.

9 | Foucault 2005v, auch das Interview Foucault 2005c: „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“ ist eine wichtige Quelle für diese Lesart.

10 | Lemke hebt beispielsweise Foucaults Beitrag zu einer Theoretisierung der Macht hervor, die über die damals üblichen Modelle der Repression und Ideologie hinausgeht (30) und analysiert die Machttheorie nicht wie Saar als im Dienst der Genealogie stehend, sondern als eigenständigen sozialtheoretischen Beitrag.

3.1.2 Inhalt des Kapitels

Das Kapitel zu Lemke ist in drei Abschnitte gegliedert, die sich an der Aufteilung von Lemkes Monographie orientieren. Der erste Abschnitt *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* rekonstruiert Lemkes Diagnose, dass Foucaults Machttheorie in den 70er Jahren an einem „subjekttheoretischen“ Defizit“ (30) leidet, das es verunmöglicht, Freiheit und Widerstand zu denken. Im zweiten Abschnitt *Gouvernementalität – Die Entwicklung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* wird Lemkes These rekonstruiert, dass Foucault seinen Regierungsbegriff und die Analysen der Gouvernementalität entwickelt, weil er die Unzulänglichkeiten des Disziplinarmachtkonzepts erkennt und langsam korrigiert. In einem Kommentar zu diesem Abschnitt wird argumentiert, dass das subjekttheoretische Defizit in den Arbeiten zur Gouvernementalität bei Foucault und in den Gouvernementalitätsanalysen in Anschluss an Foucault zwar tatsächlich behoben wird – also das in dieser Studie so genannte Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst wird –, aber nur um den Preis, dass das Freiheitsproblem der Subjektivierung entsteht. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination (gleichbedeutend mit Lemkes „subjekttheoretische[m]“ Defizit“) verschiebt sich zum Freiheitsproblem der Subjektivierung. Die Gouvernementalitätsanalysen zeigen, dass Menschen im Liberalismus und Neoliberalismus dadurch regiert werden, dass sie als frei adressiert werden, diese Adressierung jedoch mit bestimmten Imperativen zur Selbstoptimierung einhergeht. Es ist in diesen Analysen unklar, wie eine andere Art der Freiheit, die politischen Widerstand gegen diese Art von neoliberaler Regierung ermöglicht, denkbar ist – dies ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Der dritte Abschnitt *Freiheit im Spätwerk als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* enthält die Rekonstruktion von Lemkes These, dass die Bände zwei und drei der *Geschichte der Sexualität*¹¹ und die in kleineren Aufsätzen im Spätwerk weiterentwickelte Machttheorie die Ressourcen bereitstellen, diese Art von widerständiger Freiheit zu denken. Zwei Kommentare innerhalb dieses Abschnitts kritisieren Lemkes These, indem sie zeigen, dass eine Erklärungslücke bleibt, weil Lemke nur Freiheit als Anders-handeln-Können erklären kann, nicht aber Freiheit als kritische Reflexion der eigenen Subjektivierung.

11 | Foucault 1989a: *Der Gebrauch der Lüste* und Foucault 1989b: *Die Sorge um sich*. Der deutsche Reihentitel lautet *Sexualität und Wahrheit* und weicht damit sowohl von französischen Originaltitel *Histoire de la sexualité* als auch von der englischen Übersetzung *The History of Sexuality* ab.

vierung, durch die Widerstand erklärt werden könnte. Diese Erklärungslücke ist eine weitere Beschreibung des Freiheitsproblems der Subjektivierung.

In dem Kommentar wird auch der Grund für diese Erklärungslücke bestimmt. Die These lautet, dass sie mit Lemkes Verständnis von Immanenz bei Foucault zusammenhängt, das er nur auf Macht, nicht aber auf Regierung bezieht. Lemkes normative Stoßrichtung zielt auf die Schaffung von regierungsfreien Räumen, sie weist deshalb Ähnlichkeiten mit einem post-anarchistischen Anti-Institutionalismus auf.¹² Es geht ihm um weniger Regieren, und nicht um anderes Regieren. Deshalb bleibt in Lemkes Rekonstruktion ein subjektivierungstheoretisch naheliegender Weg, Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Reflexion zu erklären, verstellt: zu untersuchen, wie unterschiedliche Arten von Regierung durch Subjektivierung die Fähigkeit zur kritischen Reflexion unterschiedlich in Subjekten instanzieren. Durch diese Rückwendung auf den Regierungsbegriff könnte das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst werden. Dieser Lösungsweg – kurz: eine normative Differenzierung von Arten des Regierens bezüglich ihrer (subjektivierenden) Wirkung – ist aber ein Vorgehen, das Ähnlichkeiten zur normativen politischen Philosophie und Staatstheorie aufweist, die Foucault selbst abgelehnt hat. Lemke affirmiert Foucaults Kritik an „wissenschaftliche[r]“ (299), also universalistischer und kontexttranszendierender, Kritik. Der Kommentarabschnitt zeigt, wie diese Ablehnung kohärent mit Lemkes und Foucaults Anti-Institutionalismus zusammenhängt. Problematisch ist hierbei jedoch, dass Lemkes Ausgangsinteresse einer sozialtheoretischen Erklärung von Freiheit selbst schon in der Frageweise der politischen

12 | Als Post-Anarchismus wird poststrukturalistisch geprägter Anarchismus verstanden, siehe May (2011: „Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?“), der die These vertritt, dass „Poststrukturalisten“, zu denen er Foucault zählt, mit ihrer Kritik des Repräsentationalismus, ihrer Antinormativität, und der konkreten Kritik von lokalen Unterdrückungen die besten Anarchist_innen sind, weil nur ihre Theorie nützlich gemacht werden kann, um Selbstbestimmung zu erreichen. Vgl. auch die anderen Beiträge im Sammelband Rousselle und Evren (Hrsg.) 2011: *Post-anarchism*, insbesondere Koch 2011: „Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism“ und Newman 2011: „Post-Anarchism and Radical Politics Today“, und die Monographie Newman 2015: *Postanarchism*. Für einen zeitgenössischen klassischen Anarchismus, der auf starken anthropologischen Annahmen beruht, siehe Graeber 2006: *Fragments of an anarchist anthropology*. Aktuelle amerikanische und aktivistisch orientierte Beiträge mit unterschiedlichen philosophischen Hintergründen finden sich in Blumenfeld u. a. (Hrsg.) 2013: *The Anarchist Turn*.

Theorie verortet ist. Anstelle einfache Antworten in Form einer besseren oder genaueren Foucault-Interpretation vorzulegen, also Lemkes Interpretation zu korrigieren, wird im Kommentar herausgearbeitet, welche Konsequenzen und Effekte Lemkes sehr genaue Lektüre hat. Dies zeigt auch, wo es möglich wäre, andere Interpretationsentscheidungen zu treffen, die zwar mit einigen Aspekten von Foucaults Denken in einem Widerspruch stünden, und deshalb den Preis einer Entfernung von Foucault hätten, die es aber möglich machen, Foucault konsequenter als Sozialtheoretiker zu lesen, als Lemke dies tut.

3.1.3 Lemkes These: Foucault korrigiert sich

Wie Paul Patton reagiert auch Thomas Lemke in seiner Monographie auf die Foucault-Kritiker_innen der 80er Jahre. Er bezieht sich dabei auf die Arbeiten von Nancy Fraser, Charles Taylor, Michael Walzer, Richard Bernstein, Jürgen Habermas, Axel Honneth und Stefan Breuer.¹³ Allen ist gemeinsam, dass sie Foucaults Methode, vor allem seinen Verzicht auf eine normative Explikation seines Standpunktes, für widersprüchlich, paradox oder sogar politisch gefährlich halten (13–22). Im Unterschied zu Patton rekonstruiert Lemke aber nicht Foucaults Werk als ein kohärentes, das eigentlich unproblematisch ist, und von diesen Kritiker_innen nur missverstanden wurde, sondern er sieht einen „rationalen Kern“ in den Kritiken: Lemke stimmt ihnen darin zu, „dass Foucaults machtanalytische Arbeiten bis hin zu *Überwachen und Strafen* und der *Wille zum Wissen* bei allen Vorzügen auch eine Reihe an theoretischen Ambivalenzen und methodischen Problemen transportierten“ (28).

Lemke geht in seiner Monographie dem „rationalen Kern“ der Foucault-Kritiken nach; diesen Kern bilden für Lemke die „theoretischen Ambivalenzen und methodischen Probleme“ (28) in Foucaults machtanalytischen Arbeiten der 70er Jahre. Die Kritiken, die diese Probleme bemängeln, ließen aber unbeachtet, dass die ständige Selbstkorrektur und Verschiebung ein zentrales Charakteristikum von Foucaults Denken sei. Weil sie Foucault nicht als „Denker

13 | Vgl. Fraser 1994b: *Widerspenstige Praktiken*, S. 31–103, Taylor 1984: „Foucault on Freedom and Truth“, Taylor 1985: „Connolly, Foucault, and Truth“, Walzer 1986: „The Politics of Michel Foucault“, Walzer 1988: „The Lonely Politics of Michel Foucault“, Bernstein 1989: „Foucault: Critique as a Philosophic Ethos“, Habermas 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Honneth 2000: *Kritik der Macht*, Honneth 1990: „Einleitung“, Breuer 1987: „Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz“ und Breuer 1986: „Sozialdisziplinierung“.

der Transformation“ sähen, müsse ihnen dessen Spätwerk als ein grundsätzlicher Bruch mit der Machtanalytik der frühen 70er Jahre erscheinen (28f.).¹⁴ Diese damals verbreitete Interpretation lautet, dass Foucault die Machtanalytik und Subjektkritik komplett aufgegeben hätte, weil sie sich als Sackgasse erwiesen hätte, und Foucault – je nach Standpunkt der Interpret_innen entweder betrauert oder kritisiert – den Weg ‚zurück zum Subjekt‘ gefunden hätte.¹⁵ Gegen diese ‚Bruchthese‘ nun richtet Lemke seine Interpretation:

Ich möchte in dieser Arbeit die umgekehrte These vertreten: Foucaults Interesse für Subjektivierungsprozesse ist das Ergebnis und die Konsequenz seiner Beschäftigung mit Machtpraktiken. Sie repräsentiert nicht eine Aufgabe seiner Machtanalytik, sondern ihre Erweiterung. Es handelt sich weniger um einen Abschied von der Machtproblematik als um eine *Korrektur*, die in einer Kontinuität mit seinen früheren Arbeiten steht und sie zugleich präzisiert und relativiert. Diese theoretische Veränderung betrifft vor allem die Form der Konzeptionalisierung von Macht. (29, Herv. K.S.)

‚Korrektur‘ statt ‚werkübergreifender Kohärenz‘ (wie bei Patton) oder ‚Bruch‘ ist Lemkes Interpretationsansatz. Um diese Interpretation zu belegen, verfolgt Lemke Foucaults Werkentwicklung mit einem genauen Gespür für die darin vorkommenden sozialtheoretischen Probleme und Transformationen. Die Probleme der Machtanalytik, auf die sich Lemke konzentriert, sind dabei nicht dieselben, wie diejenigen der Foucault-Kritiker_innen, denen Lemke zugestanden hatte, dass sie einen rationalen Kern enthalten. Während die Foucault-Kritiker_innen den vermeidbaren Widerspruch zwischen einer neutralen oder zumindest nicht normativ begründeten Machtanalytik und dem ‚Aufruf‘ zu politischem Widerstand bemängeln, arbeitet Lemke zwei andere Probleme der „strategischen“ Machtkonzeption (29, 107) der genealogischen Phase heraus:

Das erste Problem „betrifft das Verhältnis von Subjektivität und Macht“ (29) und besteht darin, dass Foucault einerseits Macht als etwas betrachtet, was auf

14 | Vgl. Schneider 2004: *Michel Foucault* für eine Interpretation von Foucaults Werk, die den Aspekt der Transformation in den Mittelpunkt rückt; Lemke stellt in seiner Interpretation weniger auf Transformationen ab, als auf Korrekturen bezüglich der gleichbleibenden politiktheoretischen Freiheitsproblematik.

15 | Vgl. bspw. Fink-Eitel 1997: *Foucault zur Einführung*, S. 98ff. Honneth 1990: „Einleitung“, S. 17, differenzierter Visker 1991: *Michel Foucault*, S. 104–124 und neueren Datums Uphoff 2004: „Foucault und die Rückkehr des Subjekts“.

Subjekte wirkt, und andererseits Subjekte selbst immer schon als Wirkung von Macht beschreibt. Zwar könne Foucault sich vom Liberalismus erfolgreich absetzen, der die Freiheit der Subjekte nur als Gegenbegriff zur Macht des Staates bestimme. Doch weil Foucault „die Autonomie des Subjekts durch seine Heteronomie in anonymen Strategien der Macht [ersetzt, bleiben] die prinzipiellen Möglichkeiten und Voraussetzungen von Widerstandspraktiken unklar“ (30). Lemke spricht von diesem Problem als „subjekttheoretische[m] Defizit der Machtanalytik“ (30). Das zweite Problem „betrifft den anderen Pol der liberalen Problematik: die Macht des Staates“ und damit ein „strukturtheoretische[s] [...] Defizit“ (30). Zwar setze sich Foucault erfolgreich von staatszentrierten Analysen ab, doch mit der Mikrophysik der Macht sei es ihm nicht möglich, „die Verstetigung von Machtstrukturen und die dauerhafte Etablierung gesellschaftlicher Herrschaft in Form des ‚Staates‘ zu erklären“ (30). Lemke geht davon aus, dass Foucault diese Probleme in einem Bewusstwerdungsprozess langsam erkannt hat und in der Konsequenz einen Lösungsversuch vorgelegt hat. Foucaults Umstellung der Machtanalytik auf den Begriff der Regierung ist dieser Lösungsversuch.

Hatte er in die ‚Hypothese Nietzsches‘ als Kritik an der juristischen Machtkonzeption eingeführt, so wird sich Foucault immer deutlicher der Grenzen einer Analyse bewusst, die das Soziale allein unter dem Gesichtspunkt des Krieges betrachtet. Ihm wird klar, dass er innerhalb der ‚Analytik der Macht‘ an eine Grenze gestoßen ist, die eine Veränderung des konzeptionellen Rahmens erfordert. Notwendig war eine Erweiterung des analytischen Instrumentariums, die es möglich machte, dem Verhältnis von Subjektivierungsprozessen zu Formen gesellschaftlicher Herrschaft nachzugehen. [...] Im Mittelpunkt dieser ‚theoretischen Verschiebung‘ [steht] der Begriff der Regierung [...]. Die Problematik der Regierung ist ein Lösungsversuch für die genannten Probleme. (30–31)

Lemke verfolgt die These einer systematischen Selbstkorrektur Foucaults in drei Teilen. Im ersten Teil arbeitet er die beiden Probleme von Foucaults Machtanalytik in der genealogischen Phase heraus. Im zweiten und dritten Teil zeigt er, wie Foucault durch konzeptionelle Weiterentwicklungen auf diese Probleme reagierte und durch den Begriff der Regierung als Gouvernamentalität das staats- und strukturtheoretische Defizit (Teil 2) und durch den Begriff der Regierung als ethische Selbstregierung das subjekttheoretische Defizit behebt (Teil 3). Die Gliederung der folgenden Rekonstruktion orientiert sich an die-

ser Dreiteilung; dabei ist der erste Abschnitt rein rekonstruktiv, der zweite und dritte enthalten Rekonstruktionen von Lemkes Argument und daran anknüpfende Kommentare mit interner Kritik, die die hier vertretenden Konzeption von Freiheit als Kritik plausibilisiert.

3.2 Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination

3.2.1 Einleitung: Das subjekttheoretische Defizit

Das „subjekttheoretische[...]‘ Defizit“ (30) – oder, das hier sogenannte Freiheitsproblem der Machtdetermination – in Foucaults Machtkonzept der genealogischen Phase besteht nach Lemke darin, dass es Subjekte als unfrei beschreibt, weshalb innerhalb dieses Konzepts auch die Möglichkeit von Widerstand gegen die Macht unklar sei. Lemke erklärt die Entstehung dieses Problems damit, dass Foucault mit seinem Machtkonzept das seinerzeit vorherrschende negative juristische Machtkonzept kritisieren und umkehren wollte, bei dieser Umkehr aber zu weit gegangen sei. Das juristische Modell basiere auf einer grundsätzlichen Freiheit von Subjekten, und Foucault stelle in seiner Kritik an diesem Modell deren grundsätzliche Unfreiheit dar. Wegen dieses Fokus auf grundsätzliche Unfreiheit sei Widerstand in Foucaults Machtkonzept nicht denkbar, obwohl er gleichzeitig zu Widerstand aufrufe. Die Rekonstruktion des subjekttheoretischen Defizits in diesem Abschnitt erfolgt in drei Schritten: Erstens Foucaults Kritik an negativen Machtkonzepten, zweitens Lemkes Analyse der „einfachen Umkehrung“ (111) von Freiheit zu Unfreiheit, drittens das Problem des Widerstands bei genereller Unfreiheit.

3.2.2 Foucaults Konzeption als Kritik der juristischen Macht

Das „subjekttheoretische[...]‘ Defizit“ (30) ist für Lemke Teil des „rationalen Kern[s]“ (113) der Foucault-Kritiken von Fraser, Honneth, Habermas und anderen, in denen es jedoch noch nicht offen zutage tritt. Lemke arbeitet es erst durch eine umfassende Rekonstruktion der Machtanalytik der genealogischen Phase heraus. Er stellt dar, dass Foucaults „strategisch-positive Konzeption“

(104)¹⁶ von Macht auf die „Hypothese Nietzsches“¹⁷ zurückgeht und es erlaubt, Macht in Begriffen des Kampfes, des Krieges und als relationale, immerwährende Auseinandersetzung zu analysieren und dabei ihre produktiven Effekte zu beschreiben. Diese Konzeption – Lemke spricht auch von einem „Kriegsmodell“ (132) – richtet Foucault gegen zwei verbreitete Weisen, über Macht zu sprechen: Einerseits Macht als Ideologie, wobei Foucault an diesem marxistischen Modell kritisiert, dass es auf einem Gegensatz zwischen Wahrheit und Macht beruhen müsse, weil Macht hier als Verschleierung gedacht ist; und andererseits Macht als Repression, ein liberales Modell, das davon ausgeht, dass eine vorgängige Entität durch Macht nachträglich eingeschränkt wird, weshalb die produktiven Effekte von Macht aus dem Blick geraten (90–98).¹⁸ Beide Modelle sind insofern negativ, als dass Macht etwas verschleiert oder wegnimmt (Wahrheit bzw. Freiheit). Und diese Negativität ist nach Lemke der Kritikpunkt Foucaults: „Die ‚Genealogie der Macht‘ profiliert sich in der Auseinanderset-

-
- 16 | Der Begriff „strategisch-positiv“ stammt von Lemke. Foucault selbst spricht in *Der Wille zum Wissen* von einem „strategische[n] Modell“ (Foucault 1983b, S. 124). Allerdings taucht der Begriff nur an dieser einen Stelle auf. Dass sich Foucault selbst mit Modell- und Theoriebildung zurückgehalten hat, was sich auch in seltenen und dann nicht einheitlich durchgehaltenen Bezeichnungen seiner Methode und Theorie zeigt, heißt selbstredend nicht, dass die sozialphilosophische Problematisierung nicht mit solchen Modellierungen bei Foucault arbeiten kann. Lemke selbst unterscheidet nicht zwischen strategisch-positivem und strategischem Machtkonzept bzw. -modell, und in der vorliegenden Studie werden diese unterschiedlichen Begriffe gleichbedeutend verwendet.
- 17 | Mit diesem Schlagwort kennzeichnet Foucault seine Machtkonzeption im Jahr 1976 rückblickend in der Vorlesungsreihe Foucault 1999a: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 270. Es gehört zu Lemkes Verdiensten, diese Vorlesungen noch vor ihrem Erscheinen als Element einer Lösung des Freiheitsproblems in den deutschen Diskurs eingeführt zu haben.
- 18 | Vgl. Hoy 1986c: „Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School“ für eine Analyse der Differenzen zwischen Foucaults Konzept von Macht/Wissen und der Ideologiekritik von Steven Lukes und der Frankfurter Schule, die von einem Begriff des realen Interesses und des wahren Bewusstseins ausgingen, die man mit Foucault nicht halten könne. Vgl. die ähnlich argumentierende Gegenüberstellung von Ideologiekritik und Genealogie Owen 2004: „Kritik und Gefangenschaft“. Vgl. Vighi und Feldner 2007: „Ideology Critique or Discourse Analysis?“ für eine Kritik der Foucault’schen Diskursanalyse aus der Perspektive Lacans und Žižeks, die darauf abstellt, dass bei Foucault alles Diskurs und damit Ideologie sei und kein ‚Reales‘ mehr bestimmbar wäre.

zung und Kritik einer Konzeption der Macht, die allein negative Machteffekte thematisieren kann“ (98).

In der politischen Theorie zeigt sich eine solche negative Auffassung von Macht in dem, was Foucault das „juridische Modell“ der Macht (Foucault 1999a, S. 28) bzw. die „Theorie der Souveränität“ (ebd., S. 44) nennt. Innerhalb dieser Theorie wird Macht in Kategorien von Recht, Besitz und Souveränität analysiert (98–104). Um ein solches Modell, auf dem der politische Liberalismus beruht, zu überwinden, entwickelt Foucault seine „strategisch-positive Konzeption“ (104) von Macht.¹⁹ Die juridische Konzeption der Macht ist nach Lemke mit einer „Annahme einer ursprünglichen oder natürlichen Freiheit“ (111) verbunden, von der ausgehend sie „die Unterdrückung der Individuen denunziert“ (111). Dieses Konzept von Freiheit wird in der politischen Philosophie üblicherweise als ‚negative Freiheit‘ bezeichnet.²⁰ Es beruht nach Lemke auf einer Vorstellung von einer „souveränen und konstitutiven Subjektivität“ (111), die Foucault durch seine Arbeiten kritisiert. Foucaults Kritik zielt vor allem darauf, zu zeigen, dass die Konzeption der souveränen und konstitutiven Subjektivität es unmöglich macht, produktive Machteffekte zu denken, insbesondere die Konstitution von Subjekten durch Disziplinarmacht, die Foucault in *Überwachen und Strafen* beschreibt.

Foucaults Entwicklung des strategischen Modells ist nach Lemke ein Einsatz in einem politischen Kampf. Das „politisch-epistemologische[...] Feld“ sei von dem „juridischen Machtmodell beherrscht“ (106). Mit anderen Worten, die juridische Machttheorie sei so dominant, dass es nur schwer möglich sei, Macht

19 | Auch Patton (2010: „Foucault, Michel (1926–1984)“, S. 517) interpretiert Foucaults Machtanalysen als Kritik an Marxismus und Liberalismus: „Foucault’s analyses of micro-political techniques of power for the coercion, control, and training of individual bodies challenged both the Marxism that informed much of French political thought at this time and the ‚juridical‘ theory that provided the historical and conceptual framework of liberal normative approaches to power“.

20 | ‚Negativ‘ heißt diese Art von Freiheit, weil sie als existierend angenommen wird, wenn etwas anderes, wie Einmischung, Herrschaft, Machtausübung, Repression, usw. fehlt. Vgl. zum Begriff der negativen Freiheit den nach wie vor debattenstrukturierenden Essay (Berlin 2002). Negative Freiheit und negative Macht gehören konzeptuell zusammen – wobei der Begriff der negativen Freiheit zum Standardvokabular der Sozialphilosophie gehört und der Begriff der negativen Macht, der von Foucault kommt, seine Kritik an diesem Konzept der negativen Freiheit transportiert. Siehe auch *Negative und positive Freiheit* (Abschnitt 2.2).

anders zu denken und politisch zu kritisieren, als in ihrem Rahmen. Und innerhalb des Rahmens der juristischen Theorie können nur negative, nicht aber positive und produktive Machtwirkungen thematisiert und kritisiert werden, wie „die Disziplinierung von Individuen, die Moralisierung der Arbeiterklasse, die Produktion der ‚Delinquenz‘“ (106). Foucaults strategisches Modell macht nicht nur diese Phänomene als Machtphänomene kritisierbar, sondern dechiffriert nach Lemke auch die „Blindheit“ (106) des juristischen Modells ihnen gegenüber als „Teil einer Macht-Strategie“ (106) zu ihrer Aufrechterhaltung. Das strategische Machtkonzept zeigt also, dass das juristische Machtkonzept ein aktiver Teil der produktiven Disziplinarmacht ist, weil das juristische Machtkonzept die Disziplinarmacht mithilfe seines rein negativen Machtbegriffs und des damit verbundenen negativen Freiheitsbegriffs verschleiert (130): „Scheinbar paradox ist die Annahme einer allein negativen Funktionsweise der Macht eine Voraussetzung für ihr positives Funktionieren. [...] Die negative Konzeption der Macht ist also Teil der Produktivität der Macht sowie die Bedingung ihrer Akzeptabilität“ (130).

3.2.3 Das Problem der Umkehr

Für seine Kritik an Foucault hebt Lemke Äußerungen Foucaults hervor, die diese juristisch-negative Analyse in ihr Gegenteil verwandeln oder umkehren wollten: „Gegenüber der juristisch-negativen Konzeption der Macht zieht Foucault eine Perspektive vor, die das ‚genaue Gegenteil‘ dieses Modells darstellt: die *strategisch-positive Konzeption*“ (104, Herv. im Orig.). Und: „Dieses Modell antwortet Punkt für Punkt auf die juristische Konzeption und versucht, die ‚Richtung der Analyse ... umzukehren“ (104, Lemke zitiert Foucault 1999b).²¹ Diese so herausgearbeitete „Umkehrung“ (111) macht Lemke nun zur Grundlage seiner Kritik an Foucault:

Es ist diese ‚Umkehrung der Analyserichtung‘, die Foucault von der Ordnung des Diskurses bis hin zu *Überwachen und Strafen* praktiziert. Sie erlaubt es ihm, die Probleme einer politischen Analyse aufzuzeigen, die sich vorwiegend am Modell des Rechts orientiert.

21 | Viele der von Lemke zitierten Texte waren zum Zeitpunkt des Erscheinens seiner Monographie noch nicht auf deutsch veröffentlicht. Wenn möglich, wurden Lemkes Literaturangaben hier durch die nunmehr veröffentlichten Vorlesungen und die Beiträge in den *Schriften* (2005) bei Suhrkamp ersetzt.

Dennoch liegt in dieser Vorgehensweise auch ein großes theoretisches Problem. Indem das strategische Modell ‚genau das Gegenteil‘ der juristischen Analyse unternimmt, bleibt es innerhalb der von ihr definierten Problematik – ohne wirklich aus ihr herauszufinden. Statt dem ‚König den Kopf ab(zu)schlagen‘, stellt Foucault die kritisierte Konzeption nur auf den Kopf und lässt an die Stelle von Recht und Vertrag Krieg und Kampf treten. (107, Lemke zitiert Foucault 2005k)

Lemkes These ist, dass Foucault sein eigenes Projekt, Macht als produktiv zu analysieren, nicht verwirklichen konnte, weil es in der von der juristischen Konzeption „definierten Problematik“ bleibt. Um seine Kritik auszudrücken, schließt Lemke an Foucaults metaphorische Aussage an, dass in der politischen Theorie der Kopf des Königs noch nicht gerollt sei, den abzuschlagen sein Ziel sei. Damit, dass Foucault den Kopf des Königs gar nicht abgeschlagen, sondern nur die Konzeption auf den Kopf gestellt hätte, meint Lemke, dass die produktive Macht bei Foucault genauso einseitig, also von oben, auf die Subjekte wirkt, wie die von Foucault kritisierte juristische Macht (107). Dabei könne Foucault zwar durchaus andere Phänomene als die juristische Konzeption analysieren, wie die Disziplinarmacht, doch die von ihm analysierte Wirkung der Macht sei eine repressive, negative und einschränkende. Diesen Fokus auf die repressive Wirkung von Macht teile Foucaults strategisches Modell noch mit der juristischen Konzeption. „Die ‚Hypothese Nietzsches‘ bleibt an die Repressionshypothese gekoppelt, die ihr letztlich halt gibt“ (109).²² Dass Foucault immer noch in einer Machtkonzeption, die nur die repressiven Wirkungen von Macht

22 | Die Repressionshypothese ist die These, dass die Sexualität von der Macht unterdrückt wird und von ihr befreit werden muss. Sie ist ein Hauptobjekt der Kritik in *Der Wille zum Wissen*, wobei es Foucault bei dieser Kritik auch darum geht, allgemeiner, das heißt über die Sexualität hinaus, repressive Machtkonzeptionen zu kritisieren und eine Konzeption zu entwickeln, die produktive Macht beschreiben kann. Wenn Lemke schreibt, Foucaults eigene Machtkonzeption sei noch an die Repressionshypothese gekoppelt, dann ist damit nicht die in *Der Wille zum Wissen* kritisierte These zur Sexualität gemeint, sondern die Elemente eines Repressionsdenkens in der Machtkonzeption insgesamt bis zu *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1976. Lemke schließt mit seiner Kritik an Foucault an dessen in *In Verteidigung der Gesellschaft* vorgebrachte Selbstkritik bezüglich seines vorherigen Konzipierens von Macht in den Begriffen Krieg und Repression an. Dort bezeichnet Foucault diese Art der Machtkonzeption selbst als von der Repressionshypothese angeleitet.

thematisiert, feststeckt, die er eigentlich überwinden wollte, führt Lemke auf Foucaults einseitigen Fokus auf die Disziplinarmacht zurück:

Aus dieser tendenziellen Identifizierung von Macht und Disziplin ergibt sich das seltsame Bild einer Genealogie der Macht, die beständig die Produktivität der Machtverhältnisse ins Feld führt, um sie mit einer Technologie zu illustrieren, die selbst eigentümlich beschränkt und negativ bleibt: die Disziplin. (111)

Das Konzept der Disziplinarmacht bleibt nach Lemke einseitig negativ, weil es nur die unterdrückende Wirkung von Macht auf Subjekte beschreibt und so ein „monokausales Erklärungsmodell“ (110) bildet: „Subjekte werden in Machtprozessen ‚geformt‘ oder ‚produziert‘, ‚abgerichtet‘ und ‚dressiert‘“ (110). Eigenständig handelnde Subjekte gibt es in dieser Konzeption hingegen nicht. Zwar wende sich auch das strategisch-positive Modell gegen eine Konzeption eines „einseitigen Determinationsverhältnis[es]“ (114), in dem die Macht die Subjekte determiniert, und fasse Macht als eine Relation auf. Doch der nach Lemke durch diese Abgrenzung gegen eine Determinationskonzeption schon im strategisch-positiven Modell angelegte „Doppelcharakter von Subjektivierung als Unterwerfung und Selbstkonstitution“ (114) wird in *Überwachen und Strafen* und Äußerungen Foucaults über das Buch nicht konkretisiert. Foucault betont immer nur den Unterwerfungsaspekt, wie Lemke durch verschiedene Textstellen belegt: „Die Rede von der ‚Verfertigung‘ der Individuen durch die Disziplin und einem ‚Kerkergewebe der Gesellschaft‘ bzw. der ‚Gesellschaft als System des Zwangs‘ und der ‚Einschnürung der Individuen‘ stützt die Annahme eines Machtfunktionalismus, dessen Unhaltbarkeit das Buch [*Überwachen und Strafen*, K.S.] ja gerade aufzeigen wollte“ (114, Lemke zitiert Foucault 1994b, Foucault 2015, Foucault 2005a).²³

Dieser Machtfunktionalismus zeigt sich nach Lemke in Foucaults Konzept der „Seele“ in *Überwachen und Strafen*, durch das das Subjekt und der Bereich des Psychischen als Funktion der Macht dargestellt werden. Die Disziplin wirkt

23 | In der Fortsetzung dieses Zitates wird deutlich, wie stark sich Lemkes von Saars Interpretation unterscheidet: „Dahinter verbergen sich jedoch nicht nur rhetorisch-politische Interessen einer Problemzuspitzung, sondern vielmehr ernste kategoriale Schwierigkeiten und theoretische Ambivalenzen“ (114). Saar interpretiert diese Aussagen als rhetorische Zuspitzungen, die in dem von ihm rekonstruierten Modell der genealogischen Kritik sinnvoll sind. Dagegen liest Lemke Foucaults Aussagen durchgehend als Bausteine einer Sozialtheorie.

nicht direkt körperlich, und auch nicht indirekt über das Bewusstsein, sondern über die „Seele“ durch Einübung, Gewöhnung und Dressur.²⁴ Die Seele ist so der Schnittpunkt zwischen der Körperlichkeit der Macht und ihrer „psychische[n] Materialität“ (114). Das Problem ist hier nach Lemke, „dass Foucault die Eigenart psychischer Prozesse insofern reduziert, als er sie lediglich als ‚Relais‘ von Machtprozessen thematisiert, die auf den Körper zielen“ (115). Foucault reduziere das Psychische auf die Macht, oder anders gesagt, er beschreibt „Subjektivität tendenziell nur als Anhängsel und Komplement der (Disziplinar-)Macht“ (115), ohne dass der Subjektivität dabei eine „Realität sui generis“ (115) zukommen würde.

Innerhalb eines solchen Machtfunktionalismus kann nach Lemke keine Freiheit des Subjekts konzipiert werden. Dass Foucaults Machtkonzept es nicht erlaubt, Freiheit zu denken, sei wiederum kein Zufall, sondern erklärbar durch Foucaults Kritik an der liberalen politischen Philosophie und ihrer juristischen Konzeption der Macht.²⁵ Nach Lemke arbeitet Foucault daran, diese Konzeption der Macht umzukehren. Eine grundsätzliche Freiheit des Subjekts anzunehmen, die dann nachträglich durch Macht eingeschränkt wird, ist der Kern der juristischen Machtkonzeption. Foucaults Vorhaben, diese Konzeption zu kritisieren, führe ihn dazu sie umzudrehen und grundsätzliche Unfreiheit durch

-
- 24 | Am Thema der „Seele“ wird besonders deutlich, wie Lemke Foucault als einen Sozialtheoretiker liest. Foucaults Rede von der Seele versteht er als einen sozialtheoretischen Begriff, wie Psyche und Subjekt. Eine ganz andere Beschreibung von Foucaults Verwendung des Begriffs „Seele“ bietet Saar, siehe *Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination* (Unterabschnitt 4.2.3). Während Saar den dramatisch-entfremdenden Effekt von Foucaults Rhetorik als Instrument einer Machtkritik beschreibt, versteht David Halperin Foucaults Rede von der Seele als Gefängnis des Körpers noch weniger sozialphilosophisch: Ein Witz unter Intellektuellen, sei es doch genau die Umkehrung der antiken Auffassung, dass der Körper das Gefängnis der Seele sei (persönliches Gespräch).
- 25 | Vgl. zu Foucaults Kritik am politischen Liberalismus am Beispiels Michael Walzers Constable 1991: „Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State“. Nach Constable ist Walzer ein Souveränitätstheoretiker in einem neuen, demokratietheoretischen Gewand, genau wie andere Ansätze einer richtenden und herrschaftslegitimierenden politischen Theorie. Eine solche grundsätzliche Kritik der politischen Theorie, die nicht nur ihre Machttheorie, sondern auch ihren richtenden Kritikmodus betrifft, macht sich auch Lemke zu eigen, siehe *Subjektivierung in der ‚Geschichte der Sexualität‘* (Unterabschnitt 3.4.2).

Unterwerfung, anstatt grundsätzlicher Freiheit, anzunehmen. Foucaults Kritik „gründet sich [...] auf einer einfachen Umkehrung der ursprünglichen Position. Statt von einer konstitutiven Subjektivität auszugehen, werden die ‚Körper ... von der Machtwirkungen als *Subjekte* konstituiert‘. Die Ablehnung der Idee einer autonomen Subjektivität führte dazu, dass Foucault Subjekte vor allem als gestaltbare Individuen begriff und Freiheit tendenziell als ‚Illusion‘ betrachtete“ (111, Lemke zitiert Foucault 1999c, Herv. dort). Anstatt Subjekte als konstitutiv frei anzunehmen, stellt Foucault also den Prozess ihrer Konstitution als Subjekte durch die produktive und unterwerfende Macht dar, den er Subjektivierung nennt. Weil Subjektivität in dieser Phase der Foucault’schen Analyse nur ein passives Element sei, kommt Lemke zu dem Schluss, dass „das Projekt der Genealogie auf halbem Wege stecken [bleibt]. Sie zeigt eine Subjektivität, die produziert wird, um unterdrückt zu werden, die ‚Formierung eines Gehorsamssubjekts“ (116). Foucault falle in den Machtfunktionalismus zurück, weil er Subjektivierung nicht als Unterwerfung *und* Selbstkonstitution beschreibe.²⁶

Analog zu seiner Kritik an Foucaults Machtkonzeption beruht auch Lemkes Kritik an Foucaults Subjektkonzeption auf der Figur der Umkehrung: Foucault kritisiere die juristische Machtkonzeption, die auf einem repressiven Machtbegriff und der Annahme von grundsätzlicher Freiheit beruht, führe dabei aber nur eine „einfache Umkehr“ durch und könne deshalb Macht nicht als produktiv konzipieren – er bleibe auf halben Wege stecken. In Bezug auf die Macht kehre er das Recht zum Krieg um, wodurch der Machtbegriff gleichsam ein repressiver bleibe, weil Foucault nur die repressive Produktivität der Disziplinarmacht untersuche. Komplementär dazu kehre er in Bezug auf das Subjekt die

26 | Vgl. auch Dews (1987: *Logics of disintegration*, S. 155–170), der das Problem der Machtdetermination in Foucaults Arbeiten von *Wahnsinn und Gesellschaft* (Foucault 1973) bis zu *Der Wille zum Wissen* einordnet (Foucault 1983b). Foucault kritisiere dort die Verbindung von „consciousness, self-reflection and freedom“, die für die Tradition vom deutschen Idealismus bis zur aktuellen Kritischen Theorie bestimmend sei (Dews 1987, S. 160). Dews positioniert Foucault so in einer Debatte um die Aufklärung und deren „Desintegration“, in der Habermas die grundsätzlich optimistischere Position bezüglich einer möglichen „reconciliation“, der Versöhnung von Macht und Vernunft, einnehme. Foucaults Beschreibung von unterworfenen Subjekten drücke seine Skepsis gegenüber einem solchen Projekt aus. Siehe dagegen die Einschätzung von Amy Allen, die in einer Relektüre von *Wahnsinn und Gesellschaft* die These vertritt, dass Foucault nur eine spezifisch hegelianische Version von teleologischer Fortschrittsgeschichte attackiere, nicht aber generell vernunftkritisch sei, Allen 2016: *The End of Progress*.

von der juristischen Konzeption vorausgesetzte grundsätzliche Freiheit in eine grundsätzliche Unfreiheit um. Foucault kann nach Lemke durch diese doppelte Umstellung erfolgreich die juristische Konzeption von Macht kritisieren und zeigen, dass Subjekte durch Machtpraktiken erst geformt und produziert werden. Doch indem er nur von der Freiheit der juristischen Konzeption auf Unfreiheit umstelle, bleibe seine Analyse „wider Willen im Horizont der konstitutiven Subjektivität“ (116).

Mit seiner Ablehnung bleibt er negativ auf eine Problematik bezogen, die er doch insgesamt verwerfen wollte. Indem er statt der Autonomie des Subjekts dessen Heteronomie akzentuiert, betont er nur den anderen Pol einer Problematik, die durch den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie, Subjektivität und Macht bezeichnet ist: Er wechselt nur die Seite, aber nicht das Feld. Die Folge dieser ‚Gegenidentifikation‘ ist, dass er ebenso wenig die Vertreter einer konstitutiven Subjektivität die konkreten Prozesse der Subjektivierung untersuchen kann. Setzen diese sie als Ausgangspunkt einfach voraus, so sind sie bei Foucault immer schon zu Ende, da sie durch Machtprozesse (über-)determiniert sind. (116f., Lemke zitiert Pêcheux 1984, S. 63).

Die Unfähigkeit, „die konkreten Prozesse der Subjektivierung [zu] untersuchen“ (117), weil sie innerhalb dieses Machtmodells als durch Macht determiniert konzipiert werden, führt nach Lemke dazu, dass die Möglichkeiten von Widerstand unklar bleiben müssen.

3.2.4 Freiheit und Widerstand

Widerstand ist nach Lemke ein zentrales Konzept in Foucaults Werk: Foucault schreibt über ihn, sieht seine Texte als Werkzeuge, um ihn zu unterstützen und appelliert an seine Leser_innen, sich widerständig zu verhalten. Freiheit ist innerhalb von Foucaults Darstellung von Machtwirkungen als Freiheitsproblem über den Widerstand gegen Macht und eine dadurch ermöglichte Transformation bestimmt.²⁷ Doch Foucaults Widerstandsbegriff werfe in der genealogi-

27 | Vgl. zur systematischen Verbindung der Begriffe Widerstand und Freiheit bei Foucault Davidson 2011: „In praise of counter-conduct“. Davidsons vor allem auf *Subjekt und Macht* (Foucault 2005v) zurückgreifende Argumentation führt aber zu strukturell

schen Phase folgendes Problem auf:²⁸ Wenn Subjektivität nur als ein „Anhängsel“ (115) von Macht konzipiert ist und mithin nicht frei, dann ist unklar, wie es überhaupt Widerstand gegen die Macht geben kann. „Die Konzeption einer ‚unterworfenen Subjektivität‘ besaß auch unmittelbare Konsequenzen für die Analyse von Widerstandspotentialen. Zwar hatte Foucault immer wieder auf die Bedeutung von Widerstandspraktiken hingewiesen, andererseits blieb jedoch ihre Analyse in *Überwachen und Strafen* unterentwickelt. Diese ‚Lücke‘ war allerdings kein Zufall; vielmehr blieb angesichts der Bedeutung und dem Umfang, den er Prozessen der Disziplinierung beimaß, selbst die prinzipielle Möglichkeit von Widerstand unklar“ (111f.). Die prinzipielle Möglichkeit von Widerstand bleibt unklar, weil der Widerstand von Subjekten ausgehen müsste – wenn die Subjekte aber von der Macht unterworfen sind, können sie ihr nichts entgegensetzen.²⁹

gleichen Problemen wie die in *Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6) ausführlich besprochenen. Zur systematischen Verbindung der Begriffe Freiheit und Widerstand nicht nur bei Foucault, sondern in der gesamten von Nietzsche ausgehenden „poststrukturalistischen“ Tradition, die Einleitung in Hoy 2004: *Critical resistance*, S. 1–18, hier S. 2.

- 28** | Ähnlich auch Fink-Eitel 1997: *Foucault zur Einführung*, S. 93f. vgl. stellvertretend für viele Problematisierungen von Widerstand bei und nach Foucault die Beiträge in Hechler und Philipps (Hrsg.) 2008: *Widerstand denken*, insb. Klass 2008: „Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis“. Auch Hoy (2004: *Critical resistance*, S. 57–100) und Simons (2013: „Power, Resistance, and Freedom“) betonen Foucaults Normativität des Widerstand und sehen, ähnlich wie Patton und Lemke, eine Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination im Spätwerk; Simons führt das häufig (unter anderem von Butler 2005) gegen die These der Machtdetermination vorgebrachte Argument an, dass es keine einheitliche Macht, sondern viele verschiedene Mächte und Subjektivierungen gebe, siehe dazu die Kritik in *Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6), S. 153.
- 29** | Es ist nach Lemke ein Widerspruch in Foucaults Arbeiten, dass er seine Machtkonzeption als ein Mittel zum Widerstand begreift, und in dieser Machtkonzeption gleichzeitig die Unmöglichkeit von Widerstand aufzeigt: „Die detaillierte Beschreibung einer äußerst wirksamen (Disziplinar-)Macht, die gehorsame und gelehrige Individuen produziert, soll die Mechanismen und Techniken dieser Macht offen zu legen, um als Einsatz im Kampf der Subjekte gegen diese zu dienen. Gleichzeitig scheint jedoch die Genealogie, indem sie den Umfang und die Effektivität der Machttechnologien herausarbeitet, die prinzipielle Unmöglichkeit jeder Widerstandspraxis aufzuzeigen“ (118). Foucault konzi-

Lemke arbeitet durch seine Rekonstruktion der Konzeption von Widerstand bei Foucault eine grundsätzliche Ambiguität in dessen Machtmodell der genealogischen Phase heraus. Foucault behauptet im Methodenkapitel von *Der Wille zum Wissen*, „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand“ (Foucault 1983b, S. 116). Widerstand so zu generalisieren und auf eine Ebene mit Macht zu setzen, ist eine Konsequenz aus seinem relationalen und immanenten Machtmodell (118f.).³⁰ Im Gegensatz zum juristischen Machtmodell definiert Foucault Macht als eine Beziehung, als ein Kräfteverhältnis (ebd., S. 118) und nicht als eine Substanz, die (von einigen) besessen werden kann oder in Institutionen lokalisiert ist. Wenn Macht ein Kräfteverhältnis ist, in dem es Kraft und Gegenkraft, also Macht und Widerstand gibt, ergibt sich daraus, dass Macht gar

piere Menschen einerseits als unterworfen und unfrei, mithin nicht fähig, widerständig zu handeln, und habe andererseits ein (wissenschaftliches und politisches) Interesse an Widerstand. Wie die Foucault-Kritiker_innen der ersten Phase der Debatte, sieht auch Lemke einen Widerspruch in dieser gleichzeitigen Betonung der Unfreiheit und dem politisch-appellativen Charakter von Foucaults Büchern, die zum Widerstand aufrufen, dessen Möglichkeit sie selbst negieren (112 und 117f.). Lemke stellt fest, dass die Gleichzeitigkeit von dargestellter Ausweglosigkeit und politischem Appell eine Gemeinsamkeit von Foucaults *Überwachen und Strafen* und Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* ist. Auch Axel Honneth arbeitet Ähnlichkeiten zwischen Foucault und Adorno heraus, insbesondere deren seiner Ansicht nach von Foucault und Adorno geteilte Diagnose, dass die moderne Gesellschaft durch „instrumentelle Rationalisierung“ über „totale Institutionen“ zu Leiden führe (Honneth und Roberts 1986: „Foucault and Adorno: Two forms of the critique of modernity“, S. 54, 55). Im Unterschied zu Adorno gebe es aber bei Foucault wegen seiner radikalen Kritik an menschlicher Subjektivität gar keine Instanz, um dieses Leid zu artikulieren, weshalb Foucault wiederum Macht gar nicht kritisieren könne, und zu einem Luhmann'schen Positivismus gezwungen wird, vgl. ebd., S. 57f. und Honneth 2000: *Kritik der Macht*. Vgl. dagegen Schneider (2000: „Foucault und die Aufklärung“, S. 28), der Foucault von Adorno und Horkheimer abgrenzt, indem er betont, dass Foucaults Aufklärungskritik nicht total sei, insofern sie das „Wechselspiel von Vernunft und Unvernunft“ hervorhebe. Insbesondere könne deshalb Foucaults Kritikmodus „nicht mit der tendenziell selbst totalitären Kritikermacht bei Adorno und Horkheimer identifiziert werden“.

30 | Vgl. dazu auch die Rekonstruktion von Saars Interpretation dieses relationalen Modells in Die beiden Strategien in *Archäologie und Genealogie* (Unterabschnitt 4.2.2). Saar löst die hier beschriebene Ambiguität im Rahmen seines Interpretationsvorschlags anders, nämlich indem er den formalen Charakter des relationalen Modells betont.

nicht ohne Widerstand vorkommen kann. Macht so formal als ein Kräfteverhältnis zu bestimmen, bedeutet auch, dass es keine machtfreien Orte oder Zeiten gibt. Foucault betont die „Allgegenwart der Macht“, und weist darauf hin, dass „die Machtbeziehungen [...] anderen Typen von Verhältnissen [...] immanent [sind]“ (Foucault 1983b, S. 114f.). Dies ist die These der Immanenz der Macht; als analytische Heuristik bezeichnet Foucault sie auch als „Regel der Immanenz“ (ebd., S. 119). Dieser relational-immanenten Konzeption folgend lehnt Foucault „die Annahme ab, dass die politischen und sozialen Kämpfe [Widerstand, K.S.] den Machtbeziehungen äußerlich sind“ (118) und nimmt die „Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand“ (119) an.

Doch nach Lemke bleibt Foucaults „Annahme einer Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand [...] völlig unklar“, weil Foucault Subjekte nur als unterworfen konzipiert und ihnen die Freiheit zum Widerstand abspricht (119). Die Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand und das auf ihr beruhende relational-immanente Machtmodell kann nach Lemke nur kohärent konzipiert werden, wenn Subjekte Träger_innen des Widerstandes sein können. Dafür müsste ihnen aber mehr Handlungsfreiheit zugesprochen werden, als dies bei Foucaults Analysen der Fall sei. Doch in diesen „erscheint [der Widerstand] als vollkommen determiniert und als Ferment einer Macht, die prinzipiell unangreifbar ist, weil sie sich gerade als produktive Aufnahme und Re-Integration von Kämpfen definiert“ (120).

Ein Symptom dieses Problems mit dem relational-immanenten Machtmodell ist nach Lemke, dass Foucault stellenweise hinter dieses Modell zurückfällt. Weil das relational-immanente Machtmodell nicht unter der Annahme der unterworfenen Subjektivität funktioniert, „bricht Foucault immer wieder mit dieser mikrophysikalisch-neutralen Fassung seines Machtbegriffs und geht von ‚Zwischenräumen der Macht‘ aus, die sich den Herrschaftsunterworfenen eröffnen“ (119, Lemke zitiert Foucault 2005b). Lemke nennt den relational-immanenten Machtbegriff hier ‚neutral‘, weil er nicht auf einer substantialistischen Trennung zwischen *der* schlechten Macht und *dem* guten Widerstand dagegen beruht, sondern Machtbeziehungen als mit Widerständen zusammengehörige Kräfteverhältnisse konzipiert, weshalb die Unterscheidung eine formale und nicht schon eine normative ist, und entsprechend normativ neutral ist. Aus diesem relationalen Modell bricht Foucault aber aus und greift auf eine

substantialisierte und normative Unterscheidung von Macht und Widerstand zurück, bei der beide äußerlich gegenübergestellt sind:³¹

Mit der abstrakten Gegenüberstellung von Macht und Widerstand weicht Foucault jedoch von seiner Prämisse ab, Macht ‚strikt relational‘ zu begreifen. [...] Verfolgt Foucault also auf der einen Seite ein relationales Modell der Macht, wobei es kein ‚absolutes Außen‘ geben kann, so versucht er auf der anderen Seite, etwas zu finden, was außerhalb der Machtbeziehungen steht. (119, Lemke zitiert Foucault 1983b, S. 117, 116)

Dieses außerhalb der Macht Stehende nennt Foucault Plebs oder das Plebejische. Wie problematisch Foucaults Widerstandsdenken in der genealogischen Werkphase ist, zeigt sich nach Lemke darin, wie vage Foucault über die Plebs und das Plebejische schreibt, die den Machtbeziehungen entkommen können bzw. außerhalb von ihnen stehen sollen. Foucault meinte damit zunächst eine soziale Gruppe, dann eher „eine zentrifugale Bewegung, eine gegenläufige, befreite Energie“ (Foucault 2005m, S. 542)³² wobei seine sehr offenen Formulierungen Lemke Grund zu der Vermutung geben, dass Foucault sehr wohl bewusst war, dass dieses Konzept theoretisch defizitär ist (119).³³ Die andere Seite dieses substantialisierten Sprechens ist *die* Macht selbst, von der Foucault nach Lemke oft spricht, als wäre sie eine einheitliche Substanz, die „einen universellen Herrschaftszusammenhang“ (116) bildet.

31 | Ähnlich kritisiert Norbert Richter die zwei unterschiedlichen und nicht miteinander zu vereinbarenden „Begriffsstrategien“, die in *Der Wille zum Wissen* vorkommen: Macht als Relation und Macht (im Singular, in Großschreibung) als eine „Gesamtkonstellation, [...] ein quasi-strukturelles, aber in sich unhierarchisches Wirkungsgefüge“ (Richter 2005: *Grenzen der Ordnung*, S. 112–114, hier S. 112f.). Auch Richter sieht in der Gleichzeitigkeit beider Machtbegriffe ein Problem für das Denken von Widerstand: „Eine Macht, die nur ein Name ist, aber von überall her kommt, alle Beziehungen durchdringt und selbst die Subjekte des Handelns erzeugt, lässt sich nicht aus den Angeln heben“ (ebd., S. 114).

32 | Vgl. auch die frühere Übersetzung: „eine umgepolte Energie, ein Entwischen“ (Foucault 1978, S. 204).

33 | Vgl. dagegen Sonderegger 2014: „Die Arbeit der Kritik“, S. 219f. für eine positivere Einschätzung von Foucaults Rede vom Plebejischen. Zu dieser gelangt Sonderegger, indem sie das Plebejische mit Foucaults späterem Konzept der kynischen *parrhesia* analogisiert, die entgrenzte und alle adressierende Kritik sei.

Zusammengefasst: Foucault kritisiert die juristische Macht, allerdings nach Lemke in Form einer „einfachen Umkehrung“ (111). Diese bringt ihn dazu, statt wie die juristische Konzeption von Freiheit auszugehen, generelle Unfreiheit anzunehmen. Foucault hat zwar einen produktiven, aber dennoch einseitig repressiven Machtbegriff, durch den er nur die unterwerfende Disziplinarmacht hervorhebt, und deshalb Subjektivität nur als ein Anhängsel dieser Macht betrachtet. Deshalb muss „bei der von Foucault gewählten Konzeptionalisierung Widerstand immer schon in Machtbeziehungen eingefasst [sein, K.S.], die er nicht transzendieren kann“ (118). Der Widerstand bleibt so negativ auf die Macht bezogen, nur von ihr abgeleitet, ohne dass er eigenständig sein könnte. Ein Symptom dieses Problems des relationalen Machtmodells ist, dass Foucault stellenweise in ein substantialisiertes Sprechen vom Widerstand der Plebs gegen *die* Macht ausweicht, das aber den Grundannahmen seiner relationalen Konzeption zuwiderläuft. Ohne eine Konzipierung von Subjektivität, die für Freiheit und Widerstand mehr Platz lässt, lässt sich Foucaults Projekt eines relational-immanenten Machtkonzepts nach Lemke nicht zu Ende führen:

Das zentrale Problem ist also, dass Foucault seinen eigenen Ansatz der Immanenz und Relationalität von Machtbeziehungen nicht konsequent zu Ende führt. Aus der richtigen Annahme, dass Kämpfe den Machtverhältnissen nicht äußerlich sind, zieht er die falsche Konsequenz, die Kämpfe an die Macht zu assimilieren. Dabei bestünde die theoretische Herausforderung gerade darin, die Spannung zwischen Macht und Widerstand aufrechtzuerhalten, um zu fragen, wie Widerstandspotentiale innerhalb von Machtbeziehungen generiert werden können. (120)

Lemkes These ist, dass Foucault diese Probleme in seiner Arbeit ab 1976 erkennt und durch die Einführung des Regierungsbegriffs und die Erweiterung der Subjektivierung um die Dimension der freien Selbstkonstitution schrittweise behebt.

3.3 Gouvernementalität – Die Entwicklung des Freiheitsproblems der Subjektivierung

3.3.1 Einleitung: Regierung als Lösung der früheren Defizite

Der zweite Teil von Lemkes Monographie ist der Gouvernementalität gewidmet. Lemke rekonstruiert hier, wie Foucault seinen Machtbegriff vom Kriegsmodell auf das Konzept des Regierens umstellt. Er vertritt die These, dass Foucault damit das im letzten Abschnitt beschriebene subjekttheoretische Defizit (in der hier vorgeschlagenen Ausdrucksweise: Freiheitsproblem der Machtdetermination) löst, dessen Ursache in der negativen und repressiven Kriegskonzeption von Macht liegt, die einseitig auf die Disziplinarmacht ausgerichtet ist. Lemke zeigt, wie Foucault seine Einschätzung der Disziplinarmacht im Zuge seiner Analysen des Liberalismus ändert: Foucault sieht sie nicht mehr als einzigen Machttyp, sondern eingeordnet in vom Liberalismus entwickelte Sicherheitstechnologien, die nicht unterdrücken, sondern Regierung an Freiheit koppeln. Im Neoliberalismus ändert sich diese Regierung der Freiheit³⁴ dann. Neoliberale Regierungstechnologien funktionieren durch eine Subjektivierung, die eine bestimmte Art von Freiheit zu unternehmerischem Handeln in Subjekten erst instanziiert. Die Rekonstruktion von Lemkes These zur Gouvernementalität erfolgt hier in zwei Schritten: Erstens wird der Regierungsbegriff und die liberalen Sicherheitstechnologien als Abkehr vom einseitigen Fokus auf die Disziplinarmacht rekonstruiert, um dann zweitens auf die Subjektivierung im Neoliberalismus und ihre Kritik durch die Gouvernementalitätsanalysen einzugehen. Ein Kommentarabschnitt entwickelt anschließend die These, dass zwar durch die Umstellung auf den Regierungsbegriff das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst wurde, aber in Anbetracht der neoliberalen Subjektivierung ein anderes Freiheitsproblem sichtbar wird: das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Bei der von Foucault und in den sogenannten Gouvernementalitätsanalysen gewählten Methode ist unklar, wie die neoliberale Freiheit zum unternehmerischen Handeln grundsätzlich getrennt werden kann von einer widerständigen Freiheit.

34 | Vgl. auch die so betitelt Monographie Fach 2003: *Die Regierung der Freiheit* für eine Analyse der verschiedenen human- und sozialwissenschaftlichen Diskurse, die den Kern der liberalen Gouvernementalität ausmachen.

3.3.2 Regierung statt Disziplin

Lemke diagnostiziert neben dem „subjekttheoretischen“ Defizit³⁵, durch das Freiheit und Widerstand nicht kohärent konzipiert werden können, auch ein „strukturtheoretische[s]“ Defizit (30): „die Abwesenheit der Problematik des Staates“ (120). Wie das subjekttheoretische Defizit, entstünde auch das strukturtheoretische Defizit aus Foucaults einseitiger Fokussierung auf die Disziplinarmacht. Den Fokus auf die Disziplinarmacht führt Lemke – wie im vorherigen Kapitel beschrieben – zurück auf Foucaults Kritik an dem juristischen Macht-konzept, die dieser in der Form einer Umkehrung vornehme. Die juristische Theorie ist auf den Staat fixiert und denkt Macht von ihm ausgehend. Foucault kehrt diese Analyse um, und analysiert die „von unten“ (Foucault 1983b, S. 115) kommende Disziplinarmacht. Dabei bleibe Foucault aber noch im to-pischen Bild des oben und unten, und tausche nur die vorher als grundlegend angenommene juristische Macht gegen die Disziplinarmacht aus, anstatt Macht als ein Netzwerk zu denken und die beiden Machtarten in eine Beziehung zu setzen (123). Bei seiner berechtigten Kritik an der juristischen Theorie als zu staatsfixiert ginge Foucault zu weit und behandle den Staat nur als eine „Kodifizierungsinstanz“ (121).³⁵ Dadurch verorte er ihn gar nicht im „mikrophysikalischen Netz von Machtbeziehungen“ (122) sondern behandle ihn nur in rechtlichen Kategorien, als juristische Macht. Foucault sähe aber die Disziplin als den grundlegenden Machttyp, und weise der juristischen Macht gar keine eigenständige Bedeutung zu, weshalb „die mikrophysikalische Analyse den

35 | Eine ganz ähnliche Kritik an Foucaults frühen Macht-konzept entwickelt Hunt (1992: „Foucault’s Expulsion of Law: Toward a Retrieval“), der Foucault vorwirft, das Recht reduktionistisch zu behandeln und es mit Souveränität und Repression gleichzusetzen und der produktiven Disziplinarmacht entgegen zu stellen. Damit schließe Foucault das Recht und den Aspekt der Legalität aus seinen Studien quasi aus; vgl. ausführlicher Hunt und Wickham 1994: *Foucault and law*, vgl. weiterhin Kennedy 1991: „The Stakes of Law or Hale and Foucault“. Diese „expulsion thesis“ des Rechts wird heute allerdings kritisiert, wobei sich die Kritik auf das Gesamtwerk Foucaults und nicht nur auf die Analyse der Disziplinarmacht stützt, vgl. Golder und Fitzpatrick 2010b: „The Laws of Michel Foucault“ und Golder und Fitzpatrick 2009: *Foucault’s law*. Golder und Fitzpatrick behaupten gegen die „expulsion thesis“ den „responsiveness approach“, der davon ausgeht, dass das Recht mit Foucault als kontingent, komplex, offen und responsiv aufgefasst werden sollte, wodurch es als „constituent source of our being-together in and as society“ (ebd., S. 3) beschrieben werden könne.

Beitrag des Staates in der Organisation der Machtverhältnisse gar nicht mehr thematisieren kann, da sie ihn in ihrer Spezifität völlig reduziert“ (121). Zwar sei es wichtig, die juristische Konzeption zu kritisieren und dem König den Kopf abzuschlagen, doch danach sei es ebenso wichtig, „zu sehen, wie es kommt, dass dieser kopflose Körper sich so verhält, als ob er einen Kopf hätte“ (124). Dafür bräuchte Foucault eine Erklärung für die Beziehung zwischen der mikro-physikalischen Disziplinarmacht und der makroskopischen, staatlichen Ebene. Der dafür von Foucault eingesetzte Begriff der Strategie, der „die ‚Lücke‘ zwischen Mikro- und Makrobene schließen soll“ (124) erklärt „allerdings nichts – er bleibt vielmehr selbst erklärungsbedürftig“ (124). Dieses Problem liegt nach Lemke an der Machtanalyse unter der Hypothese Nietzsches, die die Verstetigung von Machtverhältnissen nicht analysieren kann, weil sie kein Konzept der dafür notwendigen Kategorie des Konsens hat, insofern sie überall Kampf und Krieg sieht (125).³⁶

Lemke diagnostiziert die beiden Defizite, das subjekt- und das strukturtheoretische, in Foucaults Arbeiten bis 1976. Seine These ist dabei, dass Foucaults „doppelte Themenverlagerung“ nach *Überwachen und Strafen* – die Arbeit an einer Genealogie des Staates und an einer bis in die griechische Antike zurückgehenden Geschichte der Sexualität – „eine Reaktion auf [diese] Probleme und Einwände [ist], die seine früheren Arbeiten provoziert haben“ (126). Im Zentrum dieser Entwicklung steht der Begriff der Regierung, der nach Lemke beide Defizite löst, indem er ihre Themen, Subjekt und Staat, aufeinander

36 | Lemkes Erläuterung der Notwendigkeit eines Konzepts von Konsens erstaunt an dieser Stelle, da Foucaults Analyse der Regierung, die nach Lemke dieses Problem ja zu lösen vermag, ohne eine Konzeption von Konsens auskommt. Lemke kommt auf die hier festgestellte Notwendigkeit eines Konzept von Konsens (und Konfliktregulation) im Verlauf seiner Argumentation nur zurück, um die festzustellen, dass Foucaults Arbeiten zur Ethik nicht als ein neues politisches Denken verstanden werden können, siehe auch S. 132. Durch die in *Regierungsstranzendenz oder Regierungsimmanenz* (Unterabschnitt 3.4.7) vorgeschlagene Beschreibung von Lemkes Lesart als regierungsstranzendierend wird erläutert, wieso Lemkes Konzeption keine normative Differenzierung von Regierung, mit der Konsens konzeptionalisiert werden könnte, zulässt. Allen hingegen macht die These, dass ein Konzept von Autonomie und Konsens notwendig ist, um die sozialtheoretischen Probleme Foucaults zu lösen, zu ihrem Ausgangspunkt und zieht daraus die Konsequenz, über Foucault hinauszugehen und eine Synthese zwischen ihm und Habermas zu erarbeiten, vgl. Allen 2008: *The Politics of Our Selves*, siehe *Foucault ist nicht genug*. Amy Allen und die *Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

bezieht (151). Lemke behauptet, dass die beiden zunächst getrennt scheinenden Projekte der Genealogie des Staates und der *Geschichte der Sexualität* in einem Ergänzungsverhältnis stehen. Sie bilden die zwei notwendigen und aufeinander verweisenden Seiten der Lösung der vorherigen Defizite und seien durch den Regierungsbegriff verbunden (126, 257). Um diese These zu belegen, untersucht Lemke im zweiten Teil der Monographie die Genealogie des Staates und die Entwicklung des Regierungsbegriffs und rekonstruiert sie als eine Lösung des strukturtheoretischen Defizits und als Grundlage der Lösung des subjekttheoretischen Defizits. Im dritten Teil vertieft Lemke dann seine Diskussion der Lösung des subjekttheoretischen Defizits, indem er die Bände zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* und andere Texte des Spätwerks in Hinblick auf Foucaults Freiheits- und Widerstandsbegriff rekonstruiert.

Der Vorteil des Regierungsbegriffs ist nach Lemke, dass er es erlaubt „Subjektivierung und Staatsformierung nicht als zwei voneinander unabhängige Prozesse [zu] betrachte[n], sondern sie unter einer einheitlichen analytischen Perspektive [zu] untersuch[en]“ (151). Er erlaubt es, „politisch-rechtliche Institutionalisierungsformen in ihrer Beziehung zu historischen Subjektivierungsmodi zu analysieren, ohne die einen auf die anderen zu reduzieren“ (152). Die beiden zunächst getrennten Probleme der Subjektivität und des Staates werden nach Lemke also gelöst, indem sie durch einen Begriff aufeinander bezogen werden. Foucaults Geschichte des modernen Staates, aus der er den Regierungsbegriff entwickelt, zeigt, dass Regierung über die Freiheit der Subjekte funktioniert, weshalb die „Freiheit‘ der Subjekte und die ‚Macht‘ des Staates [...] einander nicht äußerlich [sind], sondern konstitutiv aufeinander bezogen“ (152). Das strukturtheoretische Defizit wird gelöst, weil der Regierungsbegriff klarer macht, wie auf der staatlichen Ebene Macht ausgeübt wird, ohne dafür in ein juridisches Modell zurückzufallen: nämlich über die Subjektivierung der Individuen. Die Grundlage für die Lösung des subjekttheoretischen Defizits besteht darin, dass die Subjektivierung, durch die staatliche Macht ausgeübt wird, nicht nur als Unterwerfung unter die Disziplinarmacht konzipiert ist, sondern auch als Freiheit produzierend. Foucaults Fokussierung auf Disziplinarmacht ist nach Lemkes Rekonstruktion der Grund für beide Probleme, und die Abkehr von dieser Fokussierung durch den Regierungsbegriff ihre Lösung.³⁷

37 | Im Gegensatz zur heute weit verbreiteten und unter anderem von Fraser (2004: „Von der Disziplinierung zur Flexibilisierung?“) formulierten These, der Disziplinbegriff sei überholt, betont Stehr (2007: „Normierungs- und Normalisierungsschübe - Zur Aktualität des Foucaultschen Disziplinbegriffes“) seine Aktualität und Nützlichkeit.

Um Lemkes These besser zu verstehen, ist es hilfreich, nachzuvollziehen, auf welche Textstellen sich Lemke bezieht und wie Foucault dort Regierung charakterisiert. Foucault entwickelt den Begriff der Regierung und der Gouvernamentalität in den beiden Vorlesungsreihen zur *Geschichte der Gouvernamentalität* von 1978 und 1979.³⁸ Der Begriff „Regierung“ bezeichnet dort einen Machttypus, der auf die Bevölkerung ausgerichtet ist, während der Begriff „Gouvernamentalität“ weiter gefasst ist.

Mit diesem Wort ‚Gouvernamentalität‘ möchte ich drei Dinge sagen: Ich verstehe unter ‚Gouvernamentalität‘ die aus Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter ‚Gouvernamentalität‘ die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Voranstellung dieses Machttypus geführt hat, den man über allen anderen hinaus die ‚Regierung‘ nennen kann: Souveränität, Disziplin, und die einerseits die Entwicklung einer ganzen Serie spezifischer Regierungsapparate [und andererseits] die Entwicklung einer ganzen Serie von Wissensarten nach sich gezogen hat. Schließlich denke ich, daß man unter ‚Gouvernamentalität‘ den Vorgang oder vielmehr das Ergebnis des Vorgangs verstehen sollte, durch den der mittelalterliche Staat der Gerichtsbarkeit, der im 15. Jh. und im 16. Jh. zum Verwaltungsstaat wurde, sich nach und nach ‚gouvernementalisiert‘ hat. [...] Das, was es für unsere Modernität, das heißt für unsere Aktualität an Wichtigem gibt, ist also nicht die Verstaatlichung der Gesellschaft, sondern das, was ich eher die ‚Gouvernementalisierung‘ des Staat nennen würde. (Foucault 2004b, S. 162f.)

Gouvernamentalität bezeichnet dieser Definition nach erstens Regierung als Machttyp selbst, mitsamt seinen Wissensformen und Instrumenten. Zweitens bezeichnet Gouvernamentalität die historische Tendenz und Entwicklung in

38 | Foucault 2004a: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* und Foucault 2006a: *Die Geburt der Biopolitik*.

westlichen Gesellschaften, durch die dieser Machttyp immer wichtiger wird. Drittens bezeichnet Gouvernamentalität das Ergebnis dieser Entwicklung, den heutigen Zustand der westlichen Gesellschaften, in denen Macht vorrangig als Regierung ausgeübt wird. Der Begriff „Gouvernamentalität“ ist weiter als „Regierung“, und „Regierung“ weiter als „Bio-Macht“. Zwar haben Bio-Macht und Regierung beide die Bevölkerung zum Objekt, doch die Bio-Macht ist eine historisch spätere und spezifische Form der Regulierung der Bevölkerung unter Rückgriff auf moderne Wissensarten, wie Biologie und Statistik.³⁹ Der entscheidende Unterschied zwischen Foucaults Regierungsanalysen und seinen mikro-physikalischen Machtanalysen ist nach Lemke der Untersuchungsgegenstand. Während in der mikro-physikalischen Analyse Praktiken und Machttechnologien im Mittelpunkt standen, analysiert Foucault die Regierung als eine politische Rationalität, als ein Programm, das auf bestimmte Probleme reagiert, die die politische Steuerung der Gemeinschaft betreffen (146). Vor allem sind es „Ökonomen, Moralphilosophen, Polizeitheoretiker, Philanthropen“ (147), die solche Programme erarbeiten, die darauf ausgerichtet sind, politische Lösungsstrategien für identifizierte Probleme anzubieten, die in politische Technologien umgesetzt zu werden können. Darunter sind Apparate, Verfahren, Institutionen, Rechtsformen etc. zu verstehen, die es erlauben sollen, die Subjekte einer politischen Rationalität entsprechend zu regieren“ (147).

Die zweite Definition von Gouvernamentalität als einer historischen Tendenz zeigt, dass der Regierungsbegriff nicht statisch ist, sondern sich historisch wandelt. Der Gegenstand von Foucaults Vorlesungsreihe über die Gouvernamentalität ist diese historische Wandlung, an deren Ende die Regierung als bzw. durch Bio-Macht steht. Lemke betont insbesondere eine These Foucaults zur Geschichte der modernen Staatlichkeit:⁴⁰ Sie ist „das Ergebnis einer

39 | Das Konzept der Bio-Macht bzw. Bio-Politik hat sich als enorm für Anschlussforschungen erwiesen; siehe für Schlaglichter auf den aktuellen Stand der Diskussionen Prozorov und Rentea (Hrsg.) 2017: *The Routledge handbook of biopolitics*.

40 | Vgl. Ronge (2015: *Das Adam-Smith-Projekt*, S. 46), der Lemkes Engführung der Gouvernamentalität mit der Lösung des „strukturtheoretischen [...] Defizits“ (30) kritisiert. Die Vorlesungen seien keine Genealogie des modernen Staates, wie Lemke behauptet, sondern des Liberalismus. Ronges Studie leistet eine genaue und kritische Rekonstruktion des Begriffs der Gouvernamentalität und Foucaults Projekts der Analyse des Liberalismus (Ronge 2015, S. 33–118) und schlägt, informiert durch Foucaults Rahmen, einen neuen Umgang mit dem ‚Adam-Smith-Problem‘ vor. Dabei behebt er eine „Leerstelle“ sowohl bei Foucault als auch bei den nach ihm entstandenen Gouvernamentalitätsana-

komplexen Verbindung von ‚politischer‘ und ‚pastoraler‘ Macht. Während sich Erstere von der antiken Polis herleitet und um Recht, Universalität, Öffentlichkeit, etc. organisiert ist, ist letztere eine christlich-religiöse Konzeption, in deren Mittelpunkt die umfassende Führung der Einzelexistenzen steht“ (152). In der christlichen Pastoralmacht wurden die Führungstechniken von Individuen entwickelt, auf denen der moderne Kapitalismus und der moderne Staat aufbauen. Dabei spielt insbesondere die Entwicklung der Polizei und der Polizeiwissenschaft im 17. und 18. Jh. eine wichtige Rolle. Die Polizei ist eine Regierungsrationalität und -technologie, die gute Ordnung herstellen soll, um den Stand des Staates gegenüber anderen Staaten und die Wohlfahrt der Individuen im Staat zu verbessern. Sie ‚entdeckt‘ die Bevölkerung als das wissenschaftliche Objekt und Element der staatlichen Politik – hier verortet Foucault die Anfänge der Bio-Macht (164ff.).⁴¹

Lemke rekonstruiert Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität* mit einem Fokus auf folgende Aspekte. Der Liberalismus entwickelt die Regierungsrationalität der Polizei weiter und gründet das Regierungshandeln auf die freie und natürliche Rationalität der Bürger. Dabei nimmt der Liberalismus Freiheit⁴² weniger als Ausgangspunkt, als dass er sie produziert; die Freiheit ist der Effekt des Liberalismus. Das Besondere des Liberalismus ist, dass Individuen nicht nur Objekt der Regierung sind, sondern ihr „notwendiger (freiwilliger) Partner oder ‚Komplize‘“ (173). Die liberale Regierungsrationalität orientiert ihr Handeln am als natürlich angenommenen Markt (Foucault 2006d). Der Markt wiederum basiert auf der (freien) ökonomischen Rationalität der Individuen.

lysen: „das ungelöste Rätsel der liberalen Subjektivierungspraktiken im 18. Jahrhundert“ (ebd., S. 35).

- 41 | Vgl. Foucaults Darstellung der Verbindung von der christlichen Pastoralmacht und der modernen, gleichzeitig totalisierenden und individualisierenden Regierungsrationalität in Foucault 2005p: „Omnes et singulatim: Zu einer Kritik der politischen Vernunft“. Siehe auch die erst seit kurzem zugänglichen Arbeiten Foucaults zum frühen Christentum, in denen er sich christlichen Problematisierungen und Praktiken, wie der Gewissensprüfung und dem Ablegen von Bekenntnissen, in großer Ausführlichkeit widmet: Foucault 2014a: *Die Regierung der Lebenden*, Foucault 2014: *Wrong-doing, truth-telling*, Foucault 2017: *Dire vrai sur soi-même* und Foucault 2018: *Les aveux de la chair*.
- 42 | Dieser Abschnitt ist eine Zusammenfassung von Foucaults Genealogie des liberalen Verständnisses von Freiheit, die Lemkes Perspektive folgt. Weil Foucault Spannungen im liberalen Regierungsprogramm beschreibt, ist auch die Verwendung des Freiheitsbegriffs in diesem Textabschnitt wenig systematisch.

Dem Markt gemäß zu regieren, heißt für den Liberalismus deshalb, der Freiheit der Individuen (zum ökonomischen Handeln) gemäß zu regieren. Dies bedeutet, Freiheit nur dann einzuschränken, wenn es unbedingt nötig ist. Die liberale Regierung führt zum ersten Mal ein „kritisches‘ Prinzip“ (174), eine „Selbstbeschränkung als inneres Prinzip“ (175) ein. Regierung steht dadurch generell in Frage und muss gerechtfertigt werden, indem ihre Nützlichkeit nachgewiesen wird. Die Nützlichkeit der Regierung wird daran gemessen, wie gut sie für den Markt ist, weshalb sie sich an die Natürlichkeit des Marktes und der Bevölkerung orientiert. Dies ist eine Abkehr Beurteilung der Regierung durch rechtliche Kategorien, wie sie im für den Machttyp der Souveränität⁴³ kennzeichnend ist. In Adam Smiths Rede von der unsichtbaren Hand wird die liberale Auffassung deutlich, dass die Ökonomie nicht total überblickt und daher auch nicht zentral gesteuert werden kann, wie noch die Merkantilisten dachten. Deshalb gibt der liberale Staat nicht der Ökonomie sein Gesetz vor, sondern regiert nach den Gesetzen der Ökonomie (175–178). Wie die Natur des Marktes und der rationalen Individuen verstanden wird, hängt allerdings von der Regierung ab. Deshalb ist die liberale Regierung gar nicht so zurückhaltend, wie sie sich beschreibt, sondern vielmehr intervenierend. „Es ist [...] gerade die Natürlichkeit der Phänomene, die eine Reihe bis dahin unbekannter Interventionsmöglichkeiten eröffnet, [...] ‚laissez-faire‘, ‚anspornen‘ und ‚anreizen‘ werden wichtiger als reglementieren, verordnen und herrschen“ (184). Freiheit wird von der liberalen Regierung erst „fabriziert“ oder „produziert“ (186), indem sie die Marktteilnehmer durch solche Interventionen zu ihrem (natürlichen und richtigen) Gebrauch anregt und indem sie die Bedingungen organisiert, unter denen Menschen in dieser Art frei sein können, beispielsweise durch die Einrichtung der Rahmenbedingungen des Markthandelns.

Foucault nennt die Regulierungsmechanismen des Liberalismus die „Dispositive der Sicherheit“ (184) oder „Sicherheitsmechanismen“ (188), weil es ihre Aufgabe ist, „die ‚natürlichen‘ Mechanismen so einzufassen, dass sie in ihrer Natürlichkeit spielen können, ohne Schaden zu nehmen“ (184). Freiheit und Sicherheit gehen im Liberalismus zusammen, weil die Produktion der Freiheit schon so eingerichtet sein soll, dass „Individuum und Kollektiv möglichst wenig

43 | Souveränität ist derjenige Machttyp, den Foucault historisch vor der Disziplin und der Biopolitik verortet. Die Souveränität ist diejenige Art von Macht, die mit dem von Foucault kritisierten juristischen Machtkonzept noch beschrieben werden kann, vgl. Foucault 1999c: „Vorlesung vom 14. Januar 1976“ und Foucault 1999d: „Vorlesung vom 21. Januar 1976“.

Gefahren ausgesetzt werden“ (187).⁴⁴ Die Produktion von Freiheit ist deshalb nicht Regulierungslosigkeit, sondern Freiheit ist nur durch den Liberalismus operationalisierbar, wenn ein ganz bestimmter, regulierter Gebrauch von ihr gemacht wird. Der Liberalismus beruhe deshalb auf einer Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit: Er produziert Freiheit, gefährdet sie aber durch ihre (einschränkende) Regulierung.

Lemke hebt an Foucaults Analyse der Sicherheitsmechanismen eine Umstellung des machttheoretischen Instrumentariums hervor, die zur Lösung des subjekttheoretischen Defizits beiträgt. In Lemkes Analyse ist der Grund für das subjekttheoretische Defizit, dass Foucault ein repressives und negatives Machtmodell anwendet, das nur auf die Analyse der Disziplinarmacht ausgerichtet ist, weshalb er Macht nur als Unterwerfung beschreibt. Dies ändert sich in der Analyse der Sicherheitstechnologien, durch die Foucault zu einer Neubewertung der Disziplinarmacht komme. Foucault sehe die Disziplinarmacht nun vollständig als in einem negativ-juridischen Machtkonzept verortet, das die Produktivität der Macht nicht erfassen könne.

Foucault bemerkt in seiner Auseinandersetzung mit den ‚Dispositiven der Sicherheit‘, dass die Kritik an der juridischen Konzeption der Macht und der Negativität ihres Machtbegriffs auch auf die Disziplinarmechanismen zutrifft, anhand derer er einmal die ‚Produktivität‘ der Macht aufzeigen wollte. [...] Im Vergleich zu den ‚Dispositiven der Sicherheit‘ erscheint die Disziplin ihm jetzt als eine eigentümlich ‚unökonomische‘ und ‚archaische‘ Form der Macht. (191)

Während Foucault in den Arbeiten um *Überwachen und Strafen* die produktive Disziplin mit dem repressiven Recht kontrastierte, verläuft nach Lemke „die neue Demarkationslinie“ (191) nun zwischen repressiver Disziplin und repressivem Recht auf der einen Seite und produktiven Sicherheitsmechanismen auf der anderen Seite (191). An diese machttheoretische Verschiebung schließt

44 | Vgl. Krasmann und Opitz 2007: „Regierung und Exklusion“ für eine Analyse zeitgenössischer Inklusions- und Exklusionsmechanismen im Anschluss an Foucaults Konzept der Sicherheit. Durch die mit Rancière und Luhmann thematisierte Inklusion/Exklusion als Operation der Gouvernementalität versuchen die Autoren, zu erklären, wie Widerstand möglich ist (er entstehe dann, wenn die Exklusion zu stark werde) – eine Frage, von der sie zu Recht konstatieren, dass sie in den Gouvernementalitätsanalysen unterbelichtet bliebe.

Foucault nach Lemke eine politische bzw. gegenwartskritische These an: Die zeitgenössische Gesellschaft ist weniger eine Disziplinargesellschaft (wie vorher angenommen), sondern eher eine Sicherheits- und Kontrollgesellschaft.⁴⁵ Diese Modifikation – die Einführung der Regierung, und damit das Aufgeben der alleinigen Fokussierung auf die Disziplinarmacht – bietet also insofern die Grundlage zur Lösung des subjekttheoretischen Defizits, als die Erkenntnis, dass die Regierung auf der Freiheit von Individuen beruhe, verdeutlicht, dass eben diese Individuen nicht einfach nur unterworfen und konditioniert sind. Ihre Freiheit steht vielmehr in einem komplexen Wechselspiel der gegenseitigen Anpassung mit der Regierung.

3.3.3 Subjektivierung im Neoliberalismus

Die Regierung durch Freiheit ändert sich im Neoliberalismus, der mit der Krise des keynesianischen Modells Anfang der 1970er Jahre beginnt.⁴⁶ Entscheidend ist dabei nach Lemke eine Änderung der Auffassung von Natürlichkeit, die zu anderen Subjektivierungsformen führt. Der klassische Liberalismus ging von einer freien und ökonomischen Natur des Menschen und des Marktes aus, an die sich die Regierung anpassen musste. Der Neoliberalismus nimmt an, dass es gar

45 | Dabei löse die Regierung die historisch vorgängigen Machtarten juristische Souveränität und Disziplin nicht ab, sondern integriere sie in einem „Dreieck [...] : Souveränität, Disziplin und gouvernementale Verwaltung“ (Foucault 2004b, S. 161). Bezüglich der Kontrollgesellschaft verweist Lemke auch auf Deleuzes kurzen aber visionären Text Deleuze 1993: „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“.

46 | Lemke versucht, die historische Entwicklung, die zum Neoliberalismus geführt hat, ‚vollständig‘ zu rekonstruieren. Sie verläuft über die Entwicklung einer Versicherungsgesellschaft, die als Reaktion auf die soziale Frage im Industriezeitalter entstand und mit der Krise des keynesianischen Modells in den 70ern endete. Foucault selbst hat nicht zur Versicherungsgesellschaft gearbeitet, aber andere Autoren, die seinem Gouvernementalitätsansatz folgen, wie François Ewald, Pasquale Pasquino und Jacques Donzelot, auf die sich Lemke bezieht. Lemkes Erzählung der historischen Entwicklung (195–238) wird hier nicht wiedergegeben, weil für das systematische Interesse an einer Problematisierung von Freiheit allein die Veränderung durch die neoliberale Subjektivierung relevant ist. Vgl. für eine weitere, locker an Foucault anschließende Analyse der Entwicklung des Neoliberalismus auch Frasers Erläuterung der Differenz zwischen Disziplin im Fordismus und Flexibilisierung im Postfordismus, Fraser 2004: „Von der Disziplinierung zur Flexibilisierung?“

keine natürliche Veranlagung zum ökonomischen Handeln und gar keinen natürlichen Markt gibt (der sich einfach durch die Abwesenheit von Regulierung einstellt), sondern dass beide das Ergebnis einer politischen Intervention sind. Die Freiheit des ökonomischen Handelns ist innerhalb dieses Antinaturalismus etwas, das hergestellt, das „künstlich arrangiert[...]“ werden muss.

Zwar bindet auch der Neoliberalismus die Rationalität der Regierung an das rationale Handeln der Individuen, sein Bezugspunkt ist jedoch nicht mehr eine gegebene menschliche Natur, sondern ein künstlich hergestellter Verhaltensstil. Der Neoliberalismus sucht das rationale Prinzip für die Regierung und die Begrenzung des Regierungshandelns nicht mehr in einer natürlichen Freiheit, die es zu respektieren gilt, sondern findet es in einer künstlich arrangierten Freiheit: in dem unternehmerischen und konkurrenziiellen Verhalten der ökonomisch-rationalen Individuen. (241f.)

Foucault analysiert am Ende seiner Vorlesungsreihe den deutschen Ordoliberalismus⁴⁷ und den amerikanischen Neoliberalismus⁴⁸ als zwei Regierungsrationalitäten, die diese Denaturalisierung trotz ihrer Differenzen teilen. Für die Ordoliberalen ist der Markt keine natürliche Realität, deren Gesetzlichkeit die Regierung beachten muss, sondern der Kapitalismus muss aktiv politisch-institutionell konstruiert werden (243–245). Ein wichtiges Element dieser Ordnungspolitik ist die „Vervielfachung und Ausweitung der Unternehmensform innerhalb des Gesellschaftskörpers. Diese Verallgemeinerung hat [...] die Funktion, aus den ökonomischen Mechanismen von Angebot und Nachfrage, Konkurrenz etc. ein Modell für die sozialen Beziehungen insgesamt zu machen“ (246). Dabei sollten Negativeffekte der Ökonomisierung von einer (nichtökonomischen) Vitalpolitik abgeschwächt werden. Der Neoliberalismus der Chicagoer Schule ist bei der „Generalisierung der ökonomischen Form“ (248) noch radikaler, weil er alle Bereiche des Sozialen, inklusive des Staates, ökonomisch konzeptualisiert. Voraussetzung dafür ist eine „epistemologische Verschiebung“ (248), die den Gegenstandsbereich der Ökonomie erweitert. Diese epistemologische Verschiebung ist nicht nur eine Veränderung der Analyse, sondern hat auch „Programm-Charakter“ (248), insofern die Chicagoer Schule mit ihm die

47 | Siehe die Vorlesungen Foucault 2006e, Foucault 2006f, Foucault 2006g und Foucault 2006h.

48 | Siehe die Vorlesungen Foucault 2006j, Foucault 2006b und Foucault 2006c.

Forderung begründet, alle gesellschaftlichen Bereiche, auch solche, die einer explizit nicht-ökonomischen Logik folgten, ökonomisch zu strukturieren.

Die Generalisierung der ökonomischen Form betrifft auch die Subjektkonzeption der neoliberalen Regierungsrationalität und die Subjektivierung durch ihre Regierungstechnologien. Subjekte werden von der Chicagoer Schule als Humankapital betrachtet, das in erster Linie aus erworbenen Fähigkeiten entsteht, in die investiert werden kann, um sie zu verbessern. Subjekte werden damit grundsätzlich als veränderbar, und zwar durch eigene geplante Handlungen veränderbar, konzipiert. Diese Möglichkeit kommt nach Lemke und den Autor_innen der Gouvernamentalitätsanalysen im Neoliberalismus einer Pflicht gleich.⁴⁹ Die Subjektkonzeption erlaubt es dem Neoliberalismus, Subjekte, auch Arbeitnehmer_innen, als „Unternehmer ihrer selbst“ zu betrachten und zu behandeln, was diese verpflichtet, eigenverantwortlich zu handeln.

Die Arbeitenden erscheinen in dieser Konzeption nicht mehr als abhängig Beschäftigte eines Unternehmens, sondern werden zu autonomen Unternehmern, die eigenverantwortlich Investitionsentscheidungen fällen und auf die Produktion eines Mehrwerts abzielen: Unternehmer ihrer selbst. (250)

49 | Vgl. zur mittlerweile unüberblickbaren Debatte der Gouvernamentalitätsanalysen die Beschreibung des Forschungsprogramms in Bröckling, Krasmann und Lemke 2004b: „Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien“ und mit einem aktuellen Überblick zur Debatte in Bröckling, Krasmann und Lemke 2011a: „From Foucault’s Lectures at the Collège de France to Studies of Governmentality: An Introduction“ sowie die anderen Beiträge in Bröckling, Krasmann und Lemke (Hrsg.) 2004: *Gouvernamentalität der Gegenwart*, und grundlegend Rose und Miller 1992: „Political power beyond the State: problematics of government“ und Dean 1999: *Governmentality*, sowie die Beiträge in Burchell u. a. (Hrsg.) 1991: *The Foucault effect*, Barry, Osborne und Rose (Hrsg.) 1996: *Foucault and political reason* und Krasmann und Volkmer (Hrsg.) 2007: *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernamentalität" in den Sozialwissenschaften*. Kritische Zwischenbilanzen der Debatte sind bei Lemke 2000: „Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien“ und Osborne 2001: „Techniken und Subjekte: Von den ‚Governmentality Studies‘ zu den ‚Studies of Governmentality‘“ zu finden. Eine Mischung aus Methodenreflexion und aktuellen Fallstudien in unterschiedlichen Politikbereichen ist in den Sammelbänden Angermüller und van Dyk (Hrsg.) 2010: *Diskursanalyse meets Gouvernamentalitätsforschung* und Bröckling, Krasmann und Lemke (Hrsg.) 2011: *Governmentality*, sowie aktueller Vasilache (Hrsg.) 2014: *Gouvernamentalität, Staat und Weltgesellschaft* und Bargetz, Ludwig und Sauer (Hrsg.) 2015: *Gouvernamentalität und Geschlecht*.

Unternehmer seiner selbst zu sein, heißt, für sich selbst verantwortlich zu sein. Der Neoliberalismus verschiebt den gesellschaftlichen Umgang mit Verantwortung: Kollektive Verantwortungsübernahme durch Versicherungstechnologien wie dem Wohlfahrtsstaat wird zurückgedrängt, während individuelle Verantwortungsübernahme gefördert und gefordert wird. Diese Subjektkonzeption ist die Grundlage für eine völlige Veränderung der Kontrollmechanismen: Anstatt „unerwünschte Elemente“ (255) herauszutrennen (wie bei der Bio-Politik) oder zu integrieren (wie in der Versicherungsgesellschaft), „versuchen [die neuen Formen von Kontrolle], den Individuen verschiedene soziale Schicksale zuzuweisen, die mit ihrer Fähigkeit in Einklang stehen, den Erfordernissen des Wettbewerbs und des Profits standzuhalten“ (255).⁵⁰

Der Neoliberalismus stellt nicht einfach fest, dass Menschen Unternehmer ihrer selbst sind, sondern „ermutigt die Individuen“ (254), solche zu werden. Dies ermöglicht der Neoliberalismus durch „die Entwicklung von interventionistischen Technologien [...], die Individuen führen und anleiten, ohne für sie verantwortlich zu sein“ (254). Im Mittelpunkt dieser Führung der Individuen steht nicht äußere Autorität, sondern die ‚autonomen‘ Selbstregulierungskapazitäten der Individuen selbst. „Die ‚autonome‘ Subjektivität der produzierenden Individuen bildet kein Hindernis mehr für den ökonomischen Erfolg, sondern ist dessen Grundlage. ‚Selbstbestimmung‘ ist eine zentrale ökonomische Ressource und ein Produktionsfaktor. Dies bedeutet, dass es aus Unternehmensperspektive immer weniger nötig ist, eine Einschränkung der individuellen Freiheit vorzunehmen, da Arbeit ein wesentliches Element auf dem Weg zur ‚Selbstverwirklichung‘ ist“ (256). Den Individuen wird größere Flexibilität und mehr Freiheit erlaubt, weil „die Transformation der Produktionsstrukturen [...] nur unter der Bedingung möglich [ist], dass die Individuen ihre Beziehung zu sich

50 | Dabei ist der Neoliberalismus aber nicht nur ein den Menschen vorgesetztes Regierungsprogramm, sondern er reagiert nach Lemke auch auf „eine verstärkte ‚Nachfrage‘ nach individuellen Gestaltungsspielräumen und Autonomiebestrebungen mit einem ‚Angebot‘ an Individuen und Kollektive, sich aktiv an der Lösung von bestimmten Problemen zu beteiligen, die bis dahin in die Zuständigkeit von spezialisierten Staatsapparaten fielen“ (254). Der Preis für diese Autonomisierung sei wiederum die Forderung nach Übernahme von Verantwortung durch diese Individuen und Kollektive, durch die Wohlfahrtsansprüche zurückgedrängt werden. Der Neoliberalismus kreiert „neue Freiheiten, indem er prinzipiell alles gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen überlässt“, doch nur solange sich „diese Verhandlungen allein auf dem Boden von Kosten-Nutzen-Kalkülen bewegen“ (254).

selbst und zur Arbeit ‚optimieren‘“ (256). Alte Differenzen, wie die zwischen Arbeit und Freizeit, zerfließen, Kreativität und selbst Abweichung werden zu Humankapital, das produktiv eingesetzt wird.⁵¹

Die Analyse der neoliberalen Regierung eröffnet nach Lemke ein im Gegensatz zur Analyse der Disziplinarmacht völlig verändertes Problemfeld. Nicht mehr „rigide Regelungsmechanismen“, sondern „Selbstregulationsmechanismen“ sind als die Regierungstechnologie der Gegenwart ausgewiesen. Deshalb, so Lemke, „ist es für die politische Analyse unverzichtbar, jene Steuerungskapazitäten eines ‚autonomen Individuums‘ und ihre Kopplung an Formen politischer Herrschaft und ökonomischer Ausbeutung zum Gegenstand der Untersuchung zu machen“ (256). Genau dies leiste Foucault in seinen Analysen der Gouvernamentalität und die Autor_innen der Gouvernamentalitätsanalysen nach ihm. Diese Analysen zeigen, dass sich das Problem der „widerständigen Subjektivität“ (256) anders stellt, als im Rahmen von Lemkes Rekonstruktion des subjekttheoretischen Defizits:

Gerade weil der Neoliberalismus nicht nur eine neue Form des Sozialen, sondern auch eine neue („autonome“) Subjektivität ‚erfindet‘ und darauf zielt, diese Subjektivität mit politischen Imperativen auszustatten, stellt sich das Problem einer ‚widerständigen Subjektivität‘, die diese Anforderungen und Zumutungen zurückweist. (256)

Das Problem ist jetzt nicht mehr eine Sozialtheorie, die Subjekte als durch Macht unterworfen beschreibt und innerhalb dieser Beschreibung gar keinen Raum für Freiheit lässt, sondern dass Freiheit selbst Teil einer Regierungstechnologie ist, wodurch neue und erweiterte Zugriffsmöglichkeiten auf Individuen entstehen.⁵² Lemkes übergeordnete Interpretationsthese zum Ergänzungsverhältnis von Foucaults Studien zur Gouvernamentalität und der *Geschichte der*

51 | Siehe dazu exemplarisch die Beschreibungen von neoliberalen Regierungstechnologien und der kaum erfolgreichen ‚Widerständigkeit‘ dagegen in Bröckling 2004: „Totale Mobilmachung“, Heiter 2008: „... nicht dermaßen regiert zu werden.“ und Kastner 2008: „(Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus“.

52 | Eine optimistischere Einschätzung vertritt Bonnafous-Boucher (2009: „The Concept Of Subjectivation“), die der Auffassung ist, dass das Resultat der Subjektivierung im Liberalismus eine undeterminierte und freie Singularität ist, die mithin zu tatsächlicher Freiheit führt. Wie das funktioniert, bleibt allerdings völlig unklar. Noch liberalismusfreundlicher interpretiert Sarasin (2007: „Unternehmer seiner selbst“, S. 479) Foucault:

Sexualität ist, dass es genau diese Frage nach einer widerständigen Subjektivität im Neoliberalismus ist, „die Foucault mit dem veränderten Projekt der ‚Geschichte der Sexualität‘ verfolgt“ (256). Er liest Foucaults spätere Arbeiten

„Ich sehe nicht, wie man diese Zeilen nicht als politisches Bekenntnis Foucaults lesen könnte. Es ist ein Bekenntnis zu einer Gouvernamentalität, die unter dem Titel ‚Liberalismus‘ idealiter die staatliche Intervention in das Leben der Individuen auf das Niveau der allgemeinen Spielregeln zurückfährt und maximale Diversität erlaubt.“ Auf Sarasin haben aus einer governementalitätsanalytischen Perspektive Feustel und Seebach (2008: „Freiheit im Vollzug: Foucaults Vorlesungen von 1978/79“) geantwortet, und dabei zu Recht festgestellt, dass Foucault nicht über irreduzible Freiheit redet, wie Sarasin annehme, und auch keine normative Positionierung vornimmt, sondern Freiheit im ökonomischen und politischen Diskurs analysiert und kartographiert. Seitter (2015: „Ist Foucault ein Liberaler?“) portraitiert Foucault als einen politischen Liberalen mit Einschränkungen, insofern sich in seinem Werk in allen Phasen ein starkes Interesse an individueller Freiheit und eine Empfindlichkeit gegenüber ihren Einschränkungen mischen würden mit einem Interesse für „Spiritualität“ als Unterordnung unter die Wahrheit“ (Seitter 2015, S. 166), die dem liberalen Motiv entgegensteht. Die Debatte um Foucaults vermeintliche Affirmation des (Neo-)Liberalismus hat sich erst kürzlich in der französischen und amerikanischen Foucault-Diskussion wiederholt. Ausgelöst wurde diese Diskussion von dem Sammelband Zamora (Hrsg.) 2014: *Critiquer Foucault* und dem begleitenden Blogbeitrag Zamora 12.10.2014: „Can We Criticize Foucault?“ Eine wesentliche Stärke dieses Projektes ist seine zeitgeschichtliche Sensibilität für die Diskurse innerhalb der Linken und im akademischen Feld in den späten 70er und 80er Jahren, in denen der Band Foucault verortet. Dies gilt allerdings nicht für den Beitrag von Behrent (2009: „A Seventies Thing“), der einseitig zitiert und seine These, Foucault sei ein begeisterter Neoliberaler, dennoch nicht belegen kann. Auch Dean und Villadsen (2015: *State phobia and civil society*, S. 145–164) problematisieren das Verhältnis von Foucault und seinem Schüler François Ewald zum Neoliberalismus als affirmativ. Die Debatte wurde in unterschiedlicher Qualität in englischsprachigen Blogs fortgeführt, wobei vor allem Johanna Oksalas Argument überzeugend ist: Es geht gar nicht darum, was Foucault dachte, ob er wirklich Sympathien für den Neoliberalismus hegte oder nicht; vielmehr ist für die linke Theorie wichtig, ob Foucaults Arbeiten produktiv genutzt werden können, was sie bejaht (Oksala 2015: *Never Mind Foucault: What Are the Right Questions for Us?*). Auch Ewald (2016: *Foucault & Neoliberalism*) nimmt Stellung und kritisiert die Interpretation von Foucault als Befürworter des Neoliberalismus indem er noch einmal darauf hinweist, dass ein Unterschied zwischen Analyse und normativer Befürwortung besteht; genauso wenig, wie Foucaults Analysen der christlichen Moral eine Befürwortung derselben seien, unterstütze er den Neoliberalismus, indem er ihn analysiert.

zur Sexualität und Ethik also als eine Antwort auf diese, durch die Regierungsanalyse verschobene, Frage nach widerständiger Subjektivität.⁵³ Um diese Interpretation zu belegen, vollzieht Lemke im letzten Teil seiner Monographie Foucaults Entwicklung eines Freiheitsbegriffes nach, der sich sowohl von der früheren disziplinären Unfreiheit als auch der neoliberalen Freiheit unterscheidet. Lemke erläutert, wie Foucault diesen Freiheitsbegriff in einer Reflexion auf seine eigene philosophische Praxis entwickelt, die er als Kritik bzw. aufklärerische Haltung definiert, und die eine Distanznahme von unserer eigenen Subjektivierung ermöglicht.

3.3.4 Die Gouvernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung

Lemkes Rekonstruktion von Foucaults Analyse der neoliberalen Gouvernementalität verschiebt das Freiheitsproblem, das Lemke als subjekttheoretisches Defizit eingeführt hatte. Während nach Lemke in Foucaults Analyse der Disziplinarmacht unklar blieb, wie Freiheit und Widerstand denkbar sind, weil Foucault dort Individuen nur als „Anhängsel“ (115) der Macht konzipiert, zeigt die Analyse des Neoliberalismus, dass Regierung gerade über freie Aktivität der Individuen funktioniert. Neoliberale Regierung beschränkt individuelle Freiheit nicht, sondern fördert die Freiheit der Individuen, sich selbst zu optimieren. Zwar setzt diese Analyse eine Konzeption von Subjektivität voraus, die mehr Platz für die Aktivität der Individuen lässt, als das Modell einer unterworfenen Subjektivität in der Disziplinarmacht. Doch damit ist das Freiheitsproblem nicht gelöst, sondern verschoben und verfeinert. Die zentrale Frage des Widerstandes, also einer Machtausübung von Individuen, die sich gegen vorherrschende Regierungstechnologien wenden kann, wird dringlicher, weil die Analyse des Neoliberalismus die theoretische Verbindung zwischen Freiheit und Widerstand kappt. Zwar sind neoliberale Subjekte frei, aber deswegen sind sie noch nicht widerständig. Die neoliberale Freiheit ist eine bestimmte, mit eigenen „politischen Imperativen“ (256) ausgestattete, die die Subjekte zu markt-

53 | Ähnlich argumentiert unter anderem Koopman (2013: *Genealogy as critique*), der darüberhinaus vorschlägt, Foucault mit der Kritischen Theorie und dem Pragmatismus zu verbinden. Für eine Kritik seines Arguments siehe die Auseinandersetzung auf S. 268.

gerechtem Verhalten zwingen. Neoliberale Freiheit ist also nicht widerständige Freiheit.⁵⁴

In diesem Kommentar wird vorgeschlagen, diese Verschiebung und Verschärfung des Freiheitsproblems durch eine begriffliche Differenzierung zwischen *zwei verschiedenen Freiheitsproblemen* genauer zu fassen. Das Freiheitsproblem, das Lemke als subjekttheoretisches Defizit diagnostiziert, wurde als *Freiheitsproblem der Machtdetermination* bezeichnet. Die Rekonstruktion von Lemkes Text hat gezeigt, dass das Problem nach Lemke ist, dass Foucault mit einer Macht- und Subjekttheorie arbeitet, die Subjekte als von Macht unterworfen und determiniert beschreibt. Freiheit, Selbstbestimmung und jegliche nicht durch Macht determinierte Aktivität sind in diesem Modell nicht denkbar. Nach Lemkes Analyse liegt der Grund für diese „reduzierte Subjektkonzeption“ in Foucaults einseitigem Fokus auf die Disziplinarmacht. Das Freiheitsproblem der Machtdeterminiertheit ist nach Lemke ein Problem der unangemessenen theoretischen Beschreibung. Es sei schlicht unangemessen, die gegenwärtige Gesellschaft als eine Disziplinargesellschaft zu beschreiben, in der es keine Freiheit und keinen Widerstand gebe. Zu dieser Einschätzung kommt Lemke auch vor dem Hintergrund von Foucaults späterer Konzeption des „Doppelcharakters der Subjektivierung als Unterwerfung und Selbstkonstitution“ (111), die er für eine angemessene Beschreibung von Subjektivität und Macht hält. Lemkes Kritik an Foucaults früherem „monokausale[n] Erklärungsmodell“ (111) ist berechtigt, denn es ist kontraintuitiv, anzunehmen, dass Menschen in der von Lemke geschilderten Weise vollständig machtbestimmt⁵⁵ sind. Beruhigenderweise ist das Freiheitsproblem der Machtdetermination schon jetzt durch Lemkes Rekonstruktion der Gouvernamentalität gelöst. Der Reduktionismus der Machttheorie auf die Disziplinarmacht ist durch das Regierungsmodell überwunden, und die

-
- 54 | Vgl. auch Kärtner (2016: *Die Freiheit der Soziologie*, S. 311–354), der zwischen Freiheit Herrschaftsmittel und Freiheit als normativem Maßstab unterscheidet. Davon grenzt er Freiheit als Voraussetzung von Handeln und Macht ab, was dem unten entwickelten *analytischen Freiheitsbegriff* entspricht, siehe S. 147). Kärtner betont aber weder den Aspekt der Kritik noch den der Bedingtheit von Freiheit als Kritik durch Institutionen, siehe dazu *Die Modalitäten der Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.5).
- 55 | In der vorliegenden Untersuchung werden die Ausdrücke ‚machtdeterminiert‘ und ‚vollständig machtbestimmt‘ synonym verwendet, während ‚machtbestimmt‘ schwächer ist als ‚machtdeterminiert‘ und auf noch zu klärende Art und Weise Subjekte als ‚relativ frei‘ beschreibt. Siehe zum Begriff der relativen Freiheit auch die Rekonstruktion in *Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.3).

mit der Regierungsanalyse zusammenhängende Subjektkonzeption setzt Freiheit und eigenständiges Handeln von Subjekten voraus.

Doch die Rekonstruktion der Analysen der Gouvernamentalität hat auch ein neues Problem hervorgebracht, das *Freiheitsproblem der Subjektivierung*. Die Analyse der Regierung beruht auf dem Konzept des „Doppelcharakter[s] von Subjektivierungsprozessen als Unterwerfung und Selbstkonstitution“ (111), doch das Problem der Möglichkeiten von Widerstand ist dadurch nicht gelöst, sondern verschärft. Zwar ist nun klar, dass sich Subjekte immer auch selbst konstituieren und auch, dass diese Prozesse der Selbstkonstitution nicht in einem Gegensatzverhältnis zum Regiertwerden stehen. Doch die Analyse der Regierung zeigt auch, dass diese Prozesse der Selbstkonstitution abhängig von der jeweiligen Form der Regierung sind. Die neoliberale Regierung erfindet und produziert eine autonome Subjektivität (255f.), die Freiheit, die sie stiftet, ist schon „mit politischen Imperativen aus[ge]statte[t]“ (256). Diese Freiheit, die die neoliberale Regierung durch ihr Subjektivierungsregime erzeugt, ist nicht die gleiche, wie diejenige, die Widerstand gegen diese Subjektivierungsform erlauben würde. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht darin, dass in der gegebenen Beschreibung des Doppelcharakters der Subjektivierung unklar bleibt, wie autonom, eigenständig und widerständig die Selbstkonstitution sein kann, wenn sie doch eine Instanz der Regierung ist. Auf dieses Freiheitsproblem der Subjektivierung geben nach Lemke Foucaults Bände zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* und kleinere Arbeiten des Spätwerks eine Antwort, wo sich ein Konzept einer „widerständigen Subjektivität“, die diese [neoliberalen, K.S.] Anforderungen und Zumutungen zurückweist“ (256) finde. Im Gegensatz zum Freiheitsproblem der Machtdetermination ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung nach Lemke kein Problem der unangemessenen Theorie, das sich durch eine Umstellung des theoretischen Apparates lösen ließe, sondern ein ‚reales‘ Problem.⁵⁶ Wenn hier dennoch von seiner (theoretischen) Lösung die Rede ist, bedeutet dies, es angemessen zu beschreiben und ein ko-

56 | Ein ähnlicher Wechsel der Realitätslevel des Problems liegt auch Saars Interpretation zugrunde: Er geht von vornherein davon aus, dass das Freiheitsproblem der Machtdetermination gar kein sozialtheoretisches Problem, sondern eine rhetorische Dramatisierung ist. Dies sollte nicht über die grundsätzlichen Unterschiede in der Interpretation von Foucaults früher Machttheorie hinwegtäuschen: Für Lemke ist sie ein kluger, aber gescheiterter sozialtheoretischer Versuch; für Saar ist sie ein sinnvolles Element des übergeordneten Kritikmodus der Genealogie.

härentes Konzept von Freiheit und Widerstand, das zu dem Problem passt, zu entwickeln. Nach Lemke leistet Foucault dies in seinem Spätwerk.

Das Freiheitsproblem der Subjektivierung wird hier nicht als *Freiheitsproblem des Neoliberalismus* bezeichnet, weil die macht- und subjekttheoretische Kernproblematik, die hier angesprochen ist, auch unabhängig von der spezifisch neoliberalen Form der Subjektivierung besteht: Wenn Subjektivierungsprozesse den Doppelcharakter von Unterwerfung und Selbstkonstitution besitzen, wie ‚frei‘ ist dann diese Selbstkonstitution? Die zeitgenössischen Analysen der neoliberalen Gouvernamentalität bieten aber eine besonders gute Exposition des subjekttheoretischen Grundproblems, insbesondere der Schwierigkeit, theoretisch zwischen Widerstand und Unterwerfung zu unterscheiden. Diese Schwierigkeit wird im Folgenden in Anschluss an Ulrich Bröcklings Monographie *Das unternehmerische Selbst* (Bröckling 2013) erläutert.

Bröcklings Studie, untertitelt *Soziologie einer Subjektivierungsform*, ist Foucaults Programm der Analyse der Gouvernamentalität verpflichtet,⁵⁷ richtet die Analyse des neoliberalen „Subjektivierungsregime[s]“ (ebd., S. 39) aber auf die Gegenwart aus und untersucht mit dem unternehmerischen Selbst „ein Subjektivierungsmodell, in dem sich [...] eine Vielzahl gegenwärtiger Regierungs- und Selbstregierungspraktiken verdichten“ (ebd., S. 45). Die neoliberale Subjektivierung regt nicht nur zu unternehmerischer Freiheit an, sondern „die Anrufungen des unternehmerischen Selbst sind totalitär“ (ebd., S. 283). Sie verlangen nach Kreativität, ständiger Überprüfung (Stichwort: Feedback) und Innovation in allen Lebensbereichen. Dabei betrachten sie auch Widerstand als kreative Verbesserung des Bestehenden und integrieren ihn so: „Selbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung lassen sich in Programme gießen, die Wettbewerbsvorteile versprechen“ (ebd., S. 283). Das Problem ist nach Bröckling, dass das neoliberale Programm selbst schon ein grundsätzlich kritisches

57 | Bröckling zur Erläuterung eines Grundproblems bei Lemke heranzuziehen ist systematisch begründet in der Übereinstimmung der diskutierten Probleme und der methodischen Ablehnung von normativer politischer Theorie. Dass beide Autoren bezüglich methodischer Fragen übereinstimmen zeigt sich auch in der gemeinsamen Autorenschaft (mit Susanne Krasmann) des programmatischen Textes der deutschen Gouvernamentalitätsanalysen, Bröckling, Krasmann und Lemke 2004b: „Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien“. Lemkes *Kritik der politischen Vernunft* – die einzige deutschsprachige Foucault-Monographie eines (späteren) Gouvernamentalitätsanalytikers – kann als der philosophische Basistext der deutschen Gouvernamentalitätsanalysen gelten.

ist, das Instanzen, die über das Subjekt verfügen wollen, generell in Frage stellt, und das Abweichung bejaht. Dies verunklart die Grenzen zwischen komplizierter Teilnahme und Widerstand:

Wie aber diese Praxis des Regierens und Sich-selbst-Regierens kritisieren, die ihrerseits vom Grundverdacht angetrieben wird, es werde zuviel regiert? Wovon sich befreien, wenn ‚ein grundlegendes Verlangen nach Freiheit‘ die Triebkraft des unternehmerischen Handelns darstellt? Wie dem Paradox einer Anrufung entgegen, die vereinheitlicht, indem sie Unterschiede stark macht? (Bröckling 2013, S. 285)

Der Neoliberalismus fordert nach Bröckling „Distinktion statt Konformität, Überschreitung statt Regelbefolgung, kurzum: [...] anders zu sein“ (ebd., S. 285). Dies hätte gravierende Konsequenzen für Widerstand und Kritik; sie stünden vor der „paradoxen Aufgabe, anders anders zu sein“ (ebd., S. 285). Die Kritik könne nicht mehr von einem festen Standpunkt aus erhoben werden, denn es gebe kein Außen zum neoliberalen Regime oder „einen ihm entzogenen Innenraum des Selbst“ (ebd., S. 285), die als ein solcher fester Standpunkt dienen könnten. Auch ständige Überschreitung als Norm des Widerstands helfe nicht, wenn die zu kritisierende Norm schon die Abweichung sei. Die „Verflüssigung von Positionen und ein Herumspringen zwischen pluralen Identitäten, [...] die nomadischen, ‚queeren‘ oder hybriden Subjekte, die als emphatisch aufgeladene Gegenanrufungen poststrukturalistische Theorien [...] bevölkern, mögen zwar den auch in einer nachdisziplinären Gesellschaft noch wirksamen Homogenisierungsdruck [...] unterlaufen, dem Flexibilisierungsimperativ einer radikalisierten Marktökonomie haben sie wenig entgegenzusetzen“ (ebd., S. 285).

Nach Bröckling ist in dieser Situation Kritik als die Kunst, anders anders zu sein, eine kontinuierliche Anstrengung sich dem Zugriff von Programmen gleich welcher Art zu entziehen. Dabei könne die Kritik aber kein Gegenprogramm zur neoliberalen Programmierung sein, weil sie sofort wieder von dieser vereinnahmt werden würde: „Sie [die Kritik, K.S.] etabliert kein oppositionelles Subjektivierungsregime, sondern zielt auf eine Praxis der ‚Ent-Subjektivierung‘“ (ebd., S. 286). Kritik könne – Bröckling folgt hier der Unterscheidung von Michel de Certeau (Certeau 1988) – nur taktisch, nicht aber strategisch sein. Sie sei unbestimmt, ungeplant, reaktiv und nicht durch einen theoretischen Entwurf zu machen. „Der Sog der unternehmerischen (Selbst-)Mobilisierung lässt sich planvoll erzeugen, Widerstände dagegen nicht. [...] Es

gibt eine Wissenschaft des Regierens, aber keine des Nicht-regiert-Werden-Wollens“ (Bröckling 2013, S. 287). Widerstand ließe sich daher nur in Anekdoten berichten, nicht aber theoretisch planen: „Man kann Geschichten des Nichtfunktionierens oder des Umfunktionierens erzählen, Theorien daraus ableiten kann man nicht. Theorien verallgemeinern, sie fallen in die Sphäre der Strategie; Taktiken sind singulär, sie setzen sich aus Ereignissen zusammen“ (ebd., S. 288).

Bröckling zeigt durch seine Analyse der neoliberalen Subjektivierung, dass die (begriffliche) Grenze zwischen Widerstand und Anpassung, zwischen ‚wirklicher‘ Freiheit und solcher, die ein Instrument der Regierung ist, zusammenfällt. Aus dieser Diagnose leitet er dann den methodischen Imperativ ab, sozialwissenschaftliche Kritik nicht als Theorie, die auf normativen Begriffsdifferenzierungen beruht, sondern als Taktik zu betreiben, die keinen festen Standpunkt hat. Er kritisiert linke theoretische Kritik, die vom „Feldherrnhügel“ (ebd., S. 287) aus spricht, sich immer schon im Besitz der Wahrheit wähnt und oppositionelles Regierungswissen verspricht. Kurz: Aus der Diagnose der begrifflichen Unklarheit leitet Bröckling deren Affirmation ab und fordert die Aufgabe von normativer Theorie, die auf dem Bemühen um normative Begriffsdifferenzierungen beruht.

Diese grundbegriffliche Entdifferenzierung ist kritisiert worden, weil sie die neoliberale Gouvernamentalität, die jeden Widerstand sofort assimiliert, ähnlich monolithisch, totalitär und einseitig auf Unterwerfung ausgerichtet erscheinen lässt, wie die Disziplinarmacht, aber in einer listigeren Variante. In seiner Rezension zu Foucaults *Geschichte der Gouvernamentalität* kritisiert Philip Sarasin, dass die Gouvernamentalitätsanalysen ein „Schreckgespenst eines Krypto-Totalitarismus der Rundum-Kontrolle“ (Sarasin 2007, S. 479) zeichnen würden, was sich nicht aus Foucaults Vorlesungen ergebe. „Gouvernamentalität‘ erscheint in den Büchern von Nikolas Rose, Thomas Lemke, Ulrich Bröckling und anderen als eine Form der Regierung, bei der die Freiheit der Individuen in den liberalen Staaten der Moderne listig dazu benutzt wird, die Macht tief in die Subjekte selbst hineinzuverlagern: ‚Selbsttechniken‘ seien die (post-)moderne Form der Herrschaft, in der das Subjekt die Kontrollzwänge soweit internalisiert hat, dass es scheinbar ‚frei‘ sein kann“ (ebd., S. 474).⁵⁸ Auch Harald Lemke kritisiert, dass der „Gouvernamentalitäts-Diskurs“ einsei-

58 | Um diese Kritik plausibel zu finden, muss man nicht Sarasins Interpretation der *Geschichte der Gouvernamentalität* als einer normativen Befürwortung des (Neo-)Liberalismus teilen; siehe dazu die Diskussion oben, Fn. 52, S. 102.

tig auf die Herrschafts- und Unterdrückungseffekte der modernen Gouvernamentalität abstellt und dabei Foucaults Entwicklung eines emanzipatorischen und widerständigen Freiheitsbegriff im Spätwerk ignoriert. Es werde „deutlich, dass der zeitgenössische Gouvernamentalitäts-Diskurs durchaus die freiheitsphilosophischen Begriffe des späten Foucault heranzieht. Dies findet jedoch nur [statt] um die fortgesetzte und scheinbar unentrinnbare Unterwerfung, die neoliberale Selbst-Zurichtung der Subjekte und ihrer ‚Selbst-Regierung‘ im gehorsamen Dienste von flexibilisierten Ausbeutungsverhältnissen zu ‚erklären‘“ (Lemke 2007, S. 99). Harald Lemke bringt das Problem als eines der fehlenden normativen Begriffsdifferenzierung auf den Punkt:

Die emanzipatorische Kategorie der Selbstbestimmung, und mit- hin der zentrale Gedanke des späten Foucault, mutiert zu einer nackten Herrschaftskategorie. Wenn es aber keinen realen und kategorial zu reflektierenden Unterschied gäbe zwischen der ‚Selbstsorge‘ und der ‚Ethik‘ einer flexibilisierten Menschheit, die uns mit- hilfe vieler Machtmittel zur ‚Eigenverantwortung‘ aufgezwungen wird, einerseits und der widerständigen Ethik einer Praxis der Frei- heit, die eine alltagskulturelle Konstitution unserer selbst als au- tonome Subjekte aktiviert, andererseits, dann wäre jeder prakti- sche Widerstand inexistent und auch jegliche theoretische Kritik unmöglich. (ebd., S. 100)

Diese Kritik an den Gouvernamentalitätsanalysen ist eine andere Formulierung für das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Es besteht in der fehlenden Dif- ferenzierung zwischen zwei Freiheitsbegriffen, dem neoliberalen Freiheitsbe- griff, der eine subtilere Form der Unterdrückung als die Disziplinarmacht be- schreibt, und einem widerständigen, emanzipatorischen Freiheitsbegriff. Die Unmöglichkeit der Differenzierung entsteht wiederum aus der Beschreibung der neoliberalen Regierungsmacht als total, insofern sie alle Widerstände im- mer schon integrieren kann.⁵⁹ Um die Freiheitsbegriffe zu differenzieren ist es deshalb nötig, mit dem totalen Machtbegriff der Gouvernamentalitätsanaly-

59 | Es spielt für diese Diagnose keine Rolle, dass Bröckling und Thomas Lemke sehr genau bestimmen, dass die Gouvernamentalitätsanalyse keine Beschreibungen der sozialen Realität liefern, sondern dass ihr Gegenstand Regierungsprogramme und Subjektivierungsregime sind, von denen nicht angenommen wird, dass sie bruchlos in der Realität umgesetzt werden. Siehe dazu Kapitel 1 und 5 in Bröckling 2013: *Das unternehmerische Selbst*, 19–45 und 283–297.

sen zu brechen und verschiedene Subjektivierungsregime daraufhin zu differenzieren, welche Art der Freiheit sie ermöglichen.⁶⁰ Das Freiheitsproblem der Subjektivierung kann umformuliert werden zu der Frage: Lassen sich ‚freiheitliche‘ oder widerständige Subjektivierungsregime denken? Genau diese Frage schließt Bröckling (konsequenterweise) aus, indem er die diagnostizierte Verunklarung von Komplizenschaft und Widerstand in eine methodische Maxime verwandelt: Kritik soll „kein oppositionelles Subjektivierungsregime“ (Bröckling 2013, S. 286) etablieren.

Für Bröckling steht eine kritische Theorie, die nach oppositionellen Subjektivierungsregimen fragt, auf dem Feldherrnhügel, von dem aus sie urteilt; sie ist für ihn normativistische Kritik mit einem dogmatischen Wahrheitsanspruch, wie sie heute nicht nur von französisch inspirierten Sozialphilosoph_innen abgelehnt wird. Thomas Lemke teilt diese Ablehnung von Feldherrnhügeltheorie. Er analysiert deshalb das Foucault'sche Spätwerk mit dem Ziel, dort Ressourcen für die Konzeption einer „widerständigen Subjektivität“ (256) zu rekonstruieren, ohne dabei Feldherrnhügeltheorie zu betreiben. Der folgende Abschnitt analysiert Lemkes Rekonstruktion des Spätwerks unter der leitenden Frage, ob dieses Vorhaben gelingen kann – oder anders gesagt: Lässt sich das Freiheitsproblem der Subjektivierung ganz ohne Feldherrnhügel lösen oder ist nicht doch ein kleiner Hügel nötig, der dann aber von ganz anderer Art wäre?

60 | Die Struktur des Argumentes hat hier Ähnlichkeit zu Habermas' Kritik an der begrifflichen Entdifferenzierung zwischen Machtansprüchen und Geltungsansprüchen, vgl. Habermas 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 144. Habermas fokussiert allerdings die performative Widersprüchlichkeit dieser Entdifferenzierung, um die es hier nicht geht – in der Besprechung von Saars *Genealogie als Kritik* wird sich zeigen, dass Foucaults Methode nicht performativ widersprüchlich ist, siehe *Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination* (Unterabschnitt 4.2.3). Vielmehr wird in der vorliegenden Studie die Notwendigkeit der Differenzierung aus einer internen Kritik des Sprechens über Freiheit in der Debatte um Foucault abgeleitet. Darüber hinaus zielt dieses Argument nicht wie dasjenige von Habermas auf eine Trennung von Macht und Geltung bzw. Vernunft, sondern auf ein höherstufige Reflexion in einem Immanenzbereich der Macht. Vgl. zum Unterschied der Behauptung von Kontexttranszendierung durch Vernunft und der immanenten Konzeption, in der Vernunft und Macht nicht getrennt werden können, Amy Allens Auseinandersetzung mit Habermas und Foucault in Allen 2008: *The Politics of Our Selves* und deren Diskussion in *Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

3.4 Freiheit im Spätwerk als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung

3.4.1 Einleitung: Widerständige Subjektivität?

Der dritte Teil von Lemkes *Eine Kritik der politischen Vernunft* ist Foucaults Spätwerk gewidmet: den Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* und einer Reihe kleinerer Schriften und Äußerungen zu Macht, Subjektivierung, Freiheit und Widerstand. Lemke vertritt die These, dass Foucault in seinem Spätwerk Ressourcen bereitstellt, um eine „widerständige Subjektivität“ (256) zu denken, die den Anforderungen der (neoliberalen) Subjektivierung etwas entgegensetzen kann. In der im letzten Abschnitt vorgeschlagenen Begrifflichkeit lautet Lemkes These, dass Foucault im Spätwerk die Ressourcen zur Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung entwickelt. In diesem Abschnitt zur Rekonstruktion und Analyse von Lemkes Argument wird diese These überprüft. Der Abschnitt ist in fünf Teile gegliedert.

Erstens erfolgt eine Rekonstruktion von Lemkes Extraktion eines Konzepts von Subjektivierung als Unterwerfung *und* Selbstkonstitution aus Foucaults Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* und anderen Texten des Spätwerks. Zweitens folgt ein Kommentar dazu: Die rekonstruierten Ressourcen helfen bei der Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination, aber nicht bei der Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung – sie zeigen, dass Menschen nicht vollständig durch Macht bestimmt sind, sondern eigenaktiv an ihrer Konstitution mitwirken, aber sie zeigen nicht *wie* frei bzw. widerständig diese Selbstkonstitution ist. In diesem Kommentar wird durch eine interne Kritik von Lemkes These auch die Weichenstellungen für eine vielversprechende Möglichkeit, das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen, erarbeitet: die Suche nach ‚freiheitlicher Regierung‘. Der dritte Abschnitt schildert Lemkes Rekonstruktion der Erweiterung von Foucaults Machttheorie in *Subjekt und Macht*, die einige Präzisierungen der Konzepte Freiheit und Widerstand enthält, die nach Lemke bei der Konzeption von widerständiger Subjektivität helfen – unter der Voraussetzung, Foucault als einen (politischen) Denker zu lesen, dessen Ziel die Abschaffung von Regierung ist. Viertens wird in einem weiteren Kommentar die These kritisiert, dass *Subjekt und Macht* die sozialtheoretischen Ressourcen bereitstellt, um das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen. An diesen schließt fünftens ein letzter Kommentar an, der die *regierungs-transzendierende* Lesart Lemkes kritisiert und für eine Lesart der *radikalen Immanenz* argumentiert. Dabei wird die These begründet,

dass sich die bei Foucault vorhandenen Ressourcen, widerständige Subjektivität zu denken und das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen, nur sinnvoll im Rahmen einer Lesart der radikalen Immanenz verstehen lassen, die es erlaubt, die Frage nach unterschiedlichen Regimen der Subjektivierung zu stellen. Dies hat allerdings den Preis, sich einen kleinen Feldherrnhügel zu bauen, sprich: normative Theorie zu betreiben, was Lemke ablehnt. Hier liegt der vorliegenden Rekonstruktion zufolge der Grund dafür, dass Lemke diesen Interpretationsweg nicht einschlägt.

3.4.2 Subjektivierung in der ‚Geschichte der Sexualität‘

Die Bände zwei und drei von Foucaults Projekt der *Geschichte der Sexualität*, *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um Sich* erscheinen erst 1984, acht Jahre nach dem ersten Band *Der Wille zum Wissen* (1976) und weichen signifikant von diesem ab.⁶¹ Foucault untersucht nicht mehr moderne Macht-Wissen-Komplexe mit einem Fokus auf ihre unterdrückenden Effekte, sondern antike ethische Reflexionen über die Selbststeuerung und Selbstkonstitution von Subjekten, sein Stil ist weniger polemisch. Dieser Wechsel von Theorie, Thema und Stil wurde in den 80ern von vielen Kommentator_innen als eine ‚Rückkehr zum Subjekt‘⁶² aufgefasst, durch die Foucault radikal mit seiner Analyse der Macht breche.

Lemke widerspricht dieser Auffassung und vertritt die These, dass Foucaults Arbeiten zur Geschichte der Sexualität eine Korrektur und Fortsetzung der Machtanalytik sind und in einem Ergänzungsverhältnis zur *Geschichte der Gouvernementalität* stehen. Die Neuausrichtung der *Geschichte der Sexualität* sei sogar vor allem von der Analyse der Gouvernementalität bedingt und motiviert, wobei der Scharnierbegriff beider Analysefelder die ‚Regierung‘ sei. Weil die *Geschichte der Gouvernementalität* gezeigt hat, „dass Regierung eine historische Form der Macht darstellt, die über Subjekte und deren Freiheit operiert“ und „moderne Regierungsmechanismen gerade ‚mittels‘ spezifischer Subjektivierungsformen“ (260) funktionieren, wurde es notwendig die Formen der

61 | Erst 2018 ist der vierte Band auf Französisch erschienen (Foucault 2018: *Les aveux de la chair*), der sich mit dem frühen Christentum beschäftigt, also in der Chronologie des Materials die Bände zwei und drei fortsetzt. Geschrieben ist das Manuskript allerdings vor den Bänden zwei und drei, vgl. zur Entstehung des Manuskripts und zur Einordnung in das Gesamtprojekt Gros 2018: „Avertissement“.

62 | Siehe für Literaturhinweise Fn. 15, S. 73.

Subjektivität zu untersuchen, die diese Art von Regieren voraussetzt. „Die ‚Genealogie des modernen Subjekts‘ [die Foucault in der *Geschichte der Sexualität* vornimmt, K.S.] ist daher nicht von der Untersuchung moderner Machtmechanismen zu trennen, da es die Regierungsanalyse ist, die der Beziehung zwischen Formen der Regierung des Selbst und Formen der Regierung der anderen nachgeht“ (260, vgl. 296ff.). Basierend auf der Herausarbeitung ihrer Verbindung zur Kritik der modernen Macht liest Lemke die *Geschichte der Sexualität* als ein zeitgenössisches gesellschaftskritisches Projekt und untersucht, wie sie diese kritische Funktion erfüllt (298ff.).⁶³

Die von Foucault entwickelte Konzeption von Subjektivität ist nach Lemke nicht nur eine verfeinerte Erklärung des Funktionierens der Gouvernamentalität. Subjektivität kann demzufolge nicht auf Regierung reduziert werden. Eine solche Reduktion würde zu dem im letzten Abschnitt beschriebenen Freiheitsproblem der Subjektivierung führen – auch die Selbstkonstitution stünde im Dienste der Regierungsmacht und wäre deshalb nicht widerständig. Vielmehr interpretiert Lemke das Verhältnis von Gouvernamentalität und Subjektivität als irreduzibel. Diese Irreduzibilität ist nach Lemke ein Garant für die Möglichkeit von widerständiger Subjektivität. Im Folgenden werden zwei Bausteine rekonstruiert, die nach Lemke zentral für das Konzept einer widerständigen Subjektivität in der *Geschichte der Sexualität* sind, weil sie das irreduzible Verhältnis zwischen Subjekt und Macht begründen; das heißt: weil sie das Freiheitsproblem der Subjektivierung lösen. Die beiden Bausteine sind zum Einen die Technologien des Selbst und die Selbstkonstitution (1a), und zum Anderen die Unterscheidung von Moral und Ethik (1b). Diese Bausteine bewegen sich im Raster der Macht- und Subjekttheorie, das sich von Lemkes Rekonstruktion eines normativen Freiheitsbegriffes bei Foucault unterscheiden lässt, die nach ihren macht- und subjekttheoretischen Grundlagen im nächsten Abschnitt erläutert wird (2a-c).

1a. Technologien des Selbst und Selbstkonstitution. Technologien des Selbst bzw. Selbsttechniken ermöglichen „es Individuen [...], selbst eine Reihe von Operationen mit ihrem Körper, ihrer Seele, ihren Gedanken, ihrem Verhalten vorzunehmen, sie auf diese Weise zu verwandeln oder zu verändern und einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen“ (Foucault 2005t, S. 210). Lemke schildert, dass Foucaults Einführung des Begriffs der Technologien des Selbst die

63 | Ähnlich auch Marti 1988: *Michel Foucault*.

Funktion einer „Selbstkritik“ (ebd., S. 210) seiner früheren Arbeiten hat, in denen Foucault Macht noch einseitig als unterwerfend konzipiert hatte, weshalb das Freiheitsproblem der Machtdetermination (bzw. das subjekttheoretische Defizit) entstand (261). Diese unterwerfende Macht nennt Foucault nun Herrschaftstechniken, und stellt ihnen die Technologien des Selbst gegenüber, wodurch er den einseitigen Fokus auf die Unterwerfung überwindet. Damit löst Foucault nach Lemke das Freiheitsproblem der Machtdetermination:

Mit dieser Erweiterung seiner Machtanalyse korrigiert Foucault mögliche deterministische Interpretationen der ‚Genealogie der Macht‘. Die Einführung des Begriffs der Selbsttechniken führt zu einer veränderten Einschätzung der Bedeutung von Subjektivierungsprozessen. Zeichnen sich Foucaults frühere Arbeiten dadurch aus, dass er Selbstkonstituierung und Unterwerfung tendenziell identifizierte, so lockert die Einführung des Begriffs der Selbsttechnologien die Beziehung zwischen Fremd- und Selbstkonstitution. Diese ‚methodische Vorkehrung‘ hat zunächst zur Folge, dass es keine einfache Determination der Selbsttechniken durch Herrschaftstechnologien gibt. Die Irreduzierbarkeit der einen auf die anderen impliziert weiterhin, dass ihre Beziehungen nicht notwendigerweise harmonisch sind oder sich gegenseitig verstärken. Die Selbsttechniken sind weder in jedem Fall ein Anhängsel oder ein Ergänzung zu den Herrschaftstechniken noch ihre Abbildung oder ihr Ausdruck. (263)

Die Ursache des Freiheitsproblems der Machtdetermination ist die Reduktion von Subjektivität auf die Macht. Deshalb ist es eine Lösung dieses Problems, zwei unterschiedliche Bereiche – Selbsttechniken und Herrschaftstechniken bzw. Selbst- und Fremdkonstitution des Subjekts – festzulegen, und deren Verhältnis als irreduzibel zu betrachten. Darüber hinaus leitet Lemke aus dieser Irreduzibilität der Selbstkonstitution des Subjekts durch Selbsttechniken auch die grundsätzliche Möglichkeit von Widerstand ab – die Irreduzibilität soll also zur Beantwortung der Frage nach „widerständiger Subjektivität“ (256) beitragen, die hier als Freiheitsproblem der Subjektivierung bezeichnet wird. Lemke beschreibt die Selbstkonstitution auch als „Freiheitspraktiken“ (312). In Subjektivierungsprozessen käme es zu einer „Wechselwirkung zwischen Autonomie und Herrschaft“ (311), weshalb „Subjektivierung [...] innerhalb eines strategischen Feldes statt[findet], das notwendigerweise Widerstandsmöglichkeiten einschließt“ (312). Als Beispiel dafür führt Lemke das wahnsinnige Sub-

jekt und das homosexuelle Subjekt an, die zwar durch Zwangssysteme bzw. pathologisierende Zuschreibungen konstituiert worden seien, die aber auch Widerstandsmöglichkeiten eröffneten. Durch die Pathologisierung konnten sich Homosexuelle bspw. dagegen wehren, für ihre Homosexualität verantwortlich gemacht zu werden (312).

1b. Moral und Ethik. Die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral baut nach Lemke auf der Unterscheidung von Selbsttechnologien und Herrschaftstechnologien auf und geht über sie hinaus, weil sie es erlaubt, verschiedene (historische) Subjektivierungsregime zu unterscheiden einführen.⁶⁴ Foucault führt die Unterscheidung von Moral und Ethik im Methodenkapitel von *Gebrauch der Lüste* (Foucault 1989a, S. 36–45) ein; er differenziert dort drei Aspekte des Moralischen, wobei der zweite, das konkrete Moralverhalten, sowohl in Foucaults Analysen als auch in der sozialtheoretischen Rekonstruktion Lemkes, keine Rolle spielt:

Unter Moral versteht man [erstens] ein Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. – vorgesetzt werden. [...] Diese präskriptiven Elemente [kann man] ‚Moralcode‘ nennen. Unter ‚Moral‘ versteht man [zweitens] auch das wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgesetzt sind. [...] Nennen wir diese Ebene von Phänomenen ‚Moralverhalten‘. Ein Drittes ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt. [... Es gibt] verschiedenen Arten, moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren. (ebd., S. 36–37)

„Ethik“ bezeichnet den dritten Aspekt dieser Aufteilung, die Selbstkonstitution des Individuums als Moralsubjekts durch Selbsttechnologien, bzw. das Verhältnis, das ein Individuen zu sich selbst unterhält. Ethik ist die „Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Sub-

64 | Lemke spricht von der Unterscheidung von „Subjektivierungsmodi“ (271), hebt aber gleichzeitig hervor, wie diese mit den Ebene der gesellschaftlichen Ordnung verbunden sind. Die Bedingtheit von Subjektivierung durch gesellschaftliche Ordnung ist durch den Begriff Subjektivierungsregime besser ausgedrückt. Vgl. zu diesem Begriff Fn. 16, S. 21.

jekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren“ (ebd., S. 315). Moral hat zwei Bedeutungen, einerseits im weiten Sinn als das Feld des Moralischen, das aus Moralcode, Moralverhalten und Ethik besteht, andererseits im engen Sinne als der Moralcode (270f.). Mit diesem Instrumentarium können nach Lemke verschiedene Moralitäten bzw. Moralen (im weiten Sinne) danach unterschieden werden, in welchem Verhältnis die Aspekte Moralcode und Ethik stehen. Lemke differenziert mit Foucault zwischen einer moralcodeorientierten Moral, die vor allem auf Herrschaftstechnologien zurückgreift, und einer ethikorientierten Moral, die vor allem auf Technologien des Selbst beruht (270f.).

Im ersten Fall steht die Systematizität und die Regelungsdichte des Codes, die Abgrenzung von Verbotenem und Erlaubtem, die Etablierung von Autoritäts- und Sanktionsinstanzen etc. im Vordergrund; umgekehrt vollzieht sich die Subjektivierung ‚in einer quasi juristischen Form‘, da das Moralsubjekt sich auf Gesetze und Vorschriften bezieht, denen es sich unterwerfen muss. Allerdings lassen sich auch Formen von Moralität denken, in denen die Subjektivierungsmodi dominieren, wobei das Verhältnis zu sich selbst, seine Ausarbeitung und Erprobung sowie die Praktiken zur Transformation seiner selbst im Mittelpunkt des moralischen Interesses stehen; demgegenüber kann das System der Codes und Verhaltensreglementierungen in diesem Fall relativ unbedeutend sein. Nach dieser Typologie lassen sich zwei mögliche Achsen von moralischer Erfahrung unterscheiden: codeorientierte oder ethikorientierte. (271, Lemke zitiert Foucault 1989a, S. 41)

In seiner *Geschichte der Sexualität* zeigt Foucault, dass die antike Moral ethikorientiert ist, während die christliche Moral codeorientiert ist. Dabei hat sich der moralische Code in der Entwicklung von der antiken zur christlichen Moral wenig geändert, während die entscheidenden Änderungen im Bereich der Ethik stattfanden, unabhängig vom Moralcode. Nach Lemke grenzt sich Foucault durch diesen Analyserahmen, der die Eigenständigkeit der ethischen Selbstkonstitution gegenüber dem Moralcode und ihre Bedeutung für die historische Entwicklung der Moralen hervorhebt, von „juristischen“ Interpretationen des Moralischen ab, die die Moralsubjekte als durch den Moralcode bestimmt sehen. „Das Problem der juristischen Konzeption liegt in der tendenziellen Identifizierung von Moral und Ethik und der Subsumption der Selbstverhältnisse unter Verhaltenskodifizierungen“ (271). Wie schon die Differenzierung von Selbst- und Herrschaftstechnologie interpretiert Lemke damit auch die Diffe-

renzung von Ethik und Moralcode als eine Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination. Genau wie das Verhältnis von Herrschaftstechnologien und Selbsttechnologien bestimmt Lemke das Verhältnis von Moralcode und Ethik als irreduzibel; die „moralischen Gesetze stehen dem Moralsubjekt nicht einfach gegenüber und sind ihm nicht äußerlich; sie können nicht einfach oktroyiert werden, sondern sie müssen – in welcher rudimentärer Form auch immer – gewollt und akzeptiert, gewusst und gelebt werden“ (271). Die ethische Selbstkonstitution durch Technologien des Selbst kann also nicht auf den Moralcode und die ihn begleitenden Herrschaftstechnologien reduziert werden, und zwar selbst bei einer codeorientierten Moral nicht, wo die freie ethische Selbstkonstitution des Subjekts eine untergeordnete Rolle spielt.⁶⁵

Die Unterscheidung zwischen code- und ethikorientierter Moral ist eine Differenzierung verschiedener Subjektivierungsregime nach Freiheitsgraden. Lemke entwickelt von dieser Unterscheidung ausgehend eine Konzeption von widerständiger Subjektivität. Die Differenzierung ist also ein wichtiger Baustein zur Bearbeitung des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Es ist Lemkes Erkenntnisinteresse, widerständige Subjektivität zu beschreiben und einen Freiheitsbegriff zu erarbeiten, der diese plausibilisieren kann. Dieses Interesse ergibt sich aus der Analyse der Zwänge der neoliberalen Gouvernementalität und der beschriebenen grundsätzlichen Machtkonstituiertheit von Subjekten. Lemke führt aber auch eine Reihe von Foucault'schen Theoriebausteinen an, um einen solchen Freiheitsbegriff, der die Fähigkeit zum Widerstand in den Mittelpunkt rückt, zu begründen. Der ‚widerständige‘ Freiheitsbegriff kann auch als ‚normativer‘ Freiheitsbegriff bezeichnet werden – er ist das von Lemke Gewünschte und das Ziel der theoretischen Auseinandersetzung. Damit ist er von der nicht-normativen Verwendung des Freiheitsbegriffs abgegrenzt, wie sie für die Gouvernementalitätsanalysen prägend ist, bei der Freiheit als reines Machtinstrument beschrieben wird und dadurch kritisch analysiert werden kann.

65 | Vgl. zur Ethik bei Foucault Macherey 1991: „Foucault: Ethik und Subjektivität“ und die anderen Beiträge in Schmid (Hrsg.) 1991: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, außerdem Schmid 2000: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Cooper und Blair 2002: „Foucault's Ethics“, Hesse 2004: „Ästhetik der Existenz“ und Saar 2007a: „Die Form des Lebens“. Zur Ethik in Bezug auf Foucaults nichtnormativen Kritikmodus vgl. Rajchman 1991: „Foucault: Ethik und Werk“ und im Gegensatz dazu als eine mögliche (normative) Antwort auf die Machtproblematik Bublitz 2003a: „Foucaults Genealogie der Moral und die Macht“.

3.4.3 Freiheit gegen Wissenschaft und Regierung

Anschließend an die Rekonstruktion der sozialtheoretischen Grundlagen des Freiheitsbegriffs im letzten Abschnitt (1a und 1b), erläutere dieser Abschnitt den normativen Freiheitsbegriff, den Lemke aus den Bänden zwei und drei von Foucaults *Geschichte der Sexualität* und anderen Texten entwickelt. Dabei geht Lemke von der Unterscheidung von Ethik und Moral aus und wendet sie auf die Gegenwart an (2a), woraus er eine Kritik an universalistischer Wissenschaft ableitet, die der Freiheit entgegengestellt ist (2b); diese Freiheit präzisiert er als Freiheit als Kritik (2c).

2a. Ethik als normative Kontrastfolie für codebasierte Moral und Wissenschaft. Die gerade schon eingeführte systematische und historische Unterscheidung zwischen codebasierter und ethikbasierter Moral interpretiert Lemke als normativ. Foucault kritisiere die Moderne und ihre codebasierte christliche Ethik auf Grundlage einer normativen Kontrastfolie, die er in Bezug auf die antike Ethik und die dort gefundenen Modelle der Selbstsorge und Ästhetik der Existenz entwickelt. Nach Lemke ist diese Gegenüberstellung von codebasierter und ethikbasierter Moral ein Beitrag zur zeitgenössischen Gesellschaftskritik, weil sie auf Grundlage von Foucaults historischem Narrativ eine andere Gegenüberstellung mit direktem Bezug zu zeitgenössischen politischen Problemen motivieren kann: die Unterscheidung zwischen universalistisch-wissenschaftlicher Kritik, die auf Identitätspolitik beruht, und ethischer Kritik, die sich nicht wissenschaftlich begrenzen lässt und auf der freien Entwicklung von Lebensweisen beruht.⁶⁶

Den Hintergrund von Lemkes Verknüpfung der beiden Unterscheidungen bildet Foucaults These zur Entstehung der modernen Gouvernamentalität, die er als eine Weiterentwicklung von individualisierenden Führungstechnologien des christlichen Pastorats beschreibt, das auf einer codebasierten Ethik beruht. Bei der Subjektivierung durch die christliche Pastoralmacht nimmt die Wahrheit eine besondere Stellung ein: Das christliche Subjekt ist ein Bekenntnissubjekt, das beständig die Wahrheit über sich selbst herausfinden und sagen muss, um ihr zu entkommen, obwohl es an sie gehaftet ist. Diese christliche Pastoralmacht koppelt Subjektivität und Macht durch das Erforschen und Aussprechen der Wahrheit aneinander (289–294, 328). Durch diese Art der Führung über Wahrheit und Macht hat das Christentum eine neue Form der Subjektivität ins

66 | Vgl. ähnlich Hesse 2004: „Ästhetik der Existenz“.

Leben gerufen: das seiner Identität verhaftete Subjekt. Lemke zitiert dazu Foucault in *Subjekt und Macht*:

Das Wort ‚Subjekt‘ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft. (Foucault 2005v, S. 275)⁶⁷

Dieser individualisierende und wahrheitsabverlangende Aspekt der christlichen Pastoralmacht hat sich vom religiösen Kontext losgelöst und in der modernen Gouvernamentalität universalisiert, in der Subjekte mittels Wahrheit (als Selbsterkenntnis) geführt werden, das heißt, indem sie dazu angeregt werden, sich selbst reflexiv zu steuern. „Diese Zwangsbeziehung zu sich selbst in Begriffen der Wahrheit ist das fundamentale Charakteristikum der Pastoralmacht und definiert eine Regierungsrationalität, die Subjekte mittels der Wahrheit ‚führt‘“ (294). Die Entwicklung der neoliberalen Gouvernamentalität, genauso wie die moderne Verbindung von Macht und (humanwissenschaftlicher) Wahrheitsproduktion, die Foucault bezüglich der Wahnsinnigen, Kranken und Gefangenen untersucht, könne bis zum christlichen Pastorat zurückverfolgt werden. Nach Lemke stellt Foucault die Führung über die Wahrheitssuche der christlichen Pastoralmacht und die darauf basierende universalistische, regelbasierte Moral in eine Kontinuitätsbeziehung mit dem auf der wissenschaftlichen Wahrheitssuche basierendem humanwissenschaftlichen Wissen und seiner säkularisierten, aber nicht minder universalistischen und regelbasierten Moral (294).

Diese historische Diagnose führt zum Freiheitsproblem der Subjektivierung. Die Formen der Selbstreflexion, die den Subjekten zur Verfügung stehen, gehen mit dem Zwang der codebasierten (erst christlichen, dann universalistisch-wissenschaftlichen) Moralität einher, die Wahrheit über sich selbst aufzudecken bzw. die wissenschaftlich aufgedeckte anzuerkennen und ihrer Identität treu zu bleiben. „Die Besonderheit dieser Macht ist es, dass sie nicht nur die Individuen zwingt, in einer bestimmten Weise zu handeln, sondern ihnen darüber hinaus Wahrheitsakte abverlangt, d.h. sie dazu bringt, sich zu (er-)kennen, zu entdecken und die Beziehungen zu sich selbst zu strukturieren“ (294). Diese Selbstreflexion ist damit schon bestimmt von der Regierung – „eine Regierungs-

67 | Lemke zitiert die ältere Übersetzung aus Dreyfus und Rabinow 1994: *Michel Foucault*.

technologie, die Subjekte mittels der Wahrheit ‚führt‘“ (294). Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht darin, dass unklar ist, wie und ob freie oder widerständige (Selbst-)Reflexion getrennt von der in Zwang und Identität verhafteten Selbstreflexion bestimmt werden kann – die historische Analyse hatte schließlich letztere als bestimmend für die gegenwärtigen Formen von Subjektivität erkannt.⁶⁸ Foucaults Interesse an der antiken Ethik besteht nach Lemke in der Herausforderung, ein ganz anderes Modell der moralischen Reflexion zu finden, als das auf Wissenschaft beruhende moderne und universalistische, das Subjekte auf ihre (wissenschaftlich festgestellte) Identität festlegt (302f.).⁶⁹

-
- 68 | Vollständig gegen die Definition von Freiheit als kritischer Reflexion wendet sich Maslan (1988: „Foucault and Pragmatism“), der darin einen Paternalismus befürchtet. Foucaults Stärke sei, das Kartographieren von Auseinandersetzungen, das den grundsätzlich freien Subjekte dabei hilft, effektiver Widerstand zu leisten. Allerdings sieht Maslan gar kein Freiheitsproblem, was daran liegt, dass er den formalen und handlungstheoretischen Freiheitsbegriff in *Subjekt und Macht* überlädt und deshalb ‚innere‘ Freiheitseinschränkungen gar nicht thematisiert. Sein Text kann deshalb als eine Version der Lesart ‚Foucault ist kohärent‘ bezeichnet werden, die allerdings weniger komplex ist als die von Patton.
- 69 | Ein anschauliches Beispiel dafür ist Homosexualität, die eine starre und wissenschaftlich gegebene Identitätskategorie oder ein Ausgangspunkt für die freie Kreation neuer Lebensformen sein kann: „Es geht nicht so sehr darum, die Wahrheit seines Geschlechtslebens an sich aufzudecken, als darum, seine Sexualität nunmehr zum Aufbau vielfältiger Beziehungen zu nutzen. Und zweifellos liegt hier auch der wahre Grund dafür, weshalb Homosexualität keine Form des Begehrens, sondern etwas Begehrenswertes ist. Wir müssen also darauf hinarbeiten, homosexuell zu werden, und dürfen uns nicht darauf versteifen, daß wir es schon sind. Das Problem der Homosexualität entwickelt sich mehr und mehr zu einem Problem der Freundschaft“ (Foucault 1984a, 85–86), vgl. auch die neuere, aber weniger pointierte Übersetzung in Foucault 2005i. Diese Einschätzung der (Homo-)Sexualität als Ausgangspunkt zum Aufbau anderer, besserer Beziehungen ist sicher sehr optimistisch, und die utopischen Aufladung von schwulen Orten als Verwirklichung egalitärer Sozialverhältnisse ist einer gewissen Ernüchterung gewichen; siehe andererseits für eine zeitgenössische Wiederaufnahme des Gedankens Muñoz 2009: *Cruising utopia*. Zumindest kann man sagen, dass Schwulsein etwas kategorial anderer ist als die medizinisch-wissenschaftliche Bestimmung von Homosexualität, nämlich eine Lebensweise, die man in ihrer jeweils spezifischen Form erlernen, beherrschen und weiterentwickeln kann, oder eben auch nicht. In diesem Sinne kann David Halperin gegen solche Homosexuellen, die ihr Schwulsein so (falsch) verstehen, dass sie ‚ein ganz normales Leben‘ führen und nichts mit ‚der Szene‘ zu tun haben wollen, bemerken: „So-

2b. Wissenschaftlicher Universalismus oder Ethik als Ästhetik der Existenz und als Praxis der Freiheit. Nach Lemke besteht die Bedeutung von Foucaults *Geschichte der Sexualität* für die kritische Sozialphilosophie darin, ein anderes Kritikmodell zu entwickeln als ein wissenschaftlich begründetes, normativistisches und universalistisches: die Ethik als Ästhetik der Existenz und Praxis der Freiheit. Foucault richte sich vor allem gegen den seinerzeit stark verbreiteten Freudomarxismus. Der freudomarxistische Kritikansatz – den Foucault schon in *Der Wille zum Wissen* als Repressionshypothese kritisiert hat – sieht sexuelle Unterdrückung als bedingt durch ökonomische Produktionsverhältnisse und interpretiert sie gleichzeitig als konstitutiv für die Aufrechterhaltung dieser Verhältnisse, so dass ihm sexuelle Befreiung als antikapitalistische Widerstandstrategie gelten kann. Dadurch allerdings, so Lemke, ist Sexualität dem Freudomarxismus nur „Ausdruck‘ einer umfassenderen Unterdrückung“ und „nur ein abgeleitetes Phänomen“, und gar kein eigenständiges Problem (298).

Lemke hebt hervor, dass Foucault am Freudomarxismus „die *wissenschaftliche Begründung des Protests*“ (299, Herv. im Orig.) kritisiert. Der Freudomarxismus reduziere „ethisch-politische Problem auf theoretisch-wissenschaftliche Fragen“ innerhalb einer „Theorie des Begehrens“, wodurch er „dem individuellen Begehren das gesellschaftliche Gesetz“ gegenüberstelle (299). Laut Lemke hält Foucault dieses Vorgehen, die Wahrheit über Subjektivität und Begehren zur Handlungsgrundlage zu machen, für problematisch, weil es seine historischen Wurzeln in der christlichen Pastormacht hat. Wenn sich Befreiungsbewegungen durch wissenschaftliches Wissen legitimierten, dann seien sie in ihrem Ausgangsproblem gefangen, das gerade die Beschränkung der Freiheit durch das wissenschaftliche Wissen war, das nur ganz bestimmte Formen der Subjektivität als legitim erachtet. Es gelänge den Befreiungsbewegungen mit diesem Fokus auf „wahre Subjektivität“ nicht, „die ethische Frage nach anderen Formen von Subjektivität [zu] stellen“, sondern sie würden die „Zwangswirkungen“ des wissenschaftlichen Wissens reproduzieren (299). Kurz: Wissenschaftliche Kritik sei selbst repressiv.

Foucaults Ästhetik der Existenz ist nach Lemke ein „Gegenmodell“ (299) zu wissenschaftlich begründeten und legitimierten Widerstand allgemein, nicht nur in seiner freudomarxistischen Variante (301). „Während diese [die Wissenschaft, K.S.] das Leben an das natürliche Sein zu assimilieren versucht, konzipiert Foucault die menschliche Existenz als ein ‚Kunstwerk‘, um sie von

metimes I think that homosexuality is wasted on gay people“ (Halperin 2012: *How to be gay*, S. 448).

dem universellen Geltungsanspruch (human-)wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen“ (299).⁷⁰ Die Künstlichkeit und damit Gestaltbarkeit der menschlichen Existenz durch Selbsttechnologien zu betonen, solle den Menschen von der „Verpflichtung“ befreien, „sich als ein System zeitloser Funktionen und anthropologischer Gesetzmäßigkeiten zu entziffern, das korrespondierenden Normen und Verhaltensanforderungen unterworfen ist“ (299f.). Dabei abstrahiert Lemke die historisch eingeführte Unterscheidung von moralcodebasierter christlicher Moral und ethikbasierter antiker Moral von ihrer Historizität und macht sie zu einem abstrakten Kriterium für die Differenzierung möglicher Moralen in der Gegenwart: Nicht „Übereinstimmung mit einem Regelwerk“ und „Bezug auf ein moralisches Gesetz“, sondern „die Freiheit der Selbstpraktiken“ sind das Prinzip der Subjektivierungsform der Ästhetik der Existenz bzw. Ethik (301). Dabei hält Lemke fest, dass die Ästhetik der Existenz nicht kriterienlos und beliebig ist, sondern „den Vorgaben einer ‚gelungenen‘ und ‚schönen‘ Existenz folgt, deren konkrete Gestalt kollektiv bestimmt wird und also veränderbar ist“ (301) – allerdings „ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinarstruktur beziehen zu müssen“ (Foucault 1994c, S. 272).⁷¹

2c. Freiheit als Kritik. Ein dritter Aspekt von Lemkes Rekonstruktion des normativen Freiheitsbegriffes bei Foucault ist Kritik und Widerstand. Nach Lemke ist der bis jetzt eingeführte Freiheitsbegriff der Ethik als kollektive Selbstgestaltung der Existenz notwendig verbunden mit Widerstand gegen Subjektivierungsregime und gegen die mit ihnen verbundenen Politiken der Wahrheit (314f., auch 365, 367). Für diesen Widerstand an Subjektivierungsregimen ist deren vorgängige Kritik notwendig, weshalb Lemke Freiheit als Widerstand und Freiheit als Kritik nicht unterscheidet. Diese Verbindung von Freiheit und Kritik von Subjektivierung ist aus dem bisher Rekonstruierten verständlich: Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht gerade darin, durch ein Subjektivierungsregime regiert zu sein, das selbst die eigene, freie Selbstreflexion bestimmt und auf bestimmte (wissenschaftliche) Wahrheiten und Identitätsangebote festlegt und damit einschränkt. Die Kritik des freiheitseinschränkenden Subjektivierungsregimes ist deshalb die notwendige Voraussetzung dafür, seine Existenz frei (bzw. ein wenig freier) gestalten zu können. Anders gesagt: Weil schon die eigene Operation der Selbsttechniken potentiell von Herrschaftstech-

70 | Vgl. dazu auch Lemke 2004: „Andere Affirmationen“, wo Lemke gegen Fraser die These vertritt, dass Foucaults Antinormativität keine Schwäche, sondern gerade die Stärker seiner Kritik sei.

71 | Die zitierte ältere Übersetzung ist klarer als die neuere in Foucault 2005ab, S. 471.

nologien bestimmt ist, reicht es für die Erklärung von widerständiger Subjektivität nicht aus, festzustellen, dass die Selbstbestimmung auf Selbsttechnologien basiert; vielmehr muss sie auf einer *bestimmten Art von Selbsttechnologie* basieren, die auf alle anderen Selbsttechnologien zurückbezogen ist und sie kritisch auf ihre Machtabhängigkeit prüfen kann.

Genau diese Operation der Kritik als Umgang mit dem Freiheitsproblem der Subjektivierung mit dem Ziel, Freiheit (und das heißt: Widerstand) zu ermöglichen, rekonstruiert Lemke als das methodische Vorgehen Foucaults. Foucault schreibt nach eigener Aussage „Erfahrungs“-Bücher (und nicht „Wahrheits“-Bücher),⁷² die auf Erfahrungen in der Gegenwart Bezug nehmen und aus denen wir verändert hervorgehen. Lemke schildert, dass Foucaults Vorgehen einem „praktischen Zweck folgt: die Problematisierung der Art und Weise, wie wir über bestimmte Gegenstände urteilen und denken, um sie ihrer ‚Selbstverständlichkeit‘ oder ‚Natürlichkeit‘ zu entreißen und neue Erfahrungen zu ermöglichen“ (344). Indem Foucaults Geschichte der Wahrheit zeige, „was uns an unsere Gegenwart bindet“ und es gleichzeitig als kontingent entlarve, „bereitet sie zugleich das Feld für ihre mögliche Veränderung vor – und ist selbst ein Einsatz in dem Projekt der Transformation“ (345, siehe auch 355).⁷³ Für die tatsächliche Realisation von Veränderung ist aber der Übergang von einer solchen reflexiven Erfahrung in kollektive Praxis nötig (345).

Nach Lemke besteht Foucaults Freiheitsbegriff in erster Linie darin, den Subjektivierungsanforderungen der modernen Politik der Wahrheit, mit ihrer Forderung nach wissenschaftlicher Legitimität, etwas entgegen zu setzen und Freiheit ihnen gegenüber zu erreichen. Dieses gegen die Wissenschaft gerichtete Profil des Freiheitsbegriffs schärft Lemke in Rückgriff auf Foucaults Erläuterung seiner Methode der Kritik, die er einem wissenschaftlichen Kritikverständnis entgegenstellt. Foucault erarbeitet diese Abgrenzung durch eine Diskussion von Kant in seinen Texten *Was ist Kritik?* und *Was ist Aufklärung?*⁷⁴

72 | Foucault 2005j: „Gespräch mit Ducio Trombadori“, S. 59, für Foucaults Erläuterung des Erfahrungsbegriffs siehe ebd., S. 51–59.

73 | Diese Diagnose der Funktion der genealogischen Arbeiten Foucaults weicht nicht grundsätzlich von derjenigen Saars ab; allerdings lässt Lemke die nach Saar zentrale rhetorische Technik der Genealogie außen vor, siehe *Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination* (Unterabschnitt 4.2.3).

74 | Die Texte gehen auf drei unterschiedliche Vorträge zurück. Der 1978 gehaltenen Vortrag *Was ist Kritik?* beinhaltet eine stärkere historische und systemtische Verortung von Kritik, die zwei unterschiedlichen 1983 gehaltenen Vorträge mit dem gleichen Titel *Was*

Dort unterscheidet Foucault zwischen dem Kant der Aufklärung und dem Kant der drei Kritiken. Der Kant der Kritiken vertritt in Lemkes Worten eine typisch „philosophisch-juridische Konzeption von Kritik“ (350), bei der es um rationale und universelle Legitimation von Wissen und Politik geht, und damit auch deren Begrenzung durch Normierung, anhand der Unterscheidung des Rationalen vom Irrationalen. Foucault grenzt sich von diesem Vorgehen ab, indem er es mit dem Kant der Aufklärung kontrastiert, der „Ontologie der Gegenwart“ bzw. „Ontologie unserer selbst“ (Foucault 2005aa, S. 848) betreibe und die konkrete historisch-singuläre Situation der Gegenwart untersuche. Dabei beurteile Kant die Gegenwart nicht nach den Maßstäben einer universellen Rationalität, sondern untersuche den Typ der gegenwärtigen Rationalität und ihre Geschichte. Foucaults Diagnose des westlichen Denkens ist, dass es sich nach Kant in diese beiden bei ihm angelegten Linien aufgespalten hat: Eine um universelle Legitimation bemühte „Analytik der Wahrheit“ (ebd., S. 847), die in Kontinuität mit Kants Kritiken steht, die heute dominant sei und sich vor allem in der amerikanischen analytischen Philosophie, aber auch in Denkern wie Habermas fortsetze. Und eine Geschichte der Wahrheit, die die historischen

ist Aufklärung? setzten sich gründlicher mit Kant auseinander. Während Auszüge der Vorträge *Was ist Aufklärung?* schon ab 1984 veröffentlicht wurden, war der an der *Société française de philosophie* gehaltene Vortrag *Was ist Kritik?* nicht zur Veröffentlichung vorgesehen. Eine Transkription wurde erst 1990 auf Französisch, 1992 auf Deutsch vom Merve Verlag und 1997 auf Englisch von Semiotext(e) veröffentlicht; in der Folge wurde der Text, der nicht in den *Schriften* (2005) veröffentlicht ist, dann breit rezipiert, vgl. Foucault 1992: *Was ist Kritik?* Die Publikationsgeschichte der beiden Vorträge *Was ist Aufklärung?* ist etwas unübersichtlich. Zunächst hat Foucault am *Collège de France*, zu Beginn seiner Vorlesungsreihe Foucault 2009a: *Die Regierung des Selbst und der anderen* (Foucault 2009b: „Sitzung vom 5. Januar 1983, erste Stunde“) gesprochen. Dieser Vortrag enthält Analysen zu Kant und keine zu Baudelaire; er wurde auch als Foucault 1997c: „What is Revolution?“ und Foucault 2005aa: „Was ist Aufklärung?“ veröffentlicht. Danach hat Foucault einen leicht modifizierten Vortrag in Berkeley gehalten, der im zweiten Teil eine Analyse der Moderne am Beispiel von Baudelaire enthält; er wurde unter anderem hier veröffentlicht: Foucault 1984b: „What is Enlightenment?“, Foucault 1997b: „What is Enlightenment?“, Foucault 1990: „Was ist Aufklärung?“ und Foucault 2005z: „Was ist Aufklärung?“ Vgl. zur Rezeption auch Halperin 1996: *The Art of Not Being Governed*, S. 2 und zu einer Differenzierung von Foucaults in Auseinandersetzung Kant entwickelten Kritikmodellen Geuss 2004: „Kritik, Aufklärung, Genealogie“ und Djaballah 2013: „Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical“.

Bedingungen der Rationalität untersucht und daraus die Ressourcen zu deren Kritik generiert, in der Foucault nicht nur sich selbst, sondern auch Hegel, Marx, Nietzsche, Adorno und Horkheimer verortet.

Kritik als ein gegen Wissenschaft und universelle Rationalität gerichtetes Unternehmen ist nach Foucault eine „Haltung“, „Option“, und „Entscheidung“ (Foucault 1992, S. 8, 41), und nicht strikt von einer wissenschaftlichen Theorie begründbar. Nach Lemke entkoppelt Foucault Wille und Wissen prinzipiell (358) – der Wille zur „Überschreitung“ der „epistemologisch-politischen Grenzen unserer historischen Existenz“ (355) könne und müsse nicht theoretisch begründet werden, sondern folge einem philosophischen Ethos der „Grenzhaltung“ (Foucault 2005z, S. 702). Dies bedeutet nach Lemke nicht, dass „Theoriebildung keine kritische Rolle zukommen kann“ (357). Als „Gegenwissenschaft“ bestehe ihre kritische Rolle genau darin, dass „sie die Ansprüche auf Universalität überprüft, um die Elemente von Willkürlichkeit und Kontingenz in ihnen aufzuzeigen“ (357). Die Gegenwissenschaft bleibt also als Korrektiv der Wissenschaft auf diese bezogen, und setzt nicht selbst positiv Normen oder konstruiert Begründungen des Widerstandes. Denn der Widerstand muss nach Lemke gar nicht (wissenschaftlich) begründet werden, sondern begründet sich selbst aus „konkreten Erfahrungen von unterdrückenden Institutionen und Zwangspraktiken“ (356).

Zusammenfassen lässt sich Lemkes Rekonstruktion von Foucaults normativem Freiheitsbegriff wie folgt: Freiheit basiert erstens notwendigerweise auf Kritik von herrschenden Subjektivierungsregimen. Insbesondere das universalistisch-wissenschaftliche Subjektivierungsregime ist wegen seiner normierenden und Identitätsformen beschränkenden Funktion freiheitseinschränkend. Zweitens kann diese Kritik keine wissenschaftlich universalisierende Kritik sein, weil sie sonst selbst zur Freiheitsbeschränkung beitragen würde. In Lemkes Rekonstruktion ist Freiheit der begründenden Wissenschaft also radikal entgegengestellt:

Für Foucault konstituiert sich eine freie Subjektivität nicht in der Entdeckung universeller Notwendigkeit und Zwänge, sondern in ihrer Zurückweisung und der Konstruktion anderer gesellschaftlicher Verhältnisse als jener, die sich auf universelle Normen gründen. (362)

Für Lemke kann Freiheit also nicht – um auf den metaphorischen Ausdruck von Ulrich Bröckling zurückzukommen, der im letzten Abschnitt eingeführt wurde

– vom Feldherrnhügel aus erreicht werden, von dessen erhöht-privilegiertes Position aus man das Richtige vom Falschen unterscheiden könnte.

3.4.4 Keine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung

Eine kurze Rekapitulation der Entwicklung des Freiheitsproblems bis hierhin: Zunächst hat Lemke ein subjekttheoretisches Defizit in Foucaults Analyse der Disziplinarmacht diagnostiziert, weil Subjekte dort nur als von Macht determiniert konzipiert würden, weshalb die Möglichkeit von Freiheit und Widerstand unklar sei. Dies ist das Freiheitsproblem der Machtdetermination. Foucaults Analyse der Gouvernementalität und der Pastoralmacht hat nach Lemke ergeben, dass Subjektivierung komplizierter ist und Unterwerfung über die Abverlangung von Wahrheitsakten der Individuen über sich selbst funktioniert, durch die diese sich selbst aktiv an sich selbst binden. Damit ist das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst, weil nun klar ist, dass Subjekte selbst aktiv an ihrer Subjektivierung beteiligt sind und nicht nur von Macht determiniert sind. Die Diagnose des aktiven Mitwirkens der Subjekte an ihrer Bindung an die Macht wirft allerdings das Problem auf, dass unklar ist, wie es ‚widerständige Subjektivität‘ geben kann. Dieses Problem wird noch dadurch verstärkt, dass die spezifisch neoliberale Gouvernementalität Widerstand und Abweichung sogar aktiv fördert und als Optimierungsvorschläge bei der Verfeinerung der Gouvernementalität in diese assimiliert. Deshalb besteht das Freiheitsproblem nun in der Frage, wie in einer solchen Theorie der Subjektivierung widerständige Subjektivität (und das heißt zum Widerstand freie Subjektivität) konzipiert werden kann. Dieses neue Problem ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung.

Lemkes These ist, dass Foucaults Spätwerk die Ressourcen bereithält, um widerständige Subjektivität zu denken – oder in der hier vorgeschlagenen Redeweise, um das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen. In diesem Kommentar werden die von Lemke dazu vorgeschlagenen theoretischen Bausteine überprüft, die im letzten Abschnitt rekonstruiert wurden. Die Frage ist, ob die Umstellungen der Macht- und Subjekttheorie (1a. Technologien des Selbst und 1b. Ethik und Moral in *Subjektivierung in der ‚Geschichte der Sexualität‘*, Unterabschnitt 3.4.2) erklären können, dass Freiheit im normativen Sinn (2c. Freiheit als Kritik in *Freiheit gegen Wissenschaft und Regierung*, Unterabschnitt 3.4.3) möglich ist und wie sie erreicht werden kann.

ad 2c. Freiheit als Kritik. Freiheit im normativen Sinn ist in Lemkes Rekonstruktion von Foucault notwendig mit Kritik von Regierung bzw. Subjekti-

vierungsregimen verbunden; die Kritik ermöglicht den Widerstand gegen die Regierung. Foucaults eigene Methode ist eine solche Kritik und insofern eine Praxis der Freiheit. Den freiheitserzeugenden Effekt dieser Methode hat Lemke als die Produktion von Erfahrungen durch die Lektüre von Foucaults Büchern rekonstruiert, die seine Leser_innen zu einer kritischen und widerständigen Einstellung gegenüber den (neoliberalen) Subjektivierungen führen. Gesellschaftlicher Widerstand wird generiert, wenn solche Erfahrung nicht nur individuell, sondern kollektiv gemacht werden.

Zur Beantwortung der Frage nach ‚widerständiger Subjektivität‘ müssen bestimmte Eigenschaften einer solchen Subjektivität herausgearbeitet werden, durch die sie sich von einer nicht-widerständigen unterscheidet. Diese Eigenschaften können nicht akzidentiell sein, sondern müssen der widerständigen Subjektivität als widerständige eingeschrieben sein – der Nachweis von akzidentiell widerständigen Verhalten, das nicht auf die Subjektivität selbst zurückzuführen ist, ist keine Bestimmung von widerständiger Subjektivität. Diese ‚innersubjektive‘ Verstetigung des Widerstandes kann auf Grundlage der im letzten Abschnitt beschriebenen Theoriebausteine erläutert werden als erzeugt durch kritische, freie bzw. widerständige Technologien des Selbst, die Subjekte sich im Prozess ihrer Subjektivierung aneignen können, und durch die sie ihre eigene Subjektivierung kritisch reflektieren können. Erst durch diese Technologien des Selbst haben Subjekte die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung, die ihnen Freiheit als erweiterte Selbstgestaltungsmöglichkeit des eigenen Lebens ermöglicht.

Wie aber kann macht- und subjekttheoretisch erklärt werden, dass bzw. wie Subjekte in diesem Sinne frei, also widerständig sind, also die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung haben? Lemkes These ist, dass zwei Umstellungen in Foucaults Subjekt- und Machttheorie des Spätwerks dies leisten: Die Differenzierung von Selbsttechnologien und Herrschaftstechnologien (1a) und die Differenzierung von Moral und Ethik (1b). Im Folgenden wird diese These überprüft.

ad 1a. Selbsttechnologien und Herrschaftstechnologien. Lemke arbeitet die Irreduzibilität von Selbsttechniken und Herrschaftstechniken heraus. Der Nachweis der Irreduzibilität ist zentral für die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination, weil sie zeigt, dass die beiden Techniken nicht in einem Determinationsverhältnis stehen. Die Irreduzibilität soll aber nach Lemke auch ein machttheoretischer Garant für die Möglichkeit von Widerstand sein, also das Freiheitsproblem der Subjektivierung lösen.

Ob das Konzept der Selbsttechnologien in dieser Weise bei der Bestimmung von widerständiger Subjektivität helfen kann, hängt davon ab, wie das Verhältnis von Herrschaftstechnologien und Selbsttechnologien genau aussieht. Dies wiederum hängt davon ab, wie man ihre „Irreduzibilität“ versteht, die Lemke so betont: Geht es um die ständige Abweichung von Einzelfällen oder um die Selbsttechnologien, die in keinerlei gravierender Abhängigkeitsbeziehung zu Herrschaftstechnologien stehen und permanent widerständig ihnen gegenüber sein können? Im ersten Fall wäre dies nur die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination und würde damit das Freiheitsproblem der Subjektivierung gar nicht betreffen. Im zweiten Fall ist aber unklar, wie solche Selbsttechnologien außerhalb von Herrschaftstechnologien in einem Foucault'schen Rahmen denkbar sind. Dieses Problem zeigt auch eine genaue Lektüre eines längeren Foucault-Zitates, das Lemke für seine These der machttheoretischen Annahme einer grundsätzlichen „relativen Autonomie“ (263)⁷⁵ und Irreduzibilität der Selbst- und Herrschaftstechnologien anführt:

Wenn man die Genealogie des Subjekts in der westlichen Zivilisation analysieren will, kann man nicht nur Herrschaftstechniken betrachten, sondern muss auch Selbsttechniken einbeziehen. Anders gesagt: Man muss die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über die Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- und Herrschaftsstrukturen integriert werden. Der Kontaktpunkt, an dem die Form der Lenkung der Individuen durch andere mit der Weise ihrer Selbstführung verknüpft ist, kann nach meiner Auffassung Regierung genannt werden. (Foucault 1993, S. 203f. Original englisch, zitiert nach Lemkes Übersetzung auf 264)⁷⁶

75 | Die machttheoretische Annahme einer grundsätzlichen „relativen Autonomie“ (263) rekonstruiert Lemke dabei als die methodische Bedingung für die historische Untersuchung von jeweils konkreten Zusammenhängen von Herrschafts- und Selbsttechnologien, während Regierung der Oberbegriff für die historisch-kontingente Beziehung von Herrschafts- und Selbsttechnologien ist.

76 | Der Text ist nicht auf Deutsch veröffentlicht.

Hier fällt auf, dass Foucault entgegen der Ankündigung einer „Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen“ nur den Rückgriff von Herrschaftstechniken auf Selbsttechniken beschreibt. Nach der Formulierung, die Herrschaftstechniken würden sich der Selbsttechniken „bedienen“, kommt nicht, wie angekündigt, etwas Umgekehrtes, sondern das Gleiche in einer anderen Formulierung, nämlich wie Selbsttechniken „in Zwangs- und Herrschaftsstrukturen integriert werden.“ Weniger als eine Lösung des Freiheitsproblem der Subjektivierung ist dieses Zitat eine weitere Beschreibung ebendieses Problems: Die Selbsttechnologien können zwar im schwachen Sinn irreduzibel sein, doch sie stehen in einer grundsätzlichen Abhängigkeit von Herrschaftstechnologien. Deshalb kann der Nachweis der schwachen Irreduzibilität Freiheit als Fähigkeit zur Kritik noch nicht erklären. Schwache Irreduzibilität bedeutet nur, dass die Selbsttechnologien nicht von den Herrschaftstechnologien determiniert sind; schwache Irreduzibilität bedeutet aber nicht, dass die spezifische Operation der Kritik möglich ist, weil die Selbsttechnologien in einer Abhängigkeitsbeziehung zu den Herrschaftstechnologien stehen. Wenn die Abhängigkeit der Selbsttechnologien von den Herrschaftstechnologien grundsätzlich ist, muss gefragt werden, ob es möglich ist, verschiedene Abhängigkeitsbeziehungen zu unterscheiden, bei denen die gesuchte Fähigkeit zur Kritik mehr oder weniger ausgebildet ist.

Der Grund dafür ist, dass kritische Selbsttechnologien bzw. die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung innerhalb einer Subjektivierungstheorie nicht einfach in den Subjekten vorausgesetzt werden kann, sondern nur als der Effekt von Subjektivierungsprozessen konzipiert werden kann. Für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung ist deshalb ein Konzept von Subjektivierungsprozessen notwendig, durch das die Instanzierung und Verstetigung von Freiheit als Fähigkeit zur Kritik in Subjekten erklärt werden kann. Weil sich die Selbstpraktiken nach Foucault in einer grundsätzlichen Abhängigkeit von den Herrschaftspraktiken ausbilden, kann die Erklärung von kritischen Selbsttechnologien nur über die Bestimmung von Eigenschaften derjenigen Herrschaftstechnologien erfolgen, die sie ermöglichen.

Weil die jeweils unterschiedlichen Beziehungen zwischen Selbst- und Herrschaftstechnologien als Regierung bezeichnet werden können (Foucault spricht im Zitat oben von der Regierung als „Kontaktpunkt“, siehe auch Lemke 264), kann die Frage weiter präzisiert werden als diejenige nach einer *freiheitlicheren Regierung* im Unterschied zu einer *repressiveren Regierung*. Freiheitliche Regierung würde über ein Subjektivierungsregime wirken, dessen Herrschaftstechnologien so subjektivieren, dass sie Selbsttechnologien erzeugen, die die Kritik

des Subjektivierungsprozesses ermöglichen. Um eine solche zu konzipieren, liefern aber die Unterscheidung von Selbst- und Herrschaftstechnologien und der Hinweis auf ihre grundsätzliche Irreduzibilität allein nicht die nötigen Ressourcen.

ad 1b. Moral und Ethik. Die Unterscheidung von Ethik und Moral konzipiert Lemke als eine solche Unterscheidung zwischen eher freier und eher repressiver Regierung. Dabei ist die Regierung durch ethikbasierte Moralität eine solche, in der die Individuen die Fähigkeit haben, ihre eigene Existenz unabhängig von strikten Vorgaben selbst zu gestalten. Dies wirft die Frage auf, wie diese Freiheit der Selbstpraktiken weiter zu beschreiben ist – genauer: an welchen Werten sie sich orientiert –, wenn doch die historische Untersuchung Foucaults gerade gezeigt hat, dass einerseits (sozialtheoretisch-verallgemeinernd) auch die auf Ethik basierende Moralität immer unter Rückgriff auf einen Moralcode operiert und andererseits (historisch-konkret) die antike Ethik mit einem sich kaum vom christlichen Moralcode unterscheidenden Moralcode operiert. Dass der Moralcode relativ gleich bleibt, während sich die Ethik ändert, ist gerade die innovative These Foucaults. Die Freiheit der Selbstpraktiken kann aber nicht allein darin liegen, dass man sich in Bezug auf einen vorgegebenen Moralcode anders verhält und subjektiviert, sondern dass die ganze Moralität gestaltbar ist, also auch der Moralcode gestaltet werden kann. Eine Ethik der freien Selbstgestaltung der Existenz ist wirkungslos, wenn die Kriterien für die gelungene Existenz nicht selbst gestaltet werden können. Dass die Kriterien nicht selbst gestaltet werden können, wird gerade von Foucaults historischer und systematischer Unterscheidung von Ethik und Moral nahegelegt.

Auch für Lemke muss Freiheit als Ethik nach Foucault notwendig die Fähigkeit zur Selbstbestimmung der Kriterien – also dem Moralcode –, nach denen sich die gelungene Existenz ausrichtet, beinhalten.⁷⁷ Diese Selbstbestimmung ist nach Lemke nicht individuell, sondern kollektiv: „Diese ‚Lebenskunst‘ [ist] nicht frei im Sinne einer völligen Beliebigkeit und Kriterienlosigkeit, vielmehr folgt die Arbeit an sich selbst den Vorgaben einer ‚schönen‘ oder ‚gelungenen‘

77 | Dabei betont er allerdings nicht, dass sich die Schwierigkeit, die Selbstgestaltung des Moralcodes zu konzipieren, in Foucaults systematischer und historischer Unterscheidung von Moral und Ethik begründet ist, wie hier geschildert. Lemke erkennt aber das gleiche Problem, wenn er kritisiert, dass Foucault keine Erklärung für die kollektive Entscheidungsfindung bezüglich der Kriterien der Existenz hat (122, 125) – allerdings diagnostiziert er es nur für die frühe Machtanalytik der Disziplinarmacht und nicht für das Spätwerk.

Existenz, deren *konkrete Gestalt kollektiv bestimmt wird und also veränderbar ist*“ (301, Herv. K.S.). Für die Möglichkeit dieser kollektiven Gestaltbarkeit ist bis jetzt keine hinreichende theoretische Erklärung gegeben – und so taucht hier die Frage nach den Gestaltungs- und Widerstandsmöglichkeiten wieder auf, die sich bezüglich der Arbeiten aus der genealogischen Phase gestellt hatte. Mit anderen Worten: Das Freiheitsproblem der Subjektivierung ist nicht gelöst, solange kein Ansatz entwickelt wurde, um die kollektive Steuerung der ganzen Moralität, also von Ethik und Moralcode, zu konzipieren.

Lemke selbst merkt in einer Fußnote an, dass Foucaults Überlegungen zur aktuellen Dimension der antiken Ethik „allerdings kaum ausgearbeitet [sind und] einen eher provisorischen Status [haben]“ (301). Als politische Konzeption gelesen, würfen sie viele Probleme auf, vor allem das Problem der Konfliktkoordinierung und kollektiven Steuerung. Mit seiner Konzeption von Ethik könne Foucault Prozesse der kollektiven Entscheidungsfindung schlicht nicht konzipieren. Lemke schränkt in dieser Fußnote deshalb die Reichweite seiner Interpretation Foucaults ein und meint, dass die Ästhetik der Existenz keine Grundlage eines neuen politischen Denkens sei, sondern sie vielmehr bei der „Vorstellung der Komponenten eines bestimmten Kritikmodells“ hilft, um das es Lemke geht (301). Diese Einschränkung der Reichweite der bis jetzt rekonstruierten machttheoretischen Umstellungen ist sachlich angemessen, da die machttheoretischen Umstellungen (Selbstpraktiken und Moral/Ethik) alleine noch nicht bei der Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung helfen.

Durch Lemkes Einschränkung der Reichweite entsteht eine Spannung in seiner eigenen Rekonstruktion: Das von Lemke rekonstruierte Freiheitsproblem der Machtdetermination und seine Weiterentwicklung zum Freiheitsproblem der Subjektivierung zielen auf mehr, als nur ein neues Kritikmodell zu entwickeln. Die beiden Probleme sind vielmehr sozialtheoretische (und politische) Probleme, die in einem sozialtheoretischen Raster verhandelt werden müssen. Grundsätzlich zeichnet sich Lemkes Interpretation dadurch aus, genau dies zu tun, also diese Probleme als sozialtheoretische zu verstehen und als solche zu behandeln – im Gegensatz zur Lesart von Saar (siehe Kapitel 4). Dass Lemke seinen eigenen Frage- und Problematisierungsmodus dann verlässt, wenn die Probleme nicht gelöst werden können, weil Foucault die nötigen Ressourcen zu ihrer Lösung nicht bereithält, ist Symptom einer Entscheidungssituation, vor die Foucault-Interpret_innen mit einem Interesse an sozialtheoretischen Fragen gestellt sind: Entweder man bleibt den sozialtheoretischen Fragen treu, muss aber dann den Foucault'schen Theorierahmen verlassen, weil er nicht ausreichend für deren Beantwortung ist; oder man bleibt Foucault treu und

im Rahmen seiner Prämissen und Methoden, kann dann aber die sozialtheoretischen Fragen nicht beantworten.⁷⁸ Lemke geht den ersten Weg zunächst entschiedener als die meisten anderen Foucault-Interpret_innen, wählt dann aber doch den zweiten Weg und hält Foucault die Treue. Dies ist kein Fehler Lemkes, sondern angemessen, ist doch das Ziel seiner Monographie in erster Linie die Rekonstruktion von Foucaults Gesamtwerk und nicht nur die Lösung der darin vorkommenden (bzw. darein konstruierbaren) sozialtheoretischen Probleme.

Als Ergebnis bis hier lässt sich festhalten: Um widerständige Subjektivität und Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung (2c) zu erklären, sind die Irreduzibilität der Selbsttechnologien (1a) und die Erläuterung von Ethik als freie Selbstbestimmung über das eigene Leben (1b) nicht genug. Lemkes These, dass das ‚subjekttheoretische Defizit‘, dass er in Foucaults genealogischer Phase diagnostiziert hatte, durch diese machttheoretischen Umstellungen gelöst wird, ist also falsch. Allerdings hat die interne Kritik dieser These entscheidende Weichenstellungen für die erfolgreiche Lösung aufgezeigt, die so schon systematisch in Lemkes Rekonstruktion angelegt sind.

Diese Weichenstellungen sind: Widerständige Subjektivität basiert auf Selbsttechnologien, die es Subjekten erlauben, ihre eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren.⁷⁹ Nur der Nachweis, dass Selbsttechnologien in einem

78 | Die systematische Begründung dieser Entscheidungssituation liefert Kapitel 4 durch die Rekonstruktion und Kommentierung von Saars Interpretationsstrategie ‚Foucault kritisiert kohärent‘.

79 | Vgl. für den Vorschlag einer Differenzierung von verschiedenen Arten von ‚Übung‘ als spezifische Selbsttechnologien – disziplinäre und ästhetische –, die sich durch ihre Form unterscheiden Menke 2004: „Zweierlei Übung“, S. 296f. „Autonomie beginnt [...] erst dort, wo das um das Gute seines Lebens besorgte Subjekt diese Möglichkeiten und Fähigkeiten, und zwar gerade auch auf ihrer elementarsten Ebene, der der Führung des eigenen Körpers, zu verändern sucht. [...] Der Gegensatz der Ästhetik der Existenz zur Disziplinarmacht tritt vielmehr [als dass es ein normativ-inhaltlicher Unterschied wäre, K.S] erst dann hervor, wenn der *Formunterschied* ihrer übenden Erweiterung der Selbstführungen deutlich wird“ (Herv. im Orig.). Die spezifische Form der (autonomen) Ästhetik bestimmt Menke als ein „Überschreitung“ und „Selbstüberschreitung“ (ebd., S. 298) und weist damit auf den Aspekt der Unendlichkeit und Formalität (im Gegensatz zu konkreter normativer ‚Füllung‘) von Freiheit (als Kritik) hin. Menke macht allerdings bei der definitorischen Bestimmung des Unterschieds der Übungen halt und adressiert nicht die Frage, was die Bedingungen der Möglichkeit für ästhetische Übungen sind.

Verhältnis der Irreduzibilität zu Herrschaftstechnologien stehen, kann diese Fähigkeit zur Kritik noch nicht erklären. Vielmehr sind Selbsttechnologien von Herrschaftstechnologien abhängig (im Prozess der Subjektivierung) und diese Abhängigkeitsbeziehung kann in verschiedenen Subjektivierungsregimen oder Arten von Regierung unterschiedlich gestaltet sein. Um widerständige Subjektivität zu erklären, muss deshalb eine solche Art von Regierung identifiziert werden, deren Herrschaftstechnologien so subjektivieren, dass die Subjekte kritische Selbsttechnologien entwickeln. Diese Art von Regierung kann dann ‚freiheitliche Regierung‘ genannt werden. Diese Art von Regierung ist die notwendige Bedingung dafür, dass die Subjekte über ihre Lebensweise kollektiv selbst bestimmen können, also auch über den Moralcode, nach dem sie leben, und über die Herrschaftstechnologien.⁸⁰ Da Foucault selbst keine theoretischen Ressourcen für eine positive demokratische Steuerung bereitstellt, ist es an die-

80 | Eine ganz ähnliche Idee verfolgt Kögler; als einer der wenigen Autoren in der Debatte insistiert er auf der Einsicht, auf der auch das hier vorgelegte Argument beruht: dass die Ausbildung der Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung von sozialen Bedingungen – oder: von bestimmten Subjektivierungsregimen abhängt (siehe dazu auch das unten eingeführte Argument der *Argument der modalen Robustheit*, S. 151): „Wenn wir Kritik als situierte Aktivität, als praktische Reflexion des je kontextuell gebundenen Selbst verstehen – wenn wir also die transzendente Fassung der Kritik ebenso wie die anerkennungstheoretische Grundlegung des Widerstandes ablehnen –, dann müssen wir zeigen, wie sich aus den Verstrickungen der Macht- und Diskurspraktiken die Fähigkeit zu kritischer Reflexivität und politischer Selbstbestimmung entwickeln kann. Auf der anderen Seite ist jedoch wichtig, diese allgemeine Möglichkeit nicht einfach theoretisch zu konstatieren, sondern durch konkrete Analysen nachzuweisen, welche Kontextstrukturen gegeben sein müssen, damit sich Widerstand und ‚Empowerment‘ der Subjekte entfalten können. Es geht also um die Rekonstruktion jener Bedingungen, die es in besonderen Kontexten erlauben, sich als Subjekt reflexiv und kreativ selbst zu bestimmen, wie auch um eine empirische Analyse, wo und in welchem Grade solche Kontexte vorliegen. Welches sind die allgemeinen Bedingungen für die Ausbildung kritischer Subjektivität? Inwieweit lassen sich Ressourcen und Potentiale ausfindig machen, die entsprechende Bedingungen bereitstellen? Und in welchen konkreten Kontexten schließlich liegen solche Bedingungen bzw. die Ansätze zu ihrer Entfaltung bereits vor?“ (Kögler 2007: „Autonomie und Anerkennung: Kritische Theorie als Hermeneutik des Subjekts“, S. 94), siehe auch Kögler 1996: „The self-empowered subject“. Kögler entwickelt diese zentrale Einsicht aber nicht wie die vorliegende Studie zu einem Argument über politische Institutionen und Demokratietheorie weiter. Bublitz (2003: „Foucaults Genealogie der Moral und die Macht“, S. 116f.) entwickelt die Einsicht zur Bedingtheit des Subjekts

ser Stelle nötig, Foucaults Denken von Freiheit mit anderen theoretischen Ansätzen zu verknüpfen.⁸¹

Dass Lemke diesen Weichenstellungen nicht folgt, sondern Foucaults Freiheitsbegriff auf die „Vorstellung der Komponenten eines bestimmten Kritikmodells“ bezieht, ist aus seiner Rekonstruktion dieses Kritikmodus verständlich. Im letzten Abschnitt wurde herausgearbeitet, dass Lemke Foucaults Begriff von Freiheit als Kritik vor allem als Kritik an wissenschaftlicher und politischer Wahrheit rekonstruiert. Daraus ergab sich nach Lemke, dass Kritik niemals wahrsprechend vom – um den Ausdruck von Ulrich Bröckling zu verwenden – „Feldherrnhügel“ aus betrieben werden darf, weil dies zu Einschränkungen von Freiheit führen würde. Die in der internen Kritik von Lemke herausgearbeiteten Weichenstellungen würden aber genau auf eine solche Feldherrnhügelposition führen, weil ihr Inhalt sozialphilosophische bzw. politiktheoretische Grundeinsichten zur Institutionalisierung von ‚freiheitlicher Regierung‘ sind.

Diese Ablehnung des sozialphilosophischen und politiktheoretischen Sprechens, die Lemke als Grundvoraussetzung für Freiheit rekonstruiert, ist als Rekonstruktion von Foucaults eigener Position völlig angemessen. Die interne Spannung in Lemkes Rekonstruktion besteht darin, an Foucault sozialtheoretische Fragen zu stellen, um dann diese Fragen mit Foucault abzulehnen. Die Frage ist, ob es einen Mittelweg gibt, durch die man die sozialtheoretischen Fragen mit einer Foucault’schen Subjekttheorie weiter beantworten kann, und dennoch den Grundintentionen des Foucault’schen Freiheitsbegriffs treu bleiben kann. Dies müsste eine politische Theorie sein, die die Skepsis gegenüber wissenschaftlich-politischer Wahrheit selbst institutionalisiert, mit anderen Worten: die ihre eigene Kritik institutionalisiert.

Neben den bis jetzt diskutierten machttheoretischen Umstellungen führt Lemke aber noch andere an, die nach seiner Interpretation bei der Lösung des subjekttheoretischen Defizits helfen, bzw. erklären können, wie widerständige Subjektivität möglich ist: Die neue Differenzierung von Macht, Herrschaft und Regierung, und die damit zusammenhängende Neubestimmung des Freiheits- und Widerstandsbegriffs. Diesen theoretischen Umstellungen ist der nächste Abschnitt gewidmet.

zur Frage nach der Institutionalisierung von Freiheit, die sie aber ganz am Ende ihres Aufsatzes nur formuliert und nicht weiter verfolgt.

81 | Siehe dazu das letzte Kapitel *Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

3.4.5 Macht und Herrschaft in ‚Subjekt und Macht‘

Laut Lemkes Rekonstruktion gibt es einen weiteren, entscheidenden Theoriebaustein in Foucaults Spätwerk, durch den widerständige Subjektivität und Freiheit als kollektive Selbstgestaltung der eigenen Existenz erklärt wird: Foucaults Weiterentwicklung seiner Machttheorie im Aufsatz *Subjekt und Macht*,⁸² im Interview *Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (Foucault 2005c) und in weiteren kleinen Texten des Spätwerks (302–316). Um diese These zu prüfen, enthält dieser Abschnitt eine Analyse von Foucaults Texten, wobei die Analyse von Lemkes Interpretation in den Hintergrund rückt. Erstens weil diese eher sozialtheoretischen Texte nicht erst zu einer Sozialtheorie uminterpretiert werden müssen, wie viele andere Arbeiten Foucaults; zweitens weil Lemkes Rekonstruktion kaum strittige Punkte enthält und textnah ist; und drittens weil Lemkes These, dass in diesen Texten eine Lösung für frühere Schwierigkeiten, mit Foucault Widerstand und Freiheit zu konzipieren, zu finden sei, auch von anderen Autoren vertreten wird, weshalb die Texte eine ausführliche eigenständige Besprechung verdienen.⁸³

Im Vergleich zu früheren Arbeiten ist an *Subjekt und Macht* bemerkenswert, dass Foucault hier einen handlungstheoretischen und akteurszentrierten Machtbegriff erarbeitet. Macht beschreibt Foucault hier als sozialontologisch reduzierbar auf die Handlungen einzelner Menschen und definiert sie als Beziehung zwischen Akteuren, durch die ein Akteur auf das Handlungsumfeld eines anderen einwirkt – eine Definition, die man ähnlich auch in der analytischen Sozialphilosophie findet, beispielsweise bei Thomas Wartenberg (Wartenberg 1988). Wie die handlungstheoretische Machtkonzeption⁸⁴ das Freiheitsproblem der Machtdetermination lösen kann, ist leicht zu sehen, weil Foucault

82 | Der Aufsatz (Foucault 2005v) ist als Nachwort in einer der ersten großen amerikanischen Foucault-Monographien erschienen: Dreyfus und Rabinow 1994: *Michel Foucault* (engl. 1982).

83 | *Subjekt und Macht* nimmt in den meisten Ansätzen, die im Schema ‚Foucault korrigiert sich‘ argumentieren, eine zentrale Stellung ein. Siehe für Literatur Fn. 2, S. 64.

84 | Die in *Subjekt und Macht* vorgelegte Konzeption wird von Fink-Eitel (1992: „Dialektik der Macht“) und Kögler (2005: „Unbewusste Macht der Sprache. Foucault, Hacking und die hermeneutische Konstruktion von Identität“) als handlungstheoretisch beschrieben. Vgl. auch die systematische handlungstheoretische Rekonstruktion der Macht bei Foucault in Detel 2006: *Foucault und die klassische Antike*, S. 58f. Detel entwickelt einen Begriff von neutral-produktiver regulativer Macht, der dann in positive bzw. repressionsfreie

hier deutlicher als zuvor Macht und Freiheit in einem Ergänzungs- und nicht in einem Gegensatzverhältnis definiert. Die handlungstheoretische Machtkonzeption enthält folgende analytische Schritte und Definitionen, denen Lemke für die Erklärung von Widerstand und Freiheit folgt.

Foucault definiert die Ausübung von Macht zunächst als „eine Form handelnder Einwirkung auf andere“ zwischen „individuellen oder kollektiven ‚Partnern‘“ (Foucault 2005v, S. 285). Dabei „liegt“ Macht „innerhalb eines weiteren Möglichkeitsfeldes [...], das sich auf dauerhafte Strukturen stützt“ (ebd., S. 285). Macht ist von Konsens abgegrenzt, insofern Konsens nicht eine solche Art von Einwirken auf den anderen ist, sondern auf der ‚freien‘ Entscheidung des anderen beruht. Klassische negative Freiheit als *non-interference* ist für Foucault also die Voraussetzung für Konsens. Während Foucault aktuelle Machtausübung von Konsens abgrenzt, hält er gleichzeitig fest, dass das Möglichkeitsfeld, in dem die Machtausübung stattfindet, durchaus auf früheren Konsensen beruhen kann (ebd., S. 285). Um Macht darüber hinaus von Gewalt abzugrenzen, spezifiziert Foucault die Definition weiter: Macht wirke nicht direkt auf Körper ein, wie Gewalt, sondern „in Wirklichkeit sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt. Eine handelnde Einwirkung auf Handeln, auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln“ (ebd., S. 285). Wie wirkt man also auf Handeln ein, wenn direkter Zwang als Mittel ausgeschlossen werden soll? Indem man auf das Handlungsumfeld des Handelnden einwirkt, und sein Handeln, das sich ja in diesem Handlungsfeld abspielt und von ihm gleichermaßen ermöglicht und begrenzt wird, so indirekt beeinflusst. Foucault spricht deshalb davon, dass Macht darauf abzielt, „die Handlungsmöglichkeiten anderer Individuen zu beeinflussen [bzw., K.S.] das mögliche Handlungsfeld anderer zu strukturieren“ (ebd., S. 286f.).

In dieser Abgrenzung zur Gewalt ist schon der in Bezug auf die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination zentrale definitorische Schritt enthalten. Im Gegensatz zur Gewalt enthalten Machtbeziehungen notwendig zwei Elemente – Foucault spricht davon, dass sie „unerlässlich sind, damit man von Machtbeziehungen sprechen kann“ (ebd., S. 285) und weist sie dem Konzept von Macht deshalb begriffslogisch oder *analytisch* zu: „Der ‚Andere‘ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und [zweitens, K.S.] vor den Machtbeziehungen muss

und negative bzw. repressive Macht unterschieden werden kann. Bei Lemke taucht der Begriff der Handlungstheorie nicht auf.

sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen“ (Foucault 2005v, S. 285). In Machtbeziehungen hat die Person, auf die Macht ausgeübt wird, also *tatsächlich* eine ganze Reihe von Möglichkeiten und ist deshalb frei. Macht, die „ein Ensemble aus Handlungen [ist], die sich auf mögliches Handeln richten, und [...] in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte“ operiert (ebd., S. 286) setzt Freiheit deshalb sozialontologisch voraus (vgl. auch 305). Foucault ist hier ganz klar: „Macht kann nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden, insofern sie ‚frei‘ sind – und damit seien hier individuelle oder kollektive Subjekte gemeint, die jeweils über mehrere Verhaltens-, Reaktions- oder Handlungsmöglichkeiten verfügen“ (ebd., S. 287).

Aus dieser grundsätzlichen Freiheit leitet Foucault den Widerstand her: „Wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit findet, gibt es keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg, oder Flucht, ohne möglichen Umschwung“ (ebd., S. 291). Und: „Machtbeziehungen und Widerspenstigkeit der Freiheit lassen sich also nicht voneinander trennen“ (ebd., S. 287). Diese Umstellungen der Machttheorie lösen nach Lemke das subjekttheoretische Defizit, das darin bestand, dass unklar war, wie Menschen frei und widerständig sein können. Foucault geht nun davon aus, dass Menschen in Machtbeziehungen immer widerständig sein können, was nach Lemke die Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand, die seiner Diagnose nach vorher nicht erklärt werden konnte, belegt. Lemkes Zwischenfazit lautet:

Die Akzentuierung von Freiheit als integralem Element einer Machtbeziehung hat zwei bedeutende Konsequenzen für die Machtanalyse Foucaults. Erstens ermöglicht diese konzeptionelle Veränderung, die negative Bestimmung von Widerstand zu überwinden, die Foucaults frühere machtanalytische Arbeiten kennzeichnet und substanzialisiert seine These von der Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand. Zweitens setzt sie eine Unterscheidung voraus, die sich nicht in der vorangegangenen Arbeiten findet und nun eine wichtige Bedeutung erhält: die Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft. (306)

Der Unterscheidung von Macht und Herrschaft, auf die Lemke hier Bezug nimmt, wird von ihm und vielen anderen Kommentator_innen großes Gewicht in Foucaults Spätwerk zugesprochen. Da Foucault in der genealogischen Phase eine Unterscheidung von Macht und Herrschaft ablehnte, kann die Einführung

dieser Unterscheidung als eine signifikante Umstellung gewertet werden. Für Lemke und andere politische Kommentator_innen Foucaults ist diese Unterscheidung so entscheidend, weil sie eine eindeutige normative Positionierung darstellt und deshalb als eine Antwort auf die Kritik, dass Foucaults normative Position unklar oder widersprüchlich sei, gelesen wird.⁸⁵ Die Unterscheidung findet sich in *Subjekt und Macht* nur kurz und wenig eindeutig; Foucault spricht über sie ausführlicher und genauer in einem zentralen Interview des Spätwerks aus dem Jahr 1984, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (Foucault 2005c).

Macht und Herrschaft bezeichnen in Foucaults Verwendung im Spätwerk einerseits unterschiedliche Aggregatzustände von Beziehungen und andererseits eine Differenzierung eines allgemeinen und eines speziellen Falls. Macht ist der Terminus, der die oben geschilderte sozialontologische Tatsache der Macht – immer im Verbund mit Freiheit – beschreibt. Sie ist ein allgemeines Grundfaktum des Gesellschaftlichen, weshalb sie weder abgeschafft, noch sinnvollerweise als solche normativ oder bewertend markiert werden kann:

Das heißt, Machtbeziehungen sind tief im sozialen Nexus verwurzelt und bilden daher keine zusätzliche Struktur oberhalb der ‚Gesellschaft‘, von deren vollständiger Beseitigung man träumen könnte. In der Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft ohne ‚Machtbeziehungen‘ wäre nur eine Abstraktion. (Foucault 2005v, S. 288f.)

Wegen der analytischen Freiheit sind diese „stets präsent[en]“ Machtbeziehungen „mobile Beziehungen, sie können sich verändern und sind nicht ein für alle Mal gegeben. [...] Diese Machtbeziehungen sind also mobil, reversibel und instabil“ (Foucault 2005c, S. 890). Um den agonistischen Charakter der Machtbeziehungen zu beschreiben, nennt Foucault sie auch „strategische Spiele“ und untersucht ihre Beziehung zu „Kampfmittel[n]“ und „Konfliktstrategien“ (Foucault 2005v, S. 291, 292). Im Gegensatz zu früheren Verwendungen des Begriffs ‚Strategie‘ ist auch dieser nun vollkommen handlungstheoretisch umgeformt und beschreibt die in Machtbeziehungen von Akteuren eingesetzten Mittel: „Auch bei Machtbeziehungen kann man von Strategien sprechen, sofern es dabei um die Einwirkung auf das mögliche und erwartete Verhalten anderer

85 | Siehe für eine andere Einschätzung Saar, der den Herrschaftsbegriff für wenig bedeutsam hält, *Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.3).

geht. Daher kann man die in Machtbeziehungen eingesetzten Mechanismen auch mit dem Begriff der ‚Strategie‘ erfassen“ (Foucault 2005v, S. 292). Machtbeziehungen implizieren für Foucault „zumindest virtuell eine Kampfstrategie“, die er durch das Ziel definiert, „auf den Gegner so einzuwirken, dass der Kampf für ihn unmöglich wird“ (ebd., S. 291). Diese Implikationsbeziehung leitet Foucault von der grundsätzlichen „gewisse[n] Widerspenstigkeit und störrische[n] Freiheit“ (ebd., S. 292) der Machtbeziehungen ab. Gelingt aber die Beendigung des Kampfes, so markiert dies das Ende der Macht: „Eine Auseinandersetzung findet ihr Ende (mit dem Sieg eines Gegners über den anderen), wenn an die Stelle der gegensätzlichen Reaktionen jene stabilen Mechanismen treten, durch die der eine das Verhalten des anderen relativ dauerhaft und mit hinreichender Sicherheit zu lenken vermag“ (ebd., S. 292). Während Konsens und Gewalt das völlig Andere der Macht beschreiben, ist die Stabilisierung von Macht ihr internes Anderes, das „die Machtausübung [...] an ihre Grenzen führ[t]“ (ebd., S. 292f.).⁸⁶

Zusammenfassend zeichnet sich Macht also einerseits durch ihre *sozialontologische Allgemeinheit* und andererseits durch ihren mobilen, reversiblen und instabilen – oder auch: *flüssigen Aggregatzustand* aus. Im Gegensatz dazu ist Herrschaft die interne Grenze oder das interne Andere der Macht, nämlich ein *spezieller Fall* der *Verfestigung* von Machtbeziehungen:

Die Analyse der Machtbeziehungen [...] stößt manchmal auf etwas, das man als Herrschaftstatsachen oder als Herrschaftszustände bezeichnen kann, in denen die Machtbeziehungen, anstatt veränderlich zu sein und den verschiedenen Mitspielern einer Strategie zu ermöglichen, sie zu verändern, vielmehr blockiert und erstarrt sind. Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und statt zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern – durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen –, dann steht man vor etwas, das man als einen Herrschaftszustand bezeichnen kann. Gewiss existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit nicht oder nur einseitig

86 | Zwar grenzt Foucault Konsens und Gewalt von Machtbeziehungen ab, was aber nicht bedeutet, dass Machtbeziehungen nicht auf Konsens und Gewalt zurückgreifen können.

oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt. (Foucault 2005c, S. 878)

Die Grundbedeutung von Herrschaft ist für Foucault der spezielle Fall von blockierter, erstarrter bzw. verfestigter Macht, in der Umkehrung und Bewegung verhindert wird. Dabei ist Herrschaft etwas Einseitiges: der Erfolg einer bestimmten Gruppe oder eines bestimmten Individuums. In *Subjekt und Macht* spezifiziert Foucault die Ausdehnung und Temporalität von Herrschaft: „Herrschaft ist eine globale Machtstruktur, deren Bedeutung und Folgen oft bis in die kleinsten Verästelungen der Gesellschaft reichen. Zugleich ist sie jedoch auch eine strategische Situation, die sich über lange geschichtliche Zeiträume zwischen Gegnern herausgebildet und verfestigt hat“ (Foucault 2005v, S. 293). In diesem Zitat ist Herrschaft eine gesellschaftsweite Struktur, nicht nur eine lokale Verfestigung, und ihre Festigkeit liegt darin begründet, dass sie historisch gewachsen ist.⁸⁷ Freiheit und Herrschaft sind entgegengesetzt, weil in Herrschaftszuständen die freie Dynamik der Macht eingeschränkt ist.

Bis hierhin gibt es also zwei Begriffe: Macht (das heißt freie und widerständige Machtspiele) und Herrschaft (eine Situation der Verfestigung, in der Freiheit und Widerstand eingeschränkt sind). Nach Lemke wirft die erläuterte Definition von Macht und Herrschaft die Frage auf, wie sich die Machtbeziehungen zu Herrschaftsbeziehungen verfestigen können – und die Antwort auf diese Frage ist Regierung. Foucault definiert Regierung als dasjenige, das zwischen Macht und Herrschaft steht:

Und zwischen beiden, zwischen den Spielen der Macht und den Zuständen der Herrschaft, gibt es die Regierungstechnologien, wobei dieser Ausdruck einen sehr weitgefassten Sinn hat: das ist sowohl die Art und Weise, wie man Frau und Kinder leitet, als auch wie man eine Institution führt. Die Analyse dieser Techniken ist erforderlich, weil sich häufig mit ihrer Hilfe die Herrschaftszustände errichten und aufrechterhalten. In meiner Analyse gibt es drei

87 | Bemerkenswert ist auch, dass Foucault nur von Herrschaftsinstrumenten „ökonomischer, politischer oder militärischer Natur“ spricht, und damit Herrschaft auf solche Phänomene zu beschränken scheint, obwohl er am Marxismus und an den Theorien der Souveränität deren einseitige Fokussierung auf eben diese Phänomene kritisiert hatte. Dies könnte ein Saars These stützen, dass Herrschaft für Foucault nur ein sehr unwahrscheinlicher Grenzfall ist, den er gar nicht analysiert, siehe *Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.3).

Ebenen: strategische Beziehungen, Regierungstechniken und Herrschaftszustände. (Foucault 2005c, S. 900)

Demnach gibt es drei Begriffe, die ein Spektrum von Allgemeinheit zu Spezifität und von Dynamik zu Verfestigung bilden: Macht (oder „strategische Beziehungen“), Regierung, Herrschaft. Nach Lemke nimmt der Regierungsbegriff eine „Scharnierfunktion“ zwischen Macht und Herrschaft ein, durch die es Foucault gelänge, sowohl die „Konstitution von Herrschaftsbedingungen“ (Regierung als Instrument der Herrschaft) als auch die Widerstandspraktiken zu beschreiben (deren Möglichkeit bei Herrschaftsfreiheit gegeben ist) (309). Wie diese Gegenüberstellung von Freiheit – die schon als normativer Begriff eingeführt wurde – und Herrschaft vermuten lässt, ist die Unterscheidung von Macht und Herrschaft nicht nur eine sozialontologische (flüssig/fest), sondern auch eine normative. Die Unterscheidung von Macht und Herrschaft ist eine Antwort Foucaults auf die ständige Kritik einer fehlenden normativen Orientierung in seinem Werk. Herrschaft ist ‚schlecht‘, weil sie Freiheit einschränkt, und sollte nach Foucault vermieden werden, während ‚freie‘ Machtspiele ‚gut‘ sind:

Machtbeziehungen [sind] nicht etwas an sich Schlechtes, wovon man sich frei machen müsste. Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, sofern man sie als Strategien begreift, mit denen die Individuen das Verhalten der anderen zu lenken und zu bestimmen versuchen. Das Problem ist also nicht, sie in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen. (ebd., S. 899, Herv. im Orig.)

Im Rahmen der Untersuchung der „Möglichkeiten von Widerstandspraktiken“ (309) weist Lemke der normativen Unterscheidung von Macht und Herrschaft als ‚freie‘ und ‚unfreie‘ Macht große politische Bedeutung zu, insofern sie die Möglichkeit der Kritik eröffnet:

Die theoretische Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft [ist] auch politisch bedeutsam. Erst auf der Grundlage dieser Unterscheidung ergibt sich nämlich die Möglichkeit, eine Kritik von Herrschaftsverhältnissen und Strategien zu ihrer Umwälzung zu formulieren, ohne sie notwendigerweise an die Vorstellung eines ‚Jenseits der Macht‘ zu koppeln. Foucault kann an der Prämisse der

„Allgegenwart von Machtverhältnissen‘ innerhalb von sozialen Beziehungen festhalten und erhält gleichzeitig ein Unterscheidungskriterium, um ‚freiere‘ von ‚weniger freien‘ Machtformen zu diskriminieren. (309)

Die besondere Attraktivität des Foucault'schen politischen Denkens ist nach Lemke, dass es ein Denken der „Immanenz der Macht“ ist: Macht ist allgegenwärtig und hat kein (freies) Jenseits. Das sich früher in dieser Immanenzkonzeption stellende Problem, dass nicht zwischen freierer und weniger freier Macht unterschieden werden könne, sieht Lemke gelöst durch die Einführung der Unterscheidung von Macht, Regierung und Herrschaft. Die Unterscheidung von Macht und Herrschaft ist nach Lemke deswegen so bedeutend, weil sie es erlaubt, an der Vorstellung der Immanenz der Macht festzuhalten, und dennoch verschiedene Situationen normativ zu differenzieren. Situationen, in denen es nur Macht gibt (und entsprechend Freiheit), im Gegensatz zu Situationen, in denen Macht zu Herrschaft verfestigt ist (und in denen Freiheit eingeschränkt ist). Es lässt sich demnach kein Jenseits der Macht vorstellen, aber schon ein Jenseits der Herrschaft (und der Regierung).

Dass die Unterscheidung von Macht und Herrschaft so als Unterscheidung von freier und unfreier Macht funktioniert, und damit als normative Leitdiffferenz benutzt werden kann, basiert also darauf, dass Lemke die These der Immanenz, also der Allgegenwart zu der es kein Jenseits gibt, nur auf die Macht, nicht aber auf Herrschaft und Regierung bezieht. Wenn Herrschaft und Regierung als unfreie Verfestigung von Macht allgegenwärtig wären, dann würde allgemeine Unfreiheit herrschen. Herrschaft und Regierung sind aber nach Lemke nicht allgegenwärtig und in den Bereichen jenseits der Herrschaft und Regierung gibt es freie Macht. Eine solche Interpretation legt auch Foucault selbst nahe, wenn er im Interview sagt: „Die Behauptung jedoch: ‚Sehen Sie, die Macht ist überall, folglich gibt es keinen Platz für die Freiheit‘, scheint mir absolut unangemessen. Man kann mir nicht die Vorstellung zuschreiben, dass Macht ein Herrschaftssystem darstellt, das alles kontrolliert und keinerlei Raum für Freiheit lässt“ (ebd., S. 891).

Es ist also zentral für Lemkes Interpretation, die das Ziel hat, die normative Unterscheidung von Macht und Herrschaft zur Grundlage einer politischen Kritik zu machen, zwischen dem Theorem der Allgegenwart der Macht und dem der Allgegenwart von Regierung und Herrschaft zu unterscheiden. In seiner Lesart stellt die Allgegenwart der Macht kein Freiheitsproblem dar, während eine Allgegenwart der Regierung und Herrschaft gleichbedeutend mit dem Frei-

heitsproblem der Machtdetermination wäre, durch das politische Kritik verunmöglicht würde. Lemke geht davon aus, dass Regierung und Herrschaft partiell vorhanden sind und sie als freiheitseinschränkend bzw. repressiv⁸⁸ kritisiert werden und zurückgedrängt werden sollen.

Wie wichtig diese Differenzierung der Reichweite der These der Immanenz für Lemke ist, zeigt sich an einer der wenigen Stellen, in denen er Foucaults Spätwerk offen kritisiert. Lemke kritisiert, dass Foucault die drei Ebenen der Macht oft vermische und dabei zuweilen auch Regierung und Herrschaft, und nicht nur Macht – in Lemkes Perspektive fälschlicherweise – als sozialontologische Grundtatsachen anstatt nur als historisch spezifische Machttechnologie beschreiben würde. Lemke führt dazu eine Stelle aus *Was ist Kritik?* an:

Ich denke nicht, dass der Wille überhaupt nicht regiert zu werden, etwas ist, was man als eine ursprüngliche Aspiration betrachten kann. Vielmehr ist der Wille nicht regiert zu werden immer der Wille, nicht dermaßen, nicht von denen da, nicht um diesen Preis regiert zu werden. Wenn man sagt ‚überhaupt nicht regiert werden wollen‘, so scheint mir diese Formulierung gewissermaßen der philosophische und theoretische Paroxysmus jenes Willen zu sein, nicht so oder so regiert zu werden. (Foucault 1992, S. 52)

Das Zitat ist eine Erläuterung von Foucaults Definition von Kritik als „die Kunst, nicht auf diese Weise und nicht um diesen Preis, [...] nicht dermaßen regiert zu werden“ (ebd., S. 12) im Rahmen des Vortrags *Was ist Kritik?* Lemke interpretiert die Erläuterung so, dass Foucault hier erstens Regierung als ahistorische „Grundtatsache menschlicher Gesellschaften“ auffasst und deshalb zweitens meint, dass sich Veränderungen grundsätzlich nur „innerhalb des politischen Rahmens der Regierungstechnologien abspielen“ können (310). Diese Position der Ausweitung der Immanenzthese auf Regierung (und Herrschaft) soll *radikalen Immanenz* heißen. Die Position der radikalen Immanenz schränkt nach

88 | Hier wird nicht zwischen freiheitseinschränkend und repressiv unterschieden. Zwar ist die Art der Freiheitseinschränkung der modernen Regierung subtiler als diejenige durch Disziplin, die Lemke als repressiv bezeichnet, doch das ändert nichts an der entscheidenden Gemeinsamkeit, dass sie beide im Gegensatz zu Freiheit stehen. Die Kritik an Lemke beruht also darauf zu zeigen, dass sein Vorschlag das gleiche Problem erzeugt, dass er an Foucaults Modell der Disziplinarmacht diagnostiziert hatte: Lemke beschreibt Regierung als nur freiheitseinschränkend und gleichzeitig als total, weshalb die Möglichkeiten von Widerstand unklar bleiben.

Lemke das Kritikpotential von Foucaults Analyse erheblich ein, weil sie es verunmögliche, sich eine regierungsfreie Gesellschaft vorzustellen und auf regierungsfreie Zustände hinzuarbeiten, was nur möglich sei, wenn die „Führungsverhältnisse als solche“ kritisiert würden:

Wenn Regierung eine Grundtatsache menschlicher Gesellschaften bildet und sie den Horizont des Möglichen definierte, dann könnten sich Veränderungen immer nur innerhalb des politischen Rahmens der Regierungstechnologie abspielen, ohne dass es möglich wäre, sie selbst zu *transzendieren* und Führungsverhältnisse als solche zu kritisieren. [...] Diese Position ist ebenso theoretisch schwach wie politisch unbefriedigend und lässt sich kaum mit dem Hinweis auf die ‚Immanenz der Machtverhältnisse‘ aufrechterhalten. (310, Herv. K.S.)

Nach Lemke sind Situationen, in denen es Führungsverhältnisse durch Regierungstechnologien (und die damit verbundene Herrschaft) gibt, notwendig Situationen der Unfreiheit. „[P]olitisch [...]befriedigende“ Kritik muss einen Gegenbegriff dazu haben und freie Macht konzipieren können. Die zeichnet sich nach Lemke durch die Abwesenheit von Regierung und Herrschaft aus. Diese Position stützt sich auf eine Interpretation der These der „Immanenz der Machtverhältnisse“, die davon ausgeht, dass Macht eine „gesellschaftliche Grundtatsache“ ist, nicht aber Regierung und Herrschaft. Kritik sollte darauf hinarbeiten, Regierung zu transzendieren, um Freiheit zu erreichen – diese Interpretation der Machtimmanenz kann deshalb als Lesart der *Regierungstranszendenz* bezeichnet werden. Nur innerhalb dieser Lesart ist es sinnvoll, die Unterscheidung von Macht und Herrschaft als normative Leitunterscheidung zu benutzen. Dass die Etablierung dieser Interpretation der These der Machtimmanenz die einzige Stelle in Lemkes Besprechung von Foucaults Spätwerk ist, an der er Foucault scharf kritisiert, deutet darauf hin, dass diese Interpretation nicht alternativlos ist.⁸⁹ Eine mögliche Alternative, die auf der von Lemke kritisierten Lesart einer *radikalen Immanenz* aufbaut, entwickelt der folgende Kommentar.

89 | In einem späteren Aufsatz scheint Lemke (2011: „Critique and Experience in Foucault“) seine Position verändert zu haben, denn dort taucht die hier rekonstruierte Kritik an Foucault nicht mehr auf. Vielmehr betont Lemke, dass Foucaults Kritikethode der Problematisierung nicht als ein Bruch mit dem Einfordern von Rechten (was als die Forderung nach anderer Regierung verstanden werden kann) zu verstehen sei, sondern ein „step further“ (Lemke 2011, S. 35) sei, der mit der Einforderung von Rechten nicht in

3.4.6 ‚Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?

In diesem ersten Kommentar wird Lemkes These überprüft, dass die Umstellungen der Machttheorie in *Subjekt und Macht*, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* und in anderen kleinen Texten des Spätwerks es ermöglichen, die „Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand“ (306) und „widerständige Subjektivität“ (256) zu konzipieren, und dass die Unterscheidung von (freier) Macht und (unfreier) Herrschaft eine sinnvolle normative Leitdiffferenz für politische Kritik darstellt. Der Abschnitt ist wie folgt gegliedert: Erstens erfolgt eine Kritik am handlungstheoretischen Freiheitsbegriff. Wie schon die Rekonstruktion im letzten Abschnitt bezieht sich die Kritik am handlungstheoretischen Freiheitsbegriff in diesem Abschnitt in erster Linie direkt auf Foucaults Texte – weil sich Foucault hier selbst sozialtheoretisch äußert und Lemkes Interpretation sehr texttreu ist. Zweitens folgt eine Kritik der von Lemke auf der Grundlage dieses Freiheitsbegriffs entwickelten Beschreibung von Widerstand. Die Kritik an Lemke besteht dabei nicht im Vorwurf einer falschen Lektüre, sondern nur darin, durch die Texttreue das sozialtheoretische Problem, mit dem er gestartet war – das subjekttheoretische Defizit –, aus den Augen verloren zu haben.

1. Handlungstheoretischer Freiheitsbegriff. In *Subjekt und Macht* legt Foucault eine handlungstheoretische Machtkonzeption vor, was als eine erhebliche Änderung seiner vorhergehenden mikrophysikalischen Konzepte interpretiert werden kann. In Anbetracht dieser Umstellung der Machtkonzeption ist eine

einem Gegensatzverhältnis stünde. Im Hintergrund steht dabei eine geänderte Auffassung von Immanenz, für die sich Lemke auf Keenan (1987: „The ‚Paradox‘ of Knowledge and Power“, S. 29) bezieht und ihn zitiert mit: „There is ‚no way out,‘ because there is no ‚out‘ – not because the present is somehow self-enclosed or self-identical, but on the contrary because it differs itself and thus makes politics necessary. The only way out is out of politics.“ Zwar findet sich das gleiche Zitat und das gleiche Argument auch im Schlussteil (366–367) der Monographie von 1997, doch ist es da nicht systematisch mit der Hauptargumentation verbunden und der Widerspruch zur hier rekonstruierten Kritik an Foucault bleibt. Siehe zur Spannung bezüglich des Immanenzkonzepts in der Monographie auch Fn. 117, S. 163. Im Text Lemke 2005: „Geschichte und Erfahrung“, der eine spätere Zusammenfassung der in der Monographie entwickelten Korrekturthese ist, taucht die Kritik an Foucault, in der die regierungstranzendierende Lesart besonders deutlich wird, zwar nicht auf, doch die Grundstruktur des Arguments mitsamt der hier rekonstruierten Probleme ist dort dieselbe.

der wichtigen Fragen, in welchem Verhältnis das neue handlungstheoretische Machtkonzept und das ältere produktive Machtkonzept, in dessen Rahmen das Freiheitsproblem der Machtdetermination und das Freiheitsproblem der Subjektivierung entstanden sind, stehen. Ist die neue Machtkonzeption eine Lösung für die Probleme der alten Konzeption, wie von Lemke und anderen vertreten? Oder – und dies entspräche der These eines Bruchs in Foucaults Werk – gibt es einen fundamentalen theoretischen Widerspruch zwischen beiden? Oder lässt sich die Handlungstheorie als eine ‚Unterfütterung‘ der vorherigen Arbeiten lesen, ohne dass sie deren Probleme löst?⁹⁰

Foucault leitet grundsätzliche Freiheit in *Subjekt und Macht* aus dem Konzept der Macht ab: Es ist nur sinnvoll, von Macht zu sprechen, wenn der, auf den Macht ausgeübt wird, „als handelndes Subjekt anerkannt“ wird und wenn ihm „ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen“ (Foucault 2005v, S. 285) zur Verfügung steht, er also frei ist in seinen Reaktionen auf die Machtausübung. Dieses Freiheitskonzept kann als *analytische Freiheit* bezeichnet werden, weil es aus dem Begriff der Macht alleine diese Art der Freiheit sozialontologisch begründet. Es ist damit die sozialontologische Tatsache bestimmt, dass Menschen immer auch anders handeln können, verschiedene Möglichkeiten haben, mithin nicht „determiniert“ sind, genauer: ihre „Bedingungen des Handelns [nicht] vollständig determiniert sind“ (ebd., S. 287). Macht setzt also sozialontologisch Handlungsfreiheit voraus, und verändert (nur) die Handlungsmöglichkeiten, „sie erweitert Handlungsmöglichkeiten oder schränkt sie ein, sie erhöht oder senkt die Wahrscheinlichkeit von Handlungen“ (ebd., S. 286).

Diese sozialontologische und begriffsanalytische handlungstheoretische Beschreibung von Macht als notwendigerweise mit Freiheit verbunden („In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht“ ebd., S. 287) ist bis hierhin formalistisch und leer. Sie ist *analytisch*, insofern diese rudimentäre Freiheit schon aus dem Begriff der Macht abgeleitet werden kann – und ihm

90 | Zur Bruchthese siehe bspw. Fink-Eitel 1997: *Foucault zur Einführung*, S. 98ff. Kögler 1990: „Fröhliche Subjektivität“ und O’Farrell 2005: *Michel Foucault*, S. 109–126. Die These der Unterfütterung der schon vorher vorhandenen Machttheorie vertritt Martin Saar, allerdings in einer originellen Lesart, durch die die hier mit Lemke rekonstruierten Probleme gar nicht so auftreten, siehe *Foucault kritisiert kohärent. Martin Saar rekonstruiert Genealogie als eine kritische Methode* (Kapitel 4). Für die Kontinuität, aber nicht als Problemlösung wie bei Lemke, sondern unter dem Motiv der Intensivierung, argumentiert auch Nealon 2008: *Foucault beyond Foucault*.

auch nichts hinzufügt. Die beschriebene basale Handlungsfreiheit dürfte man trotz des subjekttheoretischen Defizits sogar den disziplinär-konditionierten Subjekten zugestehen, die deshalb aber noch nicht zu politischem Widerstand fähig wären. Wegen der beschriebenen Umstellung von Foucaults Machtanalyse von der Disziplinarmacht hin zur Regierung, welche auf Freiheit beruht steht basale Handlungsfreiheit überhaupt nicht mehr in Frage.⁹¹ Was in Frage steht, ist Freiheit als die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung. Mit anderen Worten: Durch diese machttheoretischen Umstellungen wird nur das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst, insofern Foucault hier ganz klar sagt, dass Macht nicht Unfreiheit (bzw. Machtdetermination) bedeutet. Die Feststellung von *analytischer Freiheit* ist aber noch keine Erklärung von *widerständiger Freiheit*,⁹² die allein widerständige Subjektivität auszeichnen kann. Bis hierhin enthält *Subjekt und Macht* also keine weiteren Bausteine auf dem Weg zur Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung.

Nach dieser formalistischen Beschreibung scheint Foucault den Begriff der Freiheit dann überraschend stark inhaltlich aufzuladen, indem er den Freiheitsbegriff mit dem Widerstandsbegriff verbindet. Foucault beschreibt Freiheit als notwendig widerständig, indem er sie als Reaktion auf den Versuch der Macht ausgibt, die Freiheit vollständig zu bestimmen: „Die Freiheit [muss] sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen“ (Foucault 2005v, S. 287).⁹³ Daraus folgert er die notwendige Verbindung von Macht und Widerspenstigkeit – „Machtbeziehungen und Widerspenstigkeit der Freiheit lassen sich also nicht voneinander trennen“ (ebd., S. 287).

91 | Siehe *Regierung statt Disziplin* (Unterabschnitt 3.3.2).

92 | Widerständige Freiheit, kritische Freiheit, Freiheit als Kritik und Freiheit als Fähigkeit zur Kritik (der eigenen Subjektivierung) haben alle die gleiche Bedeutung, die in ihrer reflexiven Höherstufigkeit gegenüber der analytischen Freiheit liegt. Während die analytische Freiheit sich auf die Auswahl von Optionen in einem Handlungsumfeld bezieht, bezieht sich Freiheit als Kritik auf die auf einer Metaebene angelegte Frage, woher die Präferenzen für eine der Optionen kommt. Sie könnte dann zu dem Schluss kommen, dass dies an der Subjektivierung durch schädliche Normen liegt und daraus den Wunsch kreieren, die Präferenz bzw. die sie bedingende Lebensweise umzuarbeiten.

93 | Dieser Satz ist nur in der deutschen und französischen, nicht aber in der englischen Version vorhanden, vgl. Foucault 1994a, S. 238 und Foucault 1983a, S. 221.

Diesen Zusammenhang von Macht und Widerstand⁹⁴ – auf den sich Lemke, wie gezeigt, affirmativ bezieht – hatte Foucault schon in der *Wille zum Wissen* konstatiert, dort allerdings in einem immanenten und dynamischen Kriegsmo- dell der Macht begründet und nicht in Begriffslogik und Handlungstheorie. Auf dieses frühere Modell scheint Foucault dann auch expliziter zurückzugreifen, wenn er schreibt: „Statt von einem wesenhaften ‚Antagonismus‘ sollten wir hier besser von einem ‚Agonismus‘ sprechen – einem Verhältnis, das durch gegensei- tiges Antreiben und Kampf geprägt ist und weniger durch einen Gegensatz, in dem beide Seiten einander blockieren, als durch ein permanentes Provozieren“ (ebd., S. 287f.).

Es ist an dieser Stelle unklar, ob die Rede vom Widerstand hier die vorherge- gangene begriffslogische und sozialontologische Feststellung, dass das Konzept der Macht nur denkbar ist, wenn man auch Handlungsfreiheit denkt, erweitert oder nicht. Foucault selbst scheint zu schwanken zwischen der Herleitung des Widerstands über Blockade und Antagonismus (Widerstand als konkrete Re- aktion auf den Versuch der vollständigen Bestimmung) und der Definition von Widerstand als permanente agonistische Dynamik. Über die Postulierung eines Antagonismus könnte Widerstand als eine Seite des Antagonismus beschrie- ben werden, allerdings würde dies die sozialontologische Konzeption stark er- weitern, weil ein solcher Antagonismus⁹⁵ aus dieser heraus nicht erklärt wer- den kann. Es ist deshalb plausibler, dass Foucault den Widerstand über einen Agonismus herleitet. Diese Lesart bewegt sich noch im handlungstheoretischen und begriffsanalytischen Rahmen, ergänzt ihn aber durch die Zuweisung von etwas wie einer Dynamik auf der Seite der Freiheit und des Widerstandes. Sie passt besser zu Foucaults Auffassung von Macht als fortwährender Kampf und scheint auch von dem oben aufgeführten Zitat impliziert, in dem Foucault sagt, dass es um Agonismus anstatt Antagonismus ginge. Doch in dieser Lesart wäre Widerstand dann genauso eine sozialontologische Grundtatsache wie Macht

94 | Widersetzen, widerspenstig sein und Widerstand haben in diesem Rahmen die gleiche Bedeutung. Foucault selbst differenziert zwischen diesen Begriffen nicht systematisch (Foucault 2005v, 291f). Wenn man die Begriffe unterscheidet als nur reaktives wider- spenstig sein und reflektiertes, aktives Widerstand leisten, dann besteht die Kritik an Foucault und Lemke (305f.) genau darin, dass sie diese systematische Differenzierung nicht vornehmen, sondern diese beiden unterschiedlichen Phänomene vermischen.

95 | Wahrscheinlich markiert Foucault mit dem Begriff „Antagonismus“ marxistische Konzep- tionen, die von einem Hauptwiderspruch und einem überhistorischem Antagonismus zwischen ausgebeuteter Klasse und produktionsmittelbesitzender Klasse ausgehen.

und Freiheit – und selbst entsprechend formal, leer, und nicht weiter qualifiziert. Die Rede von Widerstand würde dem vorherigen formalen Freiheitsbegriff nichts hinzufügen.

Doch Foucault scheint mit Widerstand mehr meinen zu wollen. War im Falle des rein handlungstheoretischen Machtbegriffs hinreichend für die Definition von Freiheit, dass andere Handlungsoptionen gewählt werden können, so ist durch die Einführung des Widerstandsbegriffs angedeutet, dass diese Handlungsmöglichkeiten dazu genutzt werden, um der Änderung des Handlungsumfeldes durch Macht entgegen zu wirken – und nicht nur unter einer gegebenen Machteinwirkung anders zu handeln. Diese Interpretation drängt sich auch aus der vorangegangenen Rekonstruktion des ethischen Freiheitsbegriffs auf, der auf die (kollektive) Selbstbestimmung der Lebensweise zielt. Nur innerhalb des durch Macht eingeschränkten Handlungsfeldes anders handeln zu können, ohne das Handlungsumfeld selbst verändern zu können, wird dieser Definition von Selbstbestimmung nicht gerecht.⁹⁶ Widerstand gegen Macht ist eine notwendige Bedingung, um eine solche Selbstbestimmung zu erreichen.

Wenn hier aber tatsächlich eine wesentliche Erweiterung der Ausrichtung der Freiheit auf Widerstand im Gegensatz zu der rein formalistischen sozialontologisch-analytischen Beschreibung der notwendigen Verbindung von Macht und Freiheit gemeint ist, genügt die rein sozialontologisch-begriffliche Herleitung nicht mehr. Wenn mit Widerstand mehr gemeint sein soll, als das, was schon analytisch als notwendig anzunehmende Handlungsfreiheit beschrieben war, dann muss mehr zu den Bedingungen dieser Art von Widerstand gesagt werden. Das Problem ist, dass Foucault den Widerstand sozialontologisch genauso verallgemeinert wie die grundsätzliche Handlungsfreiheit und dadurch die Möglichkeit verstellt, nach sozialtheoretisch (und nicht genealogisch) nach den spezifischen (beispielsweise historischen und sozialen, oder auch sozialontologisch abstrahierbaren) Bedingungen für Widerstand zu fragen.⁹⁷ Foucault trennt nicht zwischen zwei verschiedenen Modalitäten des Widerstandes: sei-

96 | Das Argument hat hier die gleiche Struktur wie das oben entwickelte, dass Ethik ohne die Möglichkeit der Selbstbestimmung des (dazugehörigen) Moralcodes leer bleibt, siehe *Keine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* (Unterabschnitt 3.4.4).

97 | Siehe auch die Analyse und Kritik von Paul Pattons These einer sozialontologisch primären positiven Handlungsmacht, die für eine immerwährende Dynamik sorgen soll, in siehe *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4). In diesem Abschnitt wurde die Beantwortung von der sozialtheoretischen Frage nach Freiheit und Widerstand mit einem ontologischen Freiheitsbegriff als *ontologischer Kurzschluss* kritisiert.

ner grundsätzlichen Möglichkeit und seiner Wahrscheinlichkeit bzw. Aktualität. Was er durch seine handlungstheoretische Sozialontologie und den analytischen Freiheitsbegriff zeigen kann, ist die grundsätzliche Möglichkeit von Widerstand, nicht aber seine Aktualität oder Wahrscheinlichkeit.⁹⁸ Aussagen über die Wahrscheinlichkeit von Freiheit können als ‚modal robuster‘ als solche Aussagen bezeichnet werden, die nur generell die Möglichkeit von Freiheit feststellen. Das *Argument der modalen Robustheit* besagt, dass eine sozialtheoretische Erklärung von Freiheit nicht bei der Feststellung der generellen Möglichkeit von Freiheit halt machen sollte, sondern Situationen danach unterscheiden sollte, in denen Freiheit unterschiedlich wahrscheinlich ist.⁹⁹

Das Ergebnis der Diskussion: Entweder, Foucault meint mit der Rede von Widerspenstigkeit und Widerstand genau das gleiche wie die Freiheit, sich immer auch anders zu verhalten (analytische Freiheit). Dann ist Widerstand, ge-

-
- 98 | Diese Spannung zwischen Generalisierung und Möglichkeit findet sich beispielsweise zwischen diesen beiden Sätzen: „Wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit findet, gibt es keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg, oder Flucht, ohne möglichen Umschwung.“ Hier geht es, bis auf die Rede vom *möglichen* Umschwung ganz am Ende, um eine sozialtheoretische Generalisierung: es gibt immer Widerstand. Dagegen: „In Machtbeziehungen [gibt es] notwendigerweise die Möglichkeiten des Widerstands“ (Foucault 2005v, S. 292). Hier geht es nur um die Generalisierung der Möglichkeit zum Widerstand, nicht aber des Widerstands selbst. Foucault beachtet diesen Unterschied nicht, sondern scheint beide Aussagen als gleichbedeutend zu behandeln.
- 99 | Sehr verkürzt gesprochen ist ein Zustand modal robust, wenn er in vielen möglichen Welten eintritt, also wenn er wahrscheinlich ist. Diese einfache Verschaltung von Wahrscheinlichkeit und modaler Robustheit ist in den Maßstäben der Diskussion um Modalität und modale Robustheit unterkomplex, reicht aber für die vorliegende Argumentation aus. Das Argument der modalen Robustheit liegt auch der neorepublikanischen Kritik am traditionellen liberalen Freiheitsbegriff zugrunde, die darauf abstellt, dass *freedom as non-interference* nicht modal robust ist. Modal robust ist hingegen *freedom as non-domination*, dessen Gehalt die institutionelle Stabilisierung von *freedom as non-interference* ist. Der Unterschied zwischen der neorepublikanischen und der hier vorgeschlagenen Verwendung des Argumentes der modalen Robustheit ist, dass es im Rahmen der Freiheit als Kritik um nicht um modale Robustheit von negative Freiheit, sondern von positiver Freiheit geht. Vgl. Pettit 2011: „The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin“ und List und Valentini 2016: „Freedom as Independence“.

nau wie Freiheit, ein grundsätzlicher Teil von Machtbeziehungen, was der (trivialen) Feststellung von grundsätzlicher Handlungsfreiheit nichts hinzufügt. Oder Foucault meint mehr mit Widerstand: einen reflektierten, gerichteten Widerstand als Kritik mit dem Ziel der Selbstbestimmung, was im Kontext des bis hier entwickelten Freiheitsbegriffs und Freiheitsproblems nahe liegt (widerständige Freiheit). Dann kann dieser Widerstand, der eine sehr voraussetzungsreiche Fähigkeit ist, aber nicht generalisiert werden. Solchen Widerstand gibt es nicht grundsätzlich – er ist nur nicht grundsätzlich unmöglich. Man kann über solchen Widerstand also nicht so generalisierend sprechen wie Foucault dies tut, sondern muss erklären, wie er von der grundsätzlichen Potentialität zur Aktualität übergehen kann.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass Foucault in *Subjekt und Macht* davon ausgeht, dass es Widerstand gibt (wie auch schon in den Analysen der 70er Jahre), dass aber seine handlungstheoretische Erklärung von Widerstand Spannungen und Lücken aufweist. Bei den Überlegungen Foucaults handelt es sich demnach eher um eine Unterfütterung der schon vorhandenen Sozialtheorie, als eine Weiterentwicklung, durch die deren Probleme gelöst werden könnten.¹⁰⁰ Im Gegensatz zu dieser Auffassung sieht Lemke in der neuen Beschreibung von Widerstand eine entscheidende theoretische Erweiterung im Vergleich zum kriegerischen Modell und bespricht die hier erarbeiteten konzeptionellen Probleme der handlungstheoretischen Herleitung von Freiheit und Widerstand nicht. Im Gegenteil teilt er mit anderen Kommentator_innen¹⁰¹ die Erleichterung, mit Foucault nun über Freiheit sprechen zu können und sieht im analytischen Freiheitsbegriff eine Erklärung von Widerstand, also in der hier vorgeschlagenen Ausdrucksweise eine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Genau wie an Foucaults Text ist auch an Lemkes Interpretation problematisch, dass er keine Unterscheidung zwischen der grundsätzlichen Feststellung der Möglichkeit von Widerstand und der Wahrscheinlichkeit seiner Aktualität vornimmt. Deshalb schließt er von der Möglichkeit schon auf die grundsätzliche Aktualität von Widerstand. Er zitiert zunächst Foucault mit der Aussage, dass es in Machtbeziehungen „erzwungenermaßen Widerstandsmög-

100 | Auch Saar sieht in *Subjekt und Macht* keine wesentliche Umstellung von Foucaults Machttheorie; er thematisiert aber auch nicht die von Lemke in der frühen Machttheorie herausgearbeiteten Probleme als sozialtheoretische Probleme, sondern rekonstruiert die Kohärenz von Foucaults Methode.

101 | Siehe für Literatur Fn. 2, S. 64.

lichkeiten“ gebe, um dann zu behaupten, dass dies die „Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand“ belege (306).¹⁰²

2. Widerstand in Lemkes Rekonstruktion. Um zu zeigen, dass bei dem Versuch, auf dieser sozialtheoretischen Basis die Möglichkeiten von Widerstand zu bestimmen und widerständige Subjektivität zu charakterisieren, Probleme bleiben, soll Lemkes Herleitung und Beschreibung von Widerstand genauer untersucht werden. Lemke beschreibt die Möglichkeit von Widerstand erstens über die historische Dynamik der Macht und zweitens über die Eigenständigkeit von Subjektivierungsprozessen gegenüber Politik und Ökonomie.

2a. Historische Dynamik der Macht. Wie oben bei der Besprechung der Technologien des Selbst geschildert, funktioniert Subjektivierung im Zusammenspiel von Selbsttechnologien und Herrschaftstechnologien, wobei Lemke betont, dass die Selbsttechnologien irreduzibel zu den Herrschaftstechnologien und damit frei seien. Die den Selbsttechnologien zugeschriebene Freiheit ist nach Lemke durch die Umstellungen der Machttheorie in *Subjekt und Macht* erklärt (310f.). Der so hergeleitete „Doppelcharakter“ der Subjektivierung garantiert nach Lemke Widerstandsmöglichkeiten. Subjektivierung sei nicht nur das „Produkt eines Zwangsprozesses, sondern findet innerhalb eines strategischen Feldes statt, das notwendigerweise Widerstandsmöglichkeiten einschließt“ (312). Die strukturell notwendige Möglichkeit von Widerstand belegt Lemke mit zwei Beispielen aus dem Foucault’schen Repertoire: dem wahnsinnigen Subjekt und dem homosexuellen Subjekt (312). Beide seien zweifelsfrei durch Zwangs- oder Unterdrückungsprozesse konstituiert, doch böten diese auch immer die Möglichkeit des Widerstandes. Der Begriff der Homosexualität beispielsweise war zwar einerseits eine pathologisierende Zuschreibung, diese Pathologisierung machte es aber andererseits schwierig, die Betroffenen für ihre Homosexualität zur Verantwortung zu ziehen. „Die Homosexualität konnte also als ursprünglich medizinischer Begriff und Repressionsinstrument zum Ausgangspunkt einer affirmativen Strategie und zum Mittel des Widerstands werden“ (312).¹⁰³

102 | Genau das gleiche Problem tritt in der Rekonstruktion Heller 1996: „Power, Subjectification and Resistance in Foucault“.

103 | Vgl. zur Problematik des sogenannten Born-This-Way Arguments, das zur Verteidigung gegen die Behauptung, dass Homosexualität eine moralisch falsche Lebensentscheidung sei, deren Natürlichkeit und Angeborenheit anführt Stein 2008: *Born That Way? Not A Choice?: Problems with Biological and Psychological Arguments for Gay Rights* und Stein 2011: „Sexual Orientations, Rights, and the Body: Immutability, Essentialism, and Na-

Das Problem hier liegt weniger darin, dass die These der strukturell in Herrschaftspraktiken angelegten Möglichkeit von Widerstand falsch sei oder die Beispiele sie nicht stützen könnten. Vielmehr ist dies eine andere These als diejenige, die ursprünglich belegt werden sollte. Es ist eine These über die Struktur der Macht und über ihre historische Dynamik und Iterabilität,¹⁰⁴ nicht aber eine These über den Doppelcharakter von Unterwerfung und Freiheit in Subjektivierungsprozessen. Dass historische Entwicklung stattfindet und eine Möglichkeit von Widerstand darin besteht, die Herrschaft beim Wort zu nehmen und gegen sich selbst zu wenden, sagt noch nichts darüber aus, wie diese ‚widerständige Subjektivität‘ beschaffen ist, die es Individuen ermöglicht, in einer solchen Art zu kritisieren.¹⁰⁵

tivism“. Argumentationslogisch ist die Behauptung, dass die Natürlichkeit von Homosexualität Rückschlüsse auf ihre positive moralische Bewertung zulässt, ein naturalistischer Fehlschluss. Politisch problematisch ist an dem Argument, dass es erstens nicht bei der moralischen Bewertung von Homosexualität als schlecht ansetzt, sondern nur an der Frage, wie frei gewählt sie ist, weshalb das Argument zu defensiv und entschuldigend ist. Des Weiteren bietet das Born-This-Way Argument keine Hilfe, um sich gegen eventuell bald mögliche pränataldiagnostische Screenings bezüglich sexueller Orientierung zu wehren.

- 104** | Butler fokussiert in ihrer Arbeit zur Performativität von Geschlecht diese Art der subversiven Umkehrung der vorhandenen repressiven Macht, und belegt die sozialontologische Bedingung der Möglichkeit dafür sprachtheoretisch mit Bezug auf Jacques Derridas Theorem der Iterabilität, vgl. Butler 1995: *Körper von Gewicht*, Butler 2011: *Das Unbehagen der Geschlechter* und Butler 2005: *Psyche der Macht*. Vgl. auch Derrida 1999: „Signatur Ereignis Kontext“ und Derrida 2001: *Limited Inc a b c ...*. Siehe zur Kritik an Butler auch unten Fn. 32, S. 284.
- 105** | Auch wenn Lemke die grundsätzlichen Widerstandspotentiale in der spezifischen Struktur der modernen Regierung begründet – sie operiert über die Freiheit der Individuen, was ihnen die (erweiterte) Möglichkeit zu widerständigem Handeln gibt (315) – bleibt dies eine These über die brüchige Struktur der Macht, nicht aber darüber, wie von dieser Brüchigkeit auf Grundlage einer bestimmten widerständigen Subjektivität Gebrauch gemacht werden kann. Das gleiche Problem taucht in Hoy 2004: *Critical resistance*, S. 81–93 auf; dort folgt die Schilderung der Dynamik der Macht anhand verschiedener Beispiele (inkl. Homosexualität) auf die Rekonstruktion einer foucaultschen Sozialontologie, in deren Mittelpunkt der Begriff der ‚analytischen Freiheit‘, wie er oben entwickelt wurde, steht.

2b. Eigenständigkeit von Subjektivierungsprozessen. Lemke verfolgt seine These des Doppelcharakters der Subjektivierung weiter, indem er die Beziehung der Subjektivierungspraktiken zu anderen sozialen Prozessen untersucht und dabei die relative Autonomie der Subjektivierungsprozesse herausstellt.

Die Subjektivierungspraktiken definieren also kein autonomes Feld, sondern sind immer in ökonomische, politische und gesellschaftliche Prozesse eingebunden. Es ist nicht möglich, die Konstitution von Subjektivitätsformen zu untersuchen, ohne diese Mechanismen zu berücksichtigen. Dies bedeutet jedoch umgekehrt nicht, dass diese Beziehungen sich auf ein Determinationsverhältnis reduzieren lassen, wobei eine konkrete Subjektivität den Endpunkt einer Kausalkette bildet, an deren Anfang eine sozio-ökonomische Struktur steht. [...] Wenn die Subjektivierungsformen ein eigenständiges Feld bilden, das sich nicht von anderen Faktoren ableiten lässt, sondern diese zugleich bestimmt und von ihnen bestimmt wird, dann reicht es nicht aus, sich auf Kämpfe gegen politische, soziale, religiöse oder ökonomische Ausbeutung zu beschränken. Vielmehr ist es notwendig, eine Form von Kämpfen zu entwickeln, die sich hinaus auf die Formen der Subjektivierung richtet. Ebenso wenig wie die Subjektivierungsformen sich auf eine basale gesellschaftliche Struktur reduzieren lassen, lässt sich der Widerstand gegen sie auf Kämpfe gegen Formen von politischer Herrschaft oder ökonomischer Ausbeutung reduzieren. (313f.)

Es ist richtig, herauszustellen, dass mit Foucault das Feld der politischen Kritik auf den nichtreduziblen Bereich der Subjektivierung erweitert werden kann, der von klassischen marxistischen und liberalen Ansätzen nicht hinreichend konzeptionalisiert ist. Doch diese Irreduzibilität ist eine andere (nämlich eine zwischen verschiedenen Machtarten und ihren Wirkungen, oder verschiedenen Weisen der Problematisierung) als die von dem Verhältnis von Freiheitspraktiken und Herrschaftspraktiken behauptete Irreduzibilität. Das Problemfeld der Subjektivierung zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass beide Praktiken in ihm eine Rolle spielen, weshalb es für den Beleg einer relativen Autonomie der Freiheitspraktiken, durch die ihre Widerständigkeit belegt werden soll, nicht ausreicht, auf die Irreduzibilität von Subjektivierung und politischer Herrschaft oder ökonomischer Ausbeutung zu verweisen.

Beide Erläuterungen der Subjektivierung sind zwar zutreffend, können aber die Irreduzibilität der Freiheitspraktiken nicht belegen und die widerständige

Subjektivität nicht beschreiben. Die historische Dynamik der Macht und die grundsätzliche Möglichkeit ihrer Subversion sind eine These über ihre iterative Struktur, nicht aber über widerständige Subjektivität. Dass Praktiken der Subjektivierung nicht auf Ökonomie und (klassische) Politik reduziert werden können, sagt nichts über Freiheit in diesen Praktiken der Subjektivierung aus.

Anstatt das Verhältnis zwischen Herrschaftspraktiken und Freiheitspraktiken in Hinblick auf die Möglichkeiten von widerständiger Subjektivität zu untersuchen, setzt Lemke Freiheit als Widerstand voraus und appelliert zugleich an ihn (314). Und dies, obwohl das Ausgangsproblem gerade darin besteht, dass widerständige Subjektivität in Frage steht. Er referiert dazu Foucaults in *Subjekt und Macht* vorgetragene historische These, dass die Kämpfe um Subjektivierung seit den 60ern zugenommen hätten. Die Beschreibung dieser Widerstandspraktiken als ein kreatives und freies Moment – „die Suche nach neuen Formen der Subjektivität“ (314) – und ihre Auszeichnung als Ethik haben außerdem eine appellative Funktion. Anstatt sozialtheoretisch zu fragen, wie diese Art der widerständigen Subjektivität möglich ist, und wie Kritik dabei helfen kann, sie wahrscheinlicher zu machen, bestätigt dieser Appell diejenigen in ihrer Praxis, die sowieso schon diese Art von Widerstand und Freiheit ausüben.

Es ist nicht so, dass Lemke Foucault hier falsch liest, sondern sowohl die Feststellung von Widerstand als auch der Appell an den Widerstand sind bei Foucault ebenfalls zu finden. Doch unter der Prämisse, dass die entscheidende Frage für Foucault (bzw. Lemke) lautet „Wie ist Widerstand möglich?“ (318) ist die empirische Feststellung von vergangenem Widerstand (bzw. die sozialtheoretische Feststellung seiner grundsätzlichen Möglichkeit) und der Appell an zukünftigen Widerstand unbefriedigend.¹⁰⁶

106 | Hier zeigt sich eine interessante Parallele zu Robin Celikates Unterscheidung von *judgemental dopes* und freien Akteuren. Celikates kritisiert an der klassischen Kritischen Theorie und Soziologie (Bourdieu), dass sie die freie Handlungsfähigkeit von Menschen unterschätzt und ihre Fremdbestimmtheit überschätzt (*judgmental dopes*), während die Soziologie der Kritik (Luc Boltanski) im Gegensatz dazu den Menschen zuviel Handlungsmacht zuweist (freie Akteure). Foucault scheint in verschiedenen Aussagen jeweils die eine oder die andere Position einzunehmen: bei der Thematisierung der Disziplinarmacht *judgmental dopes*, bei der hier rekonstruierten Thematisierung von Freiheit und Widerstand freie Akteure. Lemke verbindet beides in einer Theorie nach Foucault, ohne darin ein Problem zu sehen. Zwar ist eine radikale *judgemental dopes* Position wegen des Paternalismus problematisch, aber eine Foucault'sche Sozialtheorie kommt nicht um

3.4.7 Regierungstranzendenz oder Regierungsimmanenz

In diesem zweiten Kommentar wird erstens der Grund dafür analysiert, dass Lemke trotz der von ihm beschriebenen sozialtheoretischen Umstellungen im Spätwerk nicht erklären kann, wie widerständige Subjektivität entstehen kann, bzw. in der hier vorgeschlagenen Redeweise: wieso er das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht lösen kann. Dies liegt der hier entwickelten Analyse zufolge an seiner Entscheidung für eine *regierungstranzendierende Lesart* der These der Immanenz. Die in der vorliegenden Studie vertretene Lesart der *radikalen Immanenz* hingegen würde es erlauben, widerständige Subjektivität zu erklären. Zweitens wird analysiert, wieso Lemke die Lesart der radikalen Immanenz nicht wählt: Sie widerspricht seiner Rekonstruktion von Foucaults Methode und seines Freiheitsbegriffs als der modernen Humanwissenschaft radikal entgegengestellt.

1. Die zwei Lesarten der Immanenz der Macht. Lemke reduziert seine Erörterung des Widerstands auf dessen Feststellung und einen Appell an ihn und verfolgt damit seine Ausgangsfrage nach den subjektiven Möglichkeitsbedingungen von widerständigem Handeln nicht weiter. Die These ist, dass dies unter Berücksichtigung der oben eingeführten Unterscheidung zweier gegensätzlicher Foucault-Lesarten intelligibel wird: der Lesart der Regierungstranzendenz (die Lemke vertritt und die durch *Subjekt und Macht* belegt werden kann) und der Lesart der radikalen Immanenz (die die vorliegende Studie vertritt und die durch *Was ist Kritik?* belegt werden kann). Lemkes regierungstranzendierende Lesart stützt sich auf die normative Differenzierung von Macht und Herrschaft. Sie kann einerseits sagen, dass es grundsätzlich immer Widerstand geben kann (wenn nicht eine Situation vollständiger Herrschaft vorliegt), und andererseits an noch mehr Widerstand appellieren, weil mehr Wi-

hin, die Bedingungen der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit zu problematisieren, also Menschen zunächst als *judgemental dopes* zu sehen und ihnen nicht von vorn herein freie Handlungsmacht zuzuweisen (wie Foucault und Lemke es stellenweise tun), um dann die Bedingungen der Möglichkeit von freier Handlungsfähigkeit untersuchen zu können. Vgl. Celikates 2009: *Kritik als soziale Praxis*, Boltanski 2010: *Soziologie und Sozialkritik* und Boltanski und Honneth 2009: „Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie?“ Siehe auch die unten entwickelte These, dass kritische Sozialtheorie von der Hermeneutik des Verdachts ausgehen muss in *Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie* (Abschnitt 5.3). Eine entgegengesetzte Position vertritt Maslan 1988: „Foucault and Pragmatism“.

derstand mehr Dynamik bedeutet, und damit Herrschaftssituationen unwahrscheinlicher macht. Diese Lesart kann aber keine Aussagen darüber treffen, wie widerständige Subjektivität strukturiert ist und wie sie entstehen kann. Dies liegt daran, dass widerständige Subjektivität durch eine bestimmte Fähigkeit zur Kritik definiert ist, die nur durch bestimmte Subjektivierungsprozesse im Subjekt instanziiert werden kann.¹⁰⁷ Eine Unterscheidung verschiedener Subjektivierungsprozesse danach, zu wieviel Freiheit sie führen, ist aber aufgrund der Unterscheidung von Macht und Herrschaft gar nicht möglich. Diese Unterscheidung unterscheidet nur ein Mehr-oder-weniger von Ordnung, aber nicht verschiedene Arten von Ordnung, durch die verschiedene Arten von Subjektivierung stattfinden. Um widerständige Subjektivität zu erläutern, muss die Frage von der Quantität bzw. Intensität der Ordnung zu ihrer Qualität bzw. ihrem Wirken umgestellt werden.

Deshalb stellt sich die Frage, ob man die normative Unterscheidung auch anders ziehen kann, als bei Macht und Herrschaft (d.h. als verschiedene Ordnungslevel), und wie eine Unterscheidung von unterschiedlichen Arten von Ordnungen konzipiert werden kann, die unterschiedlich subjektivieren.¹⁰⁸ Dafür lohnt ein weiterer Blick auf das Zitat, mit dem Lemke Macht und Herrschaft als normative Unterscheidung einführt (309):

Machtbeziehungen [sind] nicht etwas an sich Schlechtes, wovon man sich frei machen müsste. [...] Das Problem ist also [...] sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen. (Foucault 2005c, S. 899, Herv. im Orig.)

Wie ist es möglich, mit einem Minimum an Herrschaft und einem Maximum an Freiheit zu spielen? Foucault nennt in diesem Zitat einige Möglichkeiten –

107 | Dies hatte die Rekonstruktion und Kritik von Lemkes normativen Begriff von Freiheit als Kritik ergeben, in der diese Art von Subjektivierung als solche durch ‚freiheitliche Regierung‘ im Unterschied zu ‚repressiver Regierung‘ bestimmt wurde; siehe *Keine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* (Unterabschnitt 3.4.4).

108 | Vgl. dagegen Richter (2005: *Grenzen der Ordnung*), der den Unterschied von Theorien der Ordnung (Schmitt, Habermas) und Theorien des politischen Handelns (Foucault, Plessner) herausarbeitet und zeigt, dass die Stärke von Foucault gerade darin liegt, dass er Phänomene beschreibt, die im Rahmen von ordnungsfixierten Theorie gar nicht thematisiert werden können.

Rechtsregeln, Führungstechniken, Moral, Ethos und Sorge um sich. Foucault führt hier Rechtsregeln als ein Mittel auf, um Herrschaft zu reduzieren und mehr Freiheit zu ermöglichen. Doch Foucault hat nicht ausgeführt, wie Rechtsregeln ein Mittel dazu sein können, Herrschaft zu reduzieren. Dies ist nach der geschilderten normativ aufgeladenen Unterscheidung von Macht und Herrschaft auch gar nicht ohne Weiteres möglich, weil Rechtsregeln eine paradigmatische Form der Verfestigung von Macht, also Herrschaft (bzw. Regierung¹⁰⁹) sind. Wie kann Herrschaft (bzw. Regierung) dazu beitragen, Herrschaft zu reduzieren? Diese Frage lässt sich nicht beantworten, wenn Herrschaft immer ‚schlecht‘ ist, weil sie Ordnung bedeutet. Sie lässt sich nur mit einer Differenzierung verschiedener Herrschaftsbegriffe entwickeln. Genau diese Möglichkeit lässt Foucault in diesem Zitat zu, wenn er Rechtsregeln als eine Ordnung, die zu Freiheit führen kann, angibt. Dies ist ein klares Abweichen von der normativen Aufladung der formalen Differenz von Macht und Herrschaft als verschiedene Quantitäten von Ordnung, die Lemke zur normativen Basis seiner Rekonstruktion macht. Obwohl Foucault also die Frage nach freier Ordnung nicht selbst verfolgt hat, schließt er sie auch nicht aus, wie es Lemkes Lesart nahelegt.

Eine Differenzierung von ‚freier Herrschaft‘ und ‚unfreier Herrschaft‘ liegt auch nahe, wenn man die Konstruktion der normativen Differenz von Macht und Herrschaft genauer analysiert. Diese erfolgte in zwei Schritten: Zunächst gibt es die Differenz von Macht und Herrschaft als neutrale und formale sozialontologische Unterscheidung verschiedener Aggregatzustände von Macht. Macht ist dynamisch und flüssig und der allgemeine Fall, während Herrschaft ein spezieller Fall der Verfestigung von Macht ist, in dem die Reversibilität eingeschränkt ist. Diese formale Unterscheidung ist an sich noch nicht normativ. Die normative Aufladung dieser formalen Differenz geschieht erst im zweiten Schritt: Weil Macht und Freiheit zusammenhängen und bei Herrschaft Freiheit verstellt ist, wird Macht als ‚gut‘ bezeichnet und Herrschaft als ‚schlecht‘. Nach der hier vorgelegten Differenzierung der verschiedenen Freiheitsbegriffe bei Foucault lässt sich jetzt feststellen, dass diese normative Aufladung auf

109 | Hier wird der Begriff Herrschaft verwendet, dessen Grundbedeutung ein hohes Maß an Strukturiertheit und Verfestigung ist, um zu verdeutlichen, dass die normativ entscheidende Differenz nicht diejenige verschiedener Festigkeitsstufen sein kann, sondern die Art der Verfestigung und ihrer Effekte. Herrschaft kann nicht nur deswegen schlecht sein, weil sie strukturiert, sondern nur, wenn sie in einer bestimmten Weise strukturiert; sie wäre gut, wenn sie freier strukturiert/subjektiviert.

dem falschen Freiheitsbegriff beruht. Die mit Macht notwendig zusammenhängende Freiheit ist die analytische Freiheit des Immer-auch-Anders-handeln-Könnens, aber nicht widerständige Freiheit, die das normative Freiheitskonzept ist. Um widerständige Freiheit zu erläutern reicht die Differenz von Macht und Herrschaft nicht aus; es gibt nicht mehr widerständige Freiheit durch weniger Herrschaft.

Doch durch die normative Aufladung (mit dem falschen Freiheitsbegriff) der Differenz von Macht und Herrschaft ist jede Verfestigung *a priori* definiert als asymmetrische Situation und als zu verhindernde Einschränkung von Freiheit. Dadurch wird es unmöglich, zwischen guter und schlechter Verfestigung bzw. Herrschaft zu unterscheiden. Ein weiteres von Lemke angeführtes Zitat scheint seine Lesart zu stützen. Hier scheint Foucault eine Unterscheidung von guter (freiheitsgenerierender) und schlechter Verfestigung – hier als Institutionen und Gesetze bzw. Struktur – direkt abzulehnen, wenn er schreibt:

Die Freiheit der Menschen wird nie von Institutionen oder Gesetzen garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. [...] Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit. (Foucault 2005r, S. 330)

Prima facie ist dieses Zitat ein eindeutiger Beleg für die anti-institutionalistische Lesart¹¹⁰ Lemkes. Doch ein genauer Blick auf Foucaults Wortwahl lässt mehr Raum für eine optimistischere Bewertung von Institutionen. Institutionen können nicht die Ausübung von Freiheit *garantieren*. Dies ist alleine deshalb schon unmöglich, weil Freiheit die Ausübung einer Praxis der Individuen ist, und es widersprüchlich wäre, sich die Individuen als frei vorzustellen, wenn ihre Handlungen von Institutionen garantiert, also von diesen festgelegt sind. Dies schließt aber nicht aus, dass Institutionen die Möglichkeit der individuellen Ausübung von Freiheit beeinflussen.¹¹¹ Zwar garantieren Institutionen nicht,

110 | Die Begriffe ‚anti-institutionalistische Lesart‘ und ‚regierungstranszendierende Lesart‘ werden hier synonym verwendet.

111 | In der Literatur zu Institutionen bei Foucault wird nicht untersucht, wie der Freiheitsbegriff mit der Subjektivierung durch Institutionen zusammenhängt. Viele Beiträge zu Institutionen bei Foucault behandeln in erster Linie andere Themen: Bevir (1999: „Foucault, Power, and Institutions“) spielt Grundeinsichten von Foucaults Machttheorie (Macht kommt von unten, ist nicht intentional, tritt in Verbindung mit Wissen auf, etc.)

dass jede_r immer Freiheit praktiziert, doch Foucault schließt nicht aus, dass Institutionen den Individuen die Möglichkeiten dazu zur Verfügung stellen.¹¹²

Als Ergebnis der Diskussion der Differenz von Macht und Herrschaft lässt sich festhalten, dass Foucaults Verwendung dieser Differenz als normative Grundunterscheidung nicht so eindeutig ist, wie Lemke sie rekonstruiert. Zwar gibt es große textliche Evidenz, die für Lemkes Rekonstruktion spricht, aber die oben geleistete Korrektur der Interpretation wichtiger Textstellen (Foucaults Verweis auf Rechtsregeln, die Korrektur der Interpretation der Nichtgarantierbarkeit der Freiheit) deutet auf die Möglichkeit hin, die normative Leitdifferenz als eine von verschiedenen Arten von Regierung bzw. Herrschaft zu konzipieren. Foucaults Äußerungen in *Was ist Kritik?*, dass es nicht darum ginge, nicht regiert zu werden, sondern anders regiert zu werden¹¹³ und seine klare Absage an die Utopie einer regierungsfreien Gesellschaft sind weitere Indizien für die

in Bezug auf Institutionen durch, was kaum neue Erkenntnisse produziert. Schaff (2004: „Agency and Institutional Rationality: Foucault’s Critique of Normativity“) rekonstruiert Foucaults Kritikmodus als interne Kritik, die eine Spannung zwischen modernen Normen und Institutionen aufweisen würde, allerdings ohne das Spezifische der Institutionen weiter zu bestimmen. Auch Caputo und Yount 1993: *Foucault and the critique of institutions* ist keine Studie zu Institutionen bei Foucault, sondern eine breite Rekonstruktion der machtanalytischen Arbeiten. Spezifischer ist Sauvêtre (2009: „Michel Foucault“), der Foucaults Institutionenbegriff bestimmt und ihn dann mit Durkheim, Hobbes und Althusser kontrastiert. Siehe zur Verwendung der Begriffe ‚Institution‘, ‚politische Institution‘ und ‚demokratische Institution‘ in dieser Studie auch Fn. 20, S. 25.

- 112** | Wie wenig die Garantie der Freiheit ein Maßstab sein kann, zeigt sich auch durch die Kontrastierung der These von freiheitlicher Herrschaft und der oben referierten These der historischen Dynamik der Macht: Genausowenig wie Institutionen eine Garantie der Freiheit sind, ist es die historische Dynamik der Macht. Doch bezüglich unterschiedlicher Institutionen ist es immerhin möglich, projektiv Wahrscheinlichkeiten zu unterscheiden. Mit der These der historischen Dynamik lässt sich nur die allgemeine Möglichkeit undifferenziert feststellen.
- 113** | Vgl. das Zitat Foucaults oben, S. 144. Zwar benutzt Foucault nicht die positive Formulierung ‚anders regiert werden‘, sondern „nicht dermaßen regiert“ bzw. „nicht so oder so regiert“ werden, doch er stellt diese dem „überhaupt nicht regiert werden wollen“ gegenüber (Foucault 1992, S. 52), weshalb sie gleichbedeutend mit ‚anders regiert werden‘ sind.

Lesart der radikalen Immanenz.¹¹⁴ In Foucault sind beide Lesarten zu finden, was es rechtfertigt, die Entscheidung für die eine oder die andere systematisch aus Problem zu begründen.

Die hier vertretene These ist, dass die Lesart der radikalen Immanenz, also eine normative Unterscheidung verschiedener Arten von Herrschaft bzw. Regierung plausibel ist, um Freiheit als widerständige Subjektivität zwar nicht garantieren, aber doch erklären zu können. Und dies bedeutet, Kriterien dafür zu finden, unter welchen Bedingungen sie wahrscheinlicher ist. Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen widerständiger Subjektivität setzt eine normative Differenzierung verschiedener Arten von Regierung voraus, weil widerständige Subjektivität nicht allgemein vorausgesetzt werden kann, sondern subjektivierungstheoretisch nur als Resultat einer spezifischen Subjektivierung durch spezifische Regierung aufgefasst werden kann.

„Subjektivierung“ als These über die Konstitution des Subjekts weist darauf hin, dass die in einer Gesellschaft historisch möglichen Formen der Subjektivität von den herrschenden Formen der Macht und Regierung konstituiert sind. Freiheit als eine bestimmte Selbsttechnik der kritischen Reflexion der eigenen Subjektivierung kann deshalb nicht im Subjekt vorausgesetzt werden, sondern hängt von der Subjektivierung ab. Deshalb ist es sinnvoll, Regierung als Instanz der Subjektivierung intern zu unterscheiden in Hinblick auf die durch sie ausgeführte Subjektivierung. Mit anderen Worten, es kommt darauf an, verschiedene Arten von Regierung in Bezug auf die durch sie ausgeführte Subjektivierung normativ zu differenzieren, weil Regierung und Subjektivierung – genauer: Subjektivierung durch Regierung – gesellschaftliche Grundtatsachen sind.¹¹⁵ Sie können nicht transzendiert werden, weshalb Freiheit nicht Freiheit

114 | Ein weiteres Indiz, dass für Foucault die entscheidenden normativen Unterscheidungen diejenigen zwischen Regierungstechniken sind und nicht zwischen Macht und Herrschaft, sich in Foucaults Rede von „vernünftigen Regierungstechniken“ (Foucault 2005c, S. 899), auf die auch Lemke verweist, um sie zu kritisieren und seine Lesart davon abzugrenzen (310).

115 | Es ist Lemke allerdings darin zuzustimmen, dass es merkwürdig wäre, wenn Foucault Regierung in ihrer aktuellen Form ahistorisch substantialisieren würde, wo doch seine Regierungsanalyse dem Aufspüren ihrer Historizität dient – und er tut dies auch nicht. Im Gegensatz zu Lemkes Analyse muss man diese ahistorische Substantialisierung von Regierung jedoch gar nicht behaupten, um Kritik als ein Ringen um unterschiedliche Arten von Regierung aufzufassen, wie es Foucault in *Was ist Kritik?* tut. Dies liegt daran, dass gerade die historische Analyse der Regierung uns zeigt, wie die Regierung so

von Subjektivierung-durch-Regierung sein kann, sondern im Gegenteil nur in einer bestimmten Art der Subjektivierung *durch* Regierung liegen kann.¹¹⁶

Die Plausibilität der normativen Unterscheidung verschiedener Regierungen ist nicht nur subjektivierungstheoretisch begründbar (Widerstand konzipiert als Resultat bestimmter Subjektivierung), sondern auch politisch-pragmatisch aufgrund der anti-utopischen Einsicht in die Immanenz der Regierung. Foucault hat seine Kriegskonzeption der Macht auch gegen Befreiungs- und Revolutionsvorstellungen im orthodoxen Marxismus in Stellung gebracht.¹¹⁷

mächtig wurde, dass es uns heutzutage nicht möglich ist, die „Regierungstechnologie [...] selbst zu transzendieren“ (310). Regierung, so könnte Foucault gegen Lemke erwidern, ist zwar keine ahistorische Grundtatsache menschlicher Gesellschaften, wohl aber eine historische Grundtatsache unserer Gesellschaft.

- 116 | Die genealogische Kritik, die genau eine solche Praxis der Kritik der Subjektivierung ist, wird bei dieser Lesart selbstreferentiell an die eigenen Bedingungen der Möglichkeit geführt. Man muss in einer subjektivierungskritischen Weise subjektiviert sein um seine eigene Subjektivierung kritisieren zu können. Würde man diese Fähigkeit einfach voraussetzen, hätte man das Paradigma der Subjektivierung zugunsten einer essentialistischen Subjekttheorie verlassen. Würde man die Frage der Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivierungskritik nicht stellen, reflektierte man nicht politiktheoretisch auf Genealogie und Subjektivierung und hätte den Bereich des Freiheitsproblems überhaupt verlassen.
- 117 | Bis auf die frühen Kommentare in Gesprächen mit Maoisten und mit Noam Chomsky, in denen Foucault ein radikales, durch eine politische Epistemologie unterfüttertes Revolutionsdenken entwickelt: Für einen wirklichen Bruch mit der vorhergehenden Ordnung dürfe man sich nicht philosophischer (Gerechtigkeit) oder institutioneller Konzepte (Recht, Volkstribunale) bedienen, die dieser alten Ordnung entstammten, vgl. Foucault und Chomsky 2005: „Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht“ und Foucault 2005w: „Über die Volksjustiz“. Dass auch Lemke diese protorevolutionäre Position Foucaults kritisiert (107f.), steht in einer Spannung zu seiner Lesart der Regierungstranszendenz. Vgl. dazu auch Whyte (2013: „Is revolution desirable?: Michel Foucault on revolution, neoliberalism and rights“), die Foucaults gewandelte Auffassung von Revolution mit seinem gewandelten Konzept von Recht und Regierung erklärt. Vgl. auch die Rekonstruktion von Foucaults Kritik an der linkstheoretischen Staatsphobie in Villadsen und Dean 2012: „State-Phobia, Civil Society, and a Certain Vitalism“. Villadsen und Dean konstatieren, dass auch die zeitgenössischen Foucault-Interpretationen von Michael Hardt/Antonio Negri und Nikolas Rose staatsphobisch sind, was sich in einer voreiligen normativen Aufwertung der Zivilgesellschaft niederschlägt; siehe auch die Monographie Dean und Villadsen 2015: *State phobia and civil society*. Vgl. zu einer

Diesem anti-utopischen und anti-revolutionären Aspekt seines Denkens kommt die Lesart der radikalen Immanenz näher als das Hinarbeiten auf regierungsfreie Räume, für das Lemke eintritt.

Es ergibt sich folgendes Bild: Es gibt zwei verschiedene Freiheitsprobleme, die als gelöst gelten können, wenn jeweils ein anderer Freiheitsbegriff sozialtheoretisch erklärt werden kann. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination wird gelöst, indem analytische Freiheit bzw. Freiheit als Immer-andershandeln-Können erklärt wird. Dies gelingt nach Lemke durch seine Rekonstruktion von *Subjekt und Macht* und den Technologien des Selbst. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung hingegen kann nur gelöst werden, wenn Freiheit als Kritik erklärt wird. Lemkes Ziel ist die Lösung dieses Problems, was aber durch seine interpretative Entscheidung für die Regierungstranszendenz nicht gelingt. Beide Freiheitsbegriffe haben andere Modalitäten. Analytische Freiheit ist generell und grundsätzlich; sie ist immer vorhanden ist, wenn Macht vorhanden ist (nur bei direktem körperlichem Zwang wäre sie ausgesetzt); sie ist bedingungslos. Freiheit als Kritik hingegen ist nicht immer vorhanden, im Gegenteil ist sie ein spezieller Fall der Ausbildung einer bestimmten Selbsttechnologie; sie ist bedingt. Freiheit als Kritik kann erklärt und damit das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst werden, wenn Aussagen über die Bedingungen von Freiheit als Kritik getroffen werden. Ihre Bedingungen liegen in der Struktur der Subjektivierungsregime.¹¹⁸ Subjektivierung findet durch Regierung statt, und unterschiedliche Regierung führt zu unterschiedlicher Subjektivierung. Deshalb kann Regierung daraufhin differenziert werden, wie ihre Subjektivierung die Bedingungen von Freiheit als Kritik schafft, das heißt: Freiheit als Kritik mehr oder weniger wahrscheinlich macht. Eine solche normative Differenzierung verschiedener Arten von Regierung ist möglich, wenn man der Lesart der radikalen Immanenz folgt (der Foucault aus *Was ist Kritik?*)

Kritik von Foucaults Revolutionsdenken aus postkolonialistischer Perspektive Kappeler 2013: *Volkseinheit und neue Bewegungen. Foucault und die Revolution*.

- 118** | Dies kann auch dadurch plausibilisiert werden, dass mögliche Alternativen unplausibel sind: Innerhalb des Subjektivierungsparadigmas ist es nicht begründbar, die Bedingung von Freiheit als Kritik als vorsozial im Subjekt liegend anzunehmen. Dass es in der Macht Brüche und Verschiebungen gibt, ist keine Aussage über die Bedingung von Freiheit als Kritik. Dass Freiheit als Kritik ‚im Subjekt‘ verortet ist und das Subjekt unabhängiger von den Subjektivierungen macht, die es konstituiert haben, bedeutet nicht, dass Freiheit als Kritik nicht selbst von diesen Subjektivierungen abhängig ist, auch wenn diese Abhängigkeit zu Unabhängigkeit führen kann.

und nicht der von Lemke favorisierten Lesart der Regierungstranszendenz (der Foucault aus *Subjekt und Macht*).

2. Der systematische Grund für die Lesart der Regierungstranszendenz bei Lemke. Dass Lemke sich für die regierungstranszendierende Lesart ausspricht, die die normative Differenzierung von Regierung versperrt, ist kein Zufall. Vielmehr ist es systematisch begründet in Lemkes Rekonstruktion von Foucaults Freiheitsbegriff und dessen Methode der genealogischen Kritik. In Lemkes Rekonstruktion zeichnen sich beide durch eine radikale Kritik der Humanwissenschaften aus, die normieren und Freiheit einschränken, insbesondere die unmittelbar zur Regierungsrationalität gehörende normative politische Theorie. Nach Lemke ist Foucaults Arbeit radikal anders als klassische normative politische Theorie und Kritik. Foucault betreibt Kritik nicht als universalistisches normatives Wahrsprechen von der privilegierten und autoritären Position der Wissenschaft aus – vom Feldherrnhügel – wie man es von klassischen marxistischen und liberalen Ansätzen behaupten könnte, wenn sie auf der Suche nach kontexttranszendierenden Wahrheiten sind. Die hier vorgeschlagene Lesart der radikalen Immanenz weist aber eine wesentlich engere Verwandtschaft zur Frageweise der normativen politischen Theorie auf, als die von Lemke präferierte Lesart der Regierungstranszendenz: Sie erlaubt es, ein abstraktes Modell zur Unterscheidung verschiedener Arten von Freiheit zu etablieren und verschiedene Arten von Regierung anhand der von ihnen zu erwartenden Freiheit zu beurteilen. Eine solche Theorie urteilt vom Feldherrnhügel über die Freiheit der Menschen und sagt ihnen, was zu tun ist. Lemke vermeidet diese Art von Paternalismus, den er schon in seiner Rekonstruktion des Freiheitsbegriffs als der Wissenschaft grundsätzlich entgegengestellt ausgeschlossen hatte, indem er seine Theorie auf die Feststellung der grundsätzlichen Möglichkeit von Widerstand und den Appell an ihn reduziert. Die Feststellung der grundsätzlichen Möglichkeit ist keine Fallunterscheidung und damit kein theoretisch-abstraktes Urteilen; der Appell ist ein Vorschlag und kein ‚zwingendes‘ Argument, dessen Nichtbefolgung den Adressaten aus dem Raum der Vernunft ausschließt.¹¹⁹

Die Anhaltspunkte für eine radikale Abgrenzung gegenüber den Humanwissenschaften allgemein und der politischen Philosophie im Speziellen sind bei Foucault selbstredend zu finden und ziehen sich durch das gesamte Werk. Diese Ablehnung taucht bei Foucault in mindestens drei verschiedenen Figuren

119 | Einen solcher Ausschluss durch und aus universeller Vernunft zu produzieren, ist ein häufiger Vorwurf gegen liberale Ansätze; vgl. bspw. Chantal Mouffes Kritik unter anderem an Habermas deliberativer Demokratietheorie, Mouffe 2009: *Über das Politische*.

mit systematischen Ähnlichkeiten auf, auf die sich in der Literatur oft bezogen wird, und auf die auch Lemke referiert: Die Theorien der Souveränität, der universelle Intellektuelle und die Kantische Kritik. Sie sind kontrastiert mit jeweils einer passenden Foucault'schen Alternative: die positivistische Machtanalytik, der spezifische Intellektuelle, und die Kantische Aufklärung (oder Foucault'sche Kritik).

Die Theorien der Souveränität bzw. juristische Machttheorien sind an Legitimität interessiert und damit beschäftigt, legitime von nichtlegitimer Machtausübung zu trennen. Die aktuelle Staatstheorie, Verfassungstheorie und Politikwissenschaft sind nach Foucault die historischen Erben der mittelalterlichen Theorien der Souveränität.¹²⁰ Der universelle Intellektuelle ist auch an Legiti-

120 | Vgl. Constable (1991: „Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State“), die dieses Verhältnis am Beispiel des Gegensatzes der Theorien Foucaults und Michael Walzers rekonstruiert. Ähnlich, aber wesentlich weniger pointiert kritisiert Martire (2012: „Habermas Contra Foucault: Law, Power and the Forgotten Subject“) Habermas' Rechtsauffassung mit Foucault. Foucaults Kritik der juristischen Machttheorien ist unter anderem in Foucault 1994b: *Überwachen und Strafen*, Foucault 1999a: *In Verteidigung der Gesellschaft* und Foucault 2005e: „Die Maschen der Macht“ zu finden. Vgl. zum juristischen Machttyp bei Foucault auch Ewald 1990: „Norms, Discipline, and the Law“, Biebrichter 2006: „Macht und Recht“ und Gehring (2007: „Foucaults »juridischer« Machttyp, die Geschichte der Gouvernementalität und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie“), die zu dem Schluss kommt, dass Foucault keine Ansätze einer Theorie des Rechts entwickelt, sondern sich gerade davon abgrenzen will. Zu den Befürwortern und Gegnern dieser auch „expulsion thesis“ genannte These, dass Foucault das Recht aus seinen Studien ausschließen würde, siehe Fn. 35, S. 90. Vgl. zum Recht bei Foucault auch die neueren Sammelbände Golder und Fitzpatrick (Hrsg.) 2010: *Foucault and law* und Golder (Hrsg.) 2013: *Re-reading Foucault*. Vgl. zum Recht bei Foucault aus gouvernementalitätsanalytischer Sicht die Beiträge in Wickham und Pavlich (Hrsg.) 2001: *Rethinking Law, Society and Governance* und aus juristischer Sicht Schauer (2006: *Aufforderung zum Spiel*), der allerdings keine These zu vertreten scheint. Chiang (2003: *Umdenken des Verfassungsstaates im Anschluß an Michel Foucault*) verfolgt aus juristischer Sicht das Ziel, eine normative Verfassungstheorie mit Foucault zu entwickeln, wobei das Projekt konservativ endet, weil er Verfassungstaatlichkeit schon mit Freiheit bei Foucault gleichsetzt und damit die Dimension von Freiheit als unendlicher Dynamik der höherstufig-reflexiven Kritik ausblendet. Auch Edgeworth (2003: *Law, modernity, postmodernity*) stellt die Frage nach den Möglichkeiten, Ressourcen für eine normative Rechtstheorie aus Foucault und anderen Poststrukturalisten zu entwickeln, kommt zu dem Ergebnis, das Foucault für ein solches Vorhaben wegen dessen Antinormativität nicht geeignet sei. Einen kritisch-

mität interessiert, doch mit einem noch größeren Geltungsanspruch, insofern er sie universell begründet und allgemeine gesellschaftliche Bedingungen untersucht.¹²¹ Die politische Philosophie und Theorie, damals wie heute, ist ein Geschäft von universalistischen Intellektuellen, weil ihre Fragen um allgemeine politische und gesellschaftliche Bedingungen und um das politisch Universalisierbare kreisen. Zuletzt ist auch die Kantische Kritik an universellen Fragen der Legitimität interessiert, insofern sie die transzendentalen Bedingungen der legitimen Erkenntnis und legitimer Werturteile festlegt. Zusammengefasst sind alle drei einem universalistisch-rationalistischem Modell der politischen Differenzierung und (Ver-)Urteilung verhaftet, das aus der Kantischen Kritik entstanden ist.¹²² Dieses Modell, so die historische These Foucaults (Foucault 1992, S. 18–21), ist in der Moderne hegemonial und manifestiert sich im Nexus von politischen Institutionen wie Ministerien und Schulen und der sie begründenden Humanwissenschaften, und ist die Ursache für eine freiheitseinschränkende Subjektivierung, die Subjekten spezifische Identitäten zuweist und an diese bindet.

Die Ablehnung der wissenschaftlichen Kritik fügt sich glatt in die rekonstruierte Lesart der Regierungstranszendenz ein. Wissenschaft und Regierung bilden in der Moderne nach Foucault bzw. Lemke eine untrennbare Verbin-

affirmativen Bezug des späten Foucaults zu den Menschenrechten stellt Golder (2011: „Foucault’s Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights“) heraus, ähnlich wie Lemke (2001: „Freiheit ist die Garantie der Freiheit“).

- 121** | Foucault beschreibt sein Konzept des spezifischen Intellektuellen in Abgrenzung zum universellen Intellektuellen vor allem in Interviews und kleineren Beiträgen, u. a. in Foucault 2005j: „Gespräch mit Ducio Trombadori“, Foucault 2005f: „Die politische Funktion des Intellektuellen“, Foucault 2005d: „Die Intellektuellen und die Macht“, Foucault 2005k: „Gespräch mit Michel Foucault“, Foucault 2005n: „Michel Foucault: ‚Die moralische und soziale Erfahrung der Polen kann nicht mehr ausgelöscht werden‘“, S. 419, Foucault 2005y: „Was heißt Strafen?“, S. 785, Foucault 2005u: „Strukturalismus und Poststrukturalismus“, S. 544ff. Foucault 2005g: „Die Sorge um die Wahrheit“ und Foucault 2005h: „Eine Ästhetik der Existenz“.
- 122** | Vgl. zur Differenzierung von Kritik nach Kant und Aufklärung (in deren Tradition Foucault seinen eigenen Kritikbegriff der Genealogie verortet) und zur historischen Hegemonie der Kantischen Kritik Foucault 1992: *Was ist Kritik?*, Foucault 2005aa: „Was ist Aufklärung?“, Foucault 2005z: „Was ist Aufklärung?“, Foucault 2009b: „Sitzung vom 5. Januar 1983, erste Stunde“ und Foucault 2009c: „Sitzung vom 5. Januar 1983, zweite Stunde“.

dung, weshalb freiheitliche Kritik nicht innerhalb ihrer Grenzen möglich ist, sondern nur durch ihre Überschreitung. Mit einer solchen Binarität zu starten (die Philosophie vs. Foucault; moderne Regierung vs. etwas ganz anderes; Herrschaft vs. Freiheit) macht es unmöglich, die immanenten Differenzen auf der jeweils abgelehnten Seite wahrzunehmen. Die Binarität ist deshalb totalisierend, sie vereinheitlicht die jeweils abgelehnte Seite.¹²³ Wegen des Postulates eines ganz Anderen verletzt sie das Prinzip der Immanenz.¹²⁴

Die These ist, dass die von Lemke besprochenen Freiheitsprobleme grundsätzlich schon innerhalb einer Frageweise formuliert wurden, die in dieser Gegenüberstellung jeweils auf der von Foucault abgelehnten Seite liegt. Diese Art der nicht-genealogischen politischen Theorie verfolgt drei Interessen: Universalität, Legitimität und die Aufklärung über Bedingungen der Möglichkeit. Das Freiheitsproblem ist im Raster der Universalität verortet, weil es um die Freiheit für alle geht. Es ist gleichzeitig als eine Frage der Bedingungen der Möglichkeit gestellt, insofern die Frage nicht lautet: Wann ist jeder Mensch frei? Sondern: Was sind die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit? Es ist außerdem eine Frage der Legitimität und des Richtens: Das so gestellte Problem impliziert immer schon für andere zu sprechen und darüber zu urteilen, ob sie frei sind oder nicht, sowie die Legitimität von freiheitlicheren bzw. repressiveren Praxen zu bestimmen.

Die Kritik an Lemke lautet also nicht, dass er Foucault falsch interpretiert,¹²⁵ sondern nur, dass er sozialtheoretische Fragen an Foucault stellt, die in dessen theoretischem Rahmen gar nicht beantwortet werden können, und er mit dieser Spannung nicht adäquat umgeht. Die von Lemke konstruierten Defizite (subjekt- und strukturtheoretisch) können nur konstruiert werden, wenn man

-
- 123** | Eine solche Lesart der Totalität von moderner Vernunft, Humanwissenschaft und (repressiver) Regierung wird kaum systematisch und explizit vertreten. Eine Ausnahme ist Oram (2017: *Modernity and crisis in the thought of Michel Foucault*), der genau dies tut.
- 124** | In der Besprechung von Saars Rekonstruktion von Foucaults genealogischer Kritik zeigt sich, dass es möglich ist, Foucaults Totalisierungen intern zu kritisieren bzw. abzuschwächen, siehe dazu auch *Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)* (Abschnitt 5.2). Dies gelingt nicht durch ein Verlassen von Foucaults Kritikmodell, sondern durch dessen genaueres Verständnis.
- 125** | Dies relativiert sich zumindest teilweise durch die Rekonstruktion der Funktionsweise von genealogischer Kritik mit Saar. Ausgehend von dessen anderer Einschätzung von Totalität ist es möglich, eine stärkere Kritik an Lemke zu formulieren, siehe *Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)* (Abschnitt 5.2).

Foucault mit der Brille eines politischen Theoretikers liest und von ihm eine kohärente Sozialtheorie verlangt, wie Lemke dies tut. Dieses Vorgehen ist an sich nicht problematisch, sondern höchst produktiv. Im Laufe seiner Rekonstruktion wechselt Lemke aber die Seiten: Er hält nicht seiner ursprünglichen sozialtheoretischen Frageweise die Treue, sondern Foucault. Aus der deshalb eingeschlagenen regierungstranzendierenden Lesart folgen letztlich die hier geschilderte Schwierigkeiten dabei, das sozialtheoretische Problem, um das sich Lemkes Monographie hauptsächlich dreht, zu lösen: das Freiheitsproblem der Subjektivierung.

3.5 Schluss: Das Spätwerk als Lösung – für welches Problem?

Die Grundthese der Interpretationsstrategie ‚Foucault korrigiert sich‘ lautet, dass das Spätwerk dabei hilft, sozialtheoretische Probleme der frühen Werke zu lösen. Sie ist heute unter politischen Foucault-Interpret_innen weit verbreitet. Lemke legt eine paradigmatische Version dieser Interpretation vor. Er kann zeigen, dass Foucaults Weiterentwicklungen seiner Macht- und Subjekttheorie im Spätwerk durchaus sinnvoll als eine Korrektur von früheren Arbeiten gelesen werden können. Die Kritik an Lemke hat allerdings einige Probleme aufgezeigt, die nicht nur Lemke selbst betreffen, sondern die meisten Versionen der These ‚Foucault korrigiert sich‘.

Die sozialtheoretischen Umstellungen im Spätwerk helfen nicht bei der Lösung des ‚richtigen‘ Freiheitsproblems bzw. bei der Erklärung des ‚richtigen‘ Freiheitsbegriffs. Sie helfen nur dabei, zu zeigen, dass Menschen nicht machtdeterminiert sind. Sie lösen das Freiheitsproblem der Machtdetermination, indem sie Freiheit als grundsätzliche Möglichkeit des Anders-handeln-Könnens erklären. Dieses Problem ist philosophisch nicht interessant, weil die Foucault unterstellte Behauptung, Menschen seien machtdeterminiert, völlig kontraintuitiv ist. Wenn dies jemals ein foucaultsches Problem war, so ist es spätestens im Spätwerk gelöst durch die triviale Feststellung, dass es Freiheit als Anders-handeln-Können immer gibt – dies konnte Lemke zeigen.

Das philosophisch interessante Freiheitsproblem ist das der Subjektivierung: Die Möglichkeiten des Denkens und Handelns sind konstituiert – und deshalb auch gleichzeitig eingeschränkt – durch die spezifischen Macht-Wissens-Komplexe, in denen ein Mensch subjektiviert wurde. Diese Macht-Wissens-Komplexe bzw. Subjektivierungsregime stellen spezifische Identitäten zur Verfügung und ermöglichen spezifische Erfahrungen und andere nicht. In Anbe-

tracht des mit Subjektivierung als fundamental definierten Freiheitsproblems gibt es Freiheit eigentlich nie. Freiheit ist kein Zustand, der erreicht werden kann. Freiheit kann höchstens eine Praxis im Zustand der konstitutiven Eingeschränktheit sein, die mit Subjektivierung benannt ist. Diese Freiheit genannte Praxis müsste darin bestehen, den durch Subjektivierung abgesteckten Denk- und Handlungsrahmen zu erweitern bzw. zu ändern. Es muss also eine Operation sein, die ihr eigenes Funktionieren zum Thema hat. Eine solche Operation könnte mit Luhmann eine Beobachtung zweiter Ordnung genannt werden, sie ist reflexiv und immanent. Sie kann niemals in einen Zustand der ‚völligen‘ Freiheit übergehen, weil dies schon die Loslösung von ihren eigenen Bedingungen der Möglichkeit implizieren würde. Anders gesagt: Sie hat immer sich selbst als blinden Fleck. Temporalität ist eine entscheidende Dimension von Freiheit, als Praxis ist sie ein langsamer Prozess, gerade weil sie nicht mit der Reflexion zweiter Ordnung halt machen kann (der blinde Fleck dieser Operation bleibt ja); sie wird zur Verstetigung einer infinitiven Höherhebung der Reflexion, also eine Reflexion n-ter Ordnung – oder mit Foucault: eine Arbeit an der Grenze.¹²⁶ Diese Praxis ist eine kritische Reflexion der eigenen Subjektivierung, kurz: Freiheit als Kritik. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung kann gelöst werden, wenn Freiheit als Kritik sozialphilosophisch erklärt wird – Foucaults Spätwerk in Lemkes Rekonstruktion kann aber nur Freiheit als Immer-anders-handeln-Können erklären.

Die interne Kritik an Lemkes Rekonstruktion hat aber auch Leitlinien für eine erfolgreiche Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung hervorgebracht. Dabei ist die Kontrastierung zweier möglicher Foucault-Lesarten entscheidend: Lemke vertritt die hier sogenannte *Lesart der Regierungstranszendenz*, die auf der normativ aufgeladenen Unterscheidung von Macht und Herrschaft beruht. Sie fordert, Herrschaft und Regierung, die als repressiv konzipiert werden, zugunsten der Etablierung von freien Machtspielen abzuschaffen bzw. zu transzendieren. Diese Lesart speist sich vor allem aus Foucaults zen-

126 | Ein vielversprechender Weg, Freiheit als eine Reflexion n-ter Ordnung zu konzipieren, die sich als eine psychische Struktur stabilisiert und dadurch Unerwartetes hervorbringt, also emergent gegenüber dem basalen psychischen Operieren ist, liegt in der Rekonstruktion einer systemtheoretischen Theorie der Psyche. Diese könnte anknüpfend an die Studie Khurana 2002: *Die Dispersion des Unbewussten* erfolgen, der die Theorien der Psyche und des Unbewussten bei Freud, Lacan und Luhmann vergleicht. Im Gegensatz zu Butlers ähnlichem Projekt, eine Theorie der Psyche nach Foucault aufzustellen, hätte ein solcher Ansatz den Vorteil, nicht reflexionskritisch zu sein.

tralen Aufsatz *Subjekt und Macht* und ihr Anti-Institutionalismus findet seine Entsprechung in einer antinormativen Interpretation von Foucaults Methode und Freiheitsbegriff als radikal gegen klassische normative politische Theorie und kontexttranszendierende Geltungsansprüche gestellt.

Dagegen lässt sich Foucaults „Regel der Immanenz“ (Foucault 1983b, S. 119) auch anders, radikaler, interpretieren: Es gibt nicht nur keinen machtfreien Raum, sondern auch keinen regierungsfreien Raum. Deshalb muss sich Kritik darauf richten, anders regiert, nicht aber nicht regiert zu werden. Dies ist Foucaults Position im ebenso zentralen Vortrag *Was ist Kritik?*, die Lemke kritisiert. Diese Position deckt sich aber besser mit dem Immanenzdenken, das Foucaults gesamtes Werk durchzieht und Foucault als einen anti-utopischen Denker auszeichnet, der sich in konkrete Kämpfe und Auseinandersetzungen begibt, statt über herrschaftsfreie Räume zu spekulieren. Die *Lesart der radikalen Immanenz* macht es wegen ihres Verzichts auf eine binäre Grundunterscheidung zwischen der grundsätzlich schlechten Regierung (und politischen Theorie) und eines anderen, zukünftigen regierungs- (und politiktheorie-)freien Raumes möglich, verschiedene Arten von Regierung (und politischer Theorie) normativ zu unterscheiden.¹²⁷ Ist diese Möglichkeit einer normativen Unterscheidung von Regierung grundsätzlich rehabilitiert, so eröffnet dies die Möglichkeit, das Freiheitsproblem der Subjektivierung dadurch zu lösen, dass die Wahrscheinlichkeit von Freiheit als Kritik erklärt wird: Die Selbsttechnologien bzw. Fähigkeiten von Menschen entwickeln sie im Prozess der Subjektivierung durch Subjektivierungsregime, die unter anderem von Regierung abhängig sind; und Freiheit als Kritik ist eine spezifische Selbsttechnologie. Um Freiheit als Kritik zu erklären hilft eine Differenzierung von Regierung und ihrer Subjektivierungsregime danach, ob sie die Entwicklung dieser freiheitlichen Selbsttechnologie wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen.

127 | Das Hauptproblem des dualistischen bzw. binären Denkens ist, dass es ein transzendenzbasiertes ist: Eine der beiden Seiten ist im Kommenden oder im Noch-Nicht positioniert, und durch die machttheoretisch apriorisch festgelegte Unterschiedlichkeit zwischen den beiden Seiten wird dieses Kommende als radikal unterschiedlich zum Bestehenden ausgewiesen. Dies führt dazu, dass das dualistisch-transzendierende Denken alles Bestehende pauschal aburteilen muss und, entsprechend, die es strukturierenden Unterschiede nicht sehen kann. Für das Immanenzdenken hingegen gibt es nur einen Immanenzraum der Macht, der intern komplex gestaltet ist, aber niemals radikal überwunden werden kann. Siehe in diesem Zusammenhang Fn. 117, S. 163 zur Wandlung von Foucaults Bewertung von Revolution und seiner Kritik der Staatsphobie.

4 Foucault kritisiert kohärent.

Martin Saar rekonstruiert Genealogie als eine kritische Methode

4.1 Einleitung

4.1.1 These und Inhalt des Kapitels

Martin Saar legt in seiner Monographie *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts bei Nietzsche und Foucault* (2006) eine Interpretation von Foucaults Gesamtwerk vor, die auf der Hypothese beruht, dass Foucaults Methode der sozialphilosophischen Kritik – die genealogische Kritik – ein kohärentes Verfahren ist. Die Besonderheit von Saars Interpretationstrategie ‚Foucault kritisiert kohärent‘ zeigt sich im Vergleich mit Lemkes Interpretationsstrategie ‚Foucault korrigiert sich‘. Lemke liest Foucault als einen Sozialtheoretiker, der seine zunächst problematische Theorie immer weiter verbessert, so dass am Ende der Entwicklung eine kohärente Sozialtheorie steht. Im Gegensatz dazu ordnet Saar die sozialtheoretische Ebene grundsätzlich der Ebene des Kritikmodus unter – er betrachtet Probleme auf der sozialtheoretischen Ebene nur in Hinblick auf das Funktionieren und die theoretische Kohärenz der Ebene des Kritikmodus.¹ Kurz: Lemke argumentiert, Foucault hätte Subjekte fälschli-

1 | Hier wird davon ausgegangen, dass jede Sozialphilosophie über die Ebenen *Kritikmodus* und *Sozialtheorie* verfügt. Auf der Ebene der Sozialtheorie geht es um Fragen darüber, wie das Soziale beschaffen ist und wie es funktioniert. „Was ist Macht, was ist Freiheit, was sind Subjekte?“ sind Fragen der Sozialtheorie. Im Gegensatz dazu meint die Ebene des Kritikmodus die Art und Weise, wie die Sozialphilosophie Gesellschaftskritik formuliert und begründet.

cherweise als machtdeterminiert konzipiert, diesen Fehler aber dann korrigiert und damit seine Sozialtheorie verbessert. Saar argumentiert hingegen, dass Foucaults problematische Konzeption von Subjekten als machtdeterminiert in das Projekt der genealogischen Kritik eingeordnet werden sollte. Die Äußerungen zur Machtdetermination seien gar keine konventionellen sozialtheoretischen Aussagen, sondern dramatisierende Äußerungen, die dazu dienen, Leser_innen ihre Verstrickung mit Macht effektiv vor Augen zu führen, um es ihnen zu ermöglichen, sich anders zu verhalten – es handelt sich also laut Saar um eine rhetorische Strategie. Diese Neuinterpretation von Aussagen, die als Sozialtheorie gelesen problematisch sind, als Rhetorik, dient der Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination: Wenn die Aussagen zur Unfreiheit des Subjekts gar keine sozialtheoretischen Aussagen sind, sind sie auch kein sozialtheoretisches Problem.

Die vorliegende Studie bezeichnet Saars Interpretationsansatz mit dem Leitspruch ‚Foucault kritisiert kohärent‘. Damit ist erstens im Gegensatz zum Interpretationsansatz ‚Foucault ist kohärent‘ ausgedrückt, dass die Kohärenz nur auf der Ebene des Kritikmodus belegt wird, nicht aber auf der Ebene der Sozialtheorie. Zweitens ist im Gegensatz zum Interpretationsansatz ‚Foucault korrigiert sich‘ ausgedrückt, dass die unterschiedlichen Arbeitsphasen Foucaults als unterschiedliche systematische Komponenten von *einem* kohärenten Verfahren, der Genealogie, rekonstruiert werden, und nicht als Korrekturen und Entwicklungen.

Zwar haben einige Autor_innen Foucaults Methode gegenüber anderen sozialphilosophischen Ansätzen als kohärent verteidigt,² doch Saars These und die Struktur seines Arguments, das das Angesprochensein der Leser_innen durch eine bestimmte Form und Rhetorik in den Mittelpunkt rückt, sind ein Spezifikum seiner Monographie. Während Lemke als Idealtyp der weitverbreiteten These, Foucault korrigiere sich, rekonstruiert wurde, was die Übertragbarkeit der dort entwickelten Argumente auf andere Interpretationen impliziert, ist die Rekonstruktion von Saars Argument vor allem motiviert durch seine systematische Relevanz innerhalb des Argumentationsverlaufs der vor-

2 | Vgl. beispielsweise Kolodny 1996: „The ethics of cryptonormativism: A defense of Foucault’s evasions“, Healy 2001: „A ‘limit attitude’: Foucault, autonomy, critique“, Taylor 2003: „Practicing politics with Foucault and Kant“ und Fillion 2004: „Freedom, Responsibility, and the ‚American Foucault“.

liegenden Studie.³ Saars Interpretation ist der erfolgreichste Versuch, Foucault als einen kohärenten Sozialphilosophen zu rekonstruieren. Mit Saar kann nachvollzogen werden, wie genealogische Kritik funktioniert, wodurch mit den meisten an Foucault gerichteten Fragen und Vorwürfen aufgeräumt werden kann.

Die Methode ist wie im Lemke-Kapitel die detaillierte Rekonstruktion und kritische Kommentierung von Saars Argument. Der Ertrag der Kommentare ist die Explikation der Gründe dafür, wieso innerhalb des Kritikmodus der Genealogie sozialtheoretische Fragen nur in einer bestimmten Art beantwortet werden können. In Bezug auf das Freiheitsproblem ist diese Antwort begrenzt, weil sie nicht angeben kann, unter welchen Bedingungen es verschiedene Arten von Freiheit geben kann. Dies ist eine andere Formulierung des im letzten Kapitel eingeführten Freiheitsproblems der Subjektivierung. Während bei Lemke das Freiheitsproblem der Subjektivierung fortbesteht, weil er Foucaults Antinormativität und Wissenschaftskritik in einer radikalen Variante folgt, kann mit Saars plausiblerer Rekonstruktion verstanden werden, wieso die *Nichtlösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* ein notwendiger Bestandteil von erfolgreicher genealogischer Kritik ist. Die Auseinandersetzung mit Saar ist deshalb weniger eine Kritik seiner Rekonstruktion, als eine Aufklärung über den Status des Problems.

Nach einer einführenden Zusammenfassung von Saars Argument ist das Kapitel in drei Abschnitte gegliedert, die sich grob an seinem Argumentationsverlauf orientieren. In *Dramatik – Theorie der Macht in der Genealogie* (Abschnitt 4.2) wird Saars Interpretation von Foucaults archäologischen Arbeiten zum Wissen und seinen genealogischen Arbeiten zur Macht mit einem Fokus darauf, wie Saar hier das Freiheitsproblem der Machtdetermination löst, rekonstruiert. In einem Kommentar zu diesem Abschnitt wird deutlich, dass diese Lösung darauf beruht, Foucaults Argumente nicht als sozialtheoretische Aussagen im Rahmen von klassischer politischer Philosophie zu lesen.

3 | Allerdings ist der Grundgedanke, dass Foucaults Rede rhetorische Elemente hat und nicht als theoretische Überzeugung, sondern als Überredung funktioniert, recht weit verbreitet; vgl. bspw. Schäfer 1995: *Reflektierte Vernunft*, S. 77–88, Hoy 1986b: „Introduction“ und Connolly 1985: „Taylor, Foucault, and Otherness“. Vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 125–128 bezüglich der Gefahr einer Immunisierung Foucaults gegen jegliche Kritik durch das Argument, er wolle gar keine klassischen Wahrheitsansprüche aufstellen.

Danach rekonstruiert *Sozialtheorie – Subjektivierung im Spätwerk* (Abschnitt 4.3) Saars Interpretation von Foucaults Spätwerk im Rahmen der genealogischen Kritikmethode. Obwohl Saars Argument grundsätzlich auf einer Priorisierung des Kritikmodus gegenüber der Sozialtheorie besteht, heißt das nicht, dass die Genealogie völlig ohne Sozialtheorie auskommt. Die der Genealogie angemessene Sozialtheorie der Subjektivierung, die in Äquidistanz zu Machtdetermination und völliger Freiheit steht, findet Saar in Foucaults Spätwerk. Im Kommentar zu dieser Sozialtheorie zeigt sich, dass sie begrenzt ist, weil sie zu Freiheit als Fähigkeit zur Kritik nur sagen kann, dass sie immer möglich ist, aber nicht angeben kann, unter welchen Bedingungen die Aktualisierung dieser Möglichkeit wahrscheinlich ist.

Der letzte Abschnitt *Kritik – Genealogie und politische Theorie* (Abschnitt 4.4) rekonstruiert Saars systematische Charakterisierung von Genealogie als ein sozialphilosophisches Kritikmodell und dessen Einordnung in die Debatte um verschiedene Kritikmodelle. Genealogische Kritik zeichnet sich nach Saar vor allem dadurch aus, ihre Leser_innen existenziell anzusprechen und so zur Veränderung ihres Denkens und Handelns aufzufordern, ohne dabei normativistische Vorgaben zu machen. Sie muss grundsätzlich offen sein und normative Bewertungen ihren Leser_innen überlassen, anstatt sie selbst zu treffen. Genealogische Kritik ist für ihr Funktionieren darauf angewiesen, zur Frage der Freiheit keine abgeschlossene Antwort zu liefern, weil sonst die existenzielle Angesprochenheit ihrer Leser_innen nicht funktionieren würde, denn diese beruht auf der Offenheit der Genealogie. Über diesen Umweg über das Subjekt zielt genealogische Kritik auf politische Institutionen und ihre subjektivierende Wirkung und ist deshalb nach Saar Ordnungskritik. Im Kommentar wird argumentiert, dass auch diese Charakterisierung der genealogischen Kritik zur Frage nach ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen führt. Diese Möglichkeitsbedingungen können in den Subjektivierungsregimen gefunden werden, wie mit Saar gezeigt werden kann. Aus diesem Grund liegt eine normative Unterscheidung von Subjektivierungsregime nach ihrer subjektivierenden Wirkung nahe. Dies ist jedoch innerhalb der genealogischen Kritik nicht möglich, weil ein solcher abstrakter politiktheoretischer Antwortversuch die Offenheit und Unbestimmtheit schließen würde, auf der die Genealogie als Kritik basiert und ohne die sie nicht funktionieren kann. Der Grund für die (foucaultsche) Ablehnung der politischen Theorie ist deshalb nicht, dass sie notwendigerweise und grundsätzlich zu repressiven Machteffekten führt, wie Lemke denkt, sondern dass der spezifische Vorteil der Genealogie verloren gehen würde, wenn man sie ins Fahrwasser der klassischen politischen Theorie überführt.

Das Kapitel *Foucault kritisiert kohärent* ist wegen dieser Aufklärung darüber, dass das Freiheitsproblem der Subjektivierung ein Bestandteil der Genealogie ist und deshalb nicht von ihr gelöst werden kann, ein zentraler Schritt im Argumentationsgang der vorliegenden Studie. Es klärt rückblickend darüber auf, wieso Lemkes sozialtheoretischer Ansatz trotz der großen Genauigkeit und Ernsthaftigkeit des Vorhabens nicht aufgehen konnte, und es zeigt, wieso es plausibel ist, für die Beantwortung von sozialtheoretischen Fragen den Foucault'schen Rahmen zu verlassen, wie dies der in Kapitel vier *Foucault ist nicht genug* untersuchte Ansatz Amy Allens tun.

4.1.2 Saars Projekt: Begründung von Genealogie als sozialphilosophische Kritik

Martin Saar analysiert in seiner Monographie *Genealogie als Kritik* die Funktionsweise von Genealogien, um sie als plausibles, wirkungsvolles und angemessenes Kritikmodell systematisch zu verteidigen (9).⁴ Saar arbeitet dafür die Grundelemente genealogischer Kritik durch eine Analyse der Werke Nietzsches und Foucaults heraus. Genealogische Kritik ist derjenige Kritikmodus, der über die historische Darstellung der Machtkonstituiertheit von Subjekten funktioniert. Das Ziel der historischen und „kritische[n] Darstellung von Subjektivität und Praktiken der Subjektivierung“ (13) ist nach Saar, „das Selbstverständnis der Subjekte zu transformieren“ (12). Dieses Ziel erreicht genealogische Kritik durch ein „effektive[s] Zusammenspiel subjekttheoretischer Prämissen, machttheoretischer Argumente und einer bestimmten rhetorischen Darstellungs- und Erzählform“ (12). Im Mittelpunkt der Subjekt- und Machttheorie von genealogischer Kritik steht das Konzept der Subjektivierung, die These, dass Subjektivität machtkonstituiert und machtkomplizitär ist, was durch die genealogische historische Erzählung dargestellt wird. Transformierende Wirkung von „vorhandene[n] Identitäten“ (15) hat eine „kritische Geschichte der ‚Subjektivierungen‘“ (14), weil „eine Vorgeschichte der eigenen Subjektivität [...] für das betreffende Subjekt nie nur Geschichte (im Sinne faktischer Vergangenheit) [ist], sondern immer schon eine praktische und identitätsrelevante *Geschichte der (eigenen) Gegenwart*, die heutige Vollzüge und Identifikationen in Frage stellt. Die Darstellungen der kontingenten und machtabhängigen Gewordenheit des Selbst steht im Dienst seiner Transformation“ (14f., Herv. im Orig.).

4 | Alle Seitenzahlen ohne Literaturangabe beziehen sich in diesem Kapitel auf Saar 2007b: *Genealogie als Kritik*.

Die Infragestellung der Identifikationen des Subjekts soll es anregen, sich von diesen zu distanzieren und sich selbst zu transformieren. Diese Infragestellung erreicht die Genealogie nach Saar nur wegen „ihren spezifischen formalen und textuellen Eigenschaften. Erst eine bestimmte Präsentationsweise kann diejenigen Prozesse auslösen, die Distanzierung und möglicherweise Transformation von Selbstverständnissen und Selbstverhältnissen erwirken“ (16). Diese Präsentationsweise ist eine dramatisierende Rhetorik, eine „machttheoretische Verfremdung gewohnter Bilder von eingespielten Werten und Idealen“ (20), durch die Subjekte die kognitive Möglichkeit und den Wunsch zur Transformation ihrer Selbst und der kritisierten Praktiken und Institutionen entwickeln.

Insofern die historisch-machanalytische Erzählung über die Konstitution des Selbst als eine direkte Ansprache des Selbst funktioniert, ist sie nach Saar „in besonderem Maß dazu geeignet, einer grundsätzlichen Verwobenheit oder ‚Komplizität‘ von Macht und Selbst Rechnung zu tragen“ (15). Das Problem, auf das genealogische Kritik deshalb besser reagieren kann als andere Kritikformen, ist nach Saar, dass kritikable Institutionen und Praxen den Subjekten nicht äußerlich sind und die Subjekte nicht nur konstituieren, sondern dass die Subjekte selbst Teil oder Träger der zu kritisierenden Praxis oder Institution sind. Die Veränderung der Subjekte in ihrem Verhältnis zur Macht ist zur erfolgreichen Kritik deshalb notwendig. Genealogische Kritik empfiehlt sich, weil sie diese „Verstricktheit des Selbst in die Macht sichtbar und benennbar macht“ (15) und so die Transformation der Subjekte ermöglicht, was „darauf folgend, zur Transformation von kollektiven Gefügen subjektivierender Praktiken und Institutionen führen kann.“ (15) Insofern diese Veränderung von Institutionen und Praxen das Ziel der genealogischen Kritik in Saars Rekonstruktion ist, ist sie politische Kritik und kann so als Kandidatin in der sozialphilosophischen Diskussion um Kritikformen antreten. Politisch bedeutsam ist die genealogische Kritik, weil die von ihr kritisierten Identifikationen und Subjektivierungen mit „Werten, Praktiken und Institutionen“ verwoben sind, „die unmerklich soziale Teilhabe regulieren und kanalisieren, die über Wert und Unwert von Lebensformen entscheiden und die die Unterscheidungen in ein Innen und Außen, in Normalität und Anormalität vornehmen, die letztlich darüber befinden, *wer zählt*“ (16, Herv. im Orig.). Dass die Kritikform der Genealogie „heute dringend nötig“ (15) ist, ist die zeitdiagnostische These von Saars Rekonstruktion. Genealogische Kritik sei besser geeignet als andere Kritikformen, gegenwärtige „Phänomene wie unvollkommene Freiheit, Komplizität mit Herrschaft und unmerkliche Fremdbestimmung zu erfassen, denn sie durchleuchtet die Bedin-

gungen der Möglichkeiten von Lebensformen, in denen sich Heteronomie stabilisiert und in denen sich Macht in Mentalitäten einschreibt“ (16).

Diese Phänomene der eingeschränkten Freiheit und unmerklicher Fremdbestimmung sind das Problem, mit dem die genealogische Kritik nach Saar umgehen kann. Sie können als Freiheitsproblem innerhalb von Saars Studie bezeichnet werden. Das Freiheitsproblem wird erst sichtbar durch die Genealogie und ihre spezifische Subjekt- und Machttheorie, die Subjektivierung als den Prozess beschreiben kann, durch den sich „Heteronomie stabilisiert und [...] durch den] sich Macht in Mentalitäten einschreibt“ (16). Insofern genealogische Kritik ein Mittel ist, um auf dieses Freiheitsproblem zu reagieren, indem sie die beschriebenen Praktiken und Institutionen der eingeschränkten Freiheit und unsichtbaren Fremdbestimmtheit sichtbar macht, und die sie tragenden Subjekte zur Selbsttransformation anregt, bezeichnet Saar sie als eine Praxis der Freiheit. Er rekurriert dabei auf Foucaults späten „negativen und unbestimmten ontologischen Begriff der Freiheit, [...] der sich in der Frage nach möglichen überwindbaren Begrenzungen und Bestimmtheiten konkretisiert“ (21).

Dieses Freiheitsproblem ist systematisch das gleiche wie das von Lemke geteilte Problem, das als *Freiheitsproblem der Subjektivierung* eingeführt wurde.⁵ Es ist ein grundsätzlich anderes als das *Freiheitsproblem der Machtdetermination*, das Lemke an Foucaults Arbeiten der genealogischen Phase kritisiert und als „subjekttheoretisches Defizit“ bezeichnet hatte, weil Determination und absolute Vermachtung/Unfreiheit von der von Saar rekonstruierten und befürworteten Machttheorie ausgeschlossen werden. Saar geht von vorn herein davon aus, dass genealogische Kritik „weder absolute Vermachtung noch absolute Freiheit postuliert“ (22, auch 248f., 282), weil genealogische Kritik nur so ein kohärenter Kritikansatz sein kann. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination weist Saar also als ein Scheinproblem zurück und begründet diese Zurückweisung durch die Funktion der genealogischen Kritik, während er das Freiheitsproblem der Subjektivierung als ein wirkliches Problem ansieht, auf das genealogische Kritik reagieren kann.

Saars Argument zur Zurückweisung des Freiheitsproblems der Machtdetermination funktioniert wie folgt: Wenn genealogische Kritik nur in dem rhetorisch zugespitzten Nachweis der Machtbestimmtheit beruhen würde, durch den die Subjekte wachgerüttelt und zur Veränderung angeregt werden sollen, würde dies zu dem Problem führen, dass unklar werden würde, wie der

5 | Siehe *Vier Leitunterscheidungen* (Unterabschnitt 3.1.1) und *Die Gouvernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung* (Unterabschnitt 3.3.4).

erwünschte Transformationseffekt der Subjekte überhaupt eintreten könnte. Wenn die Subjekte tatsächlich so machtdeterminiert sind, wie in manchen Genealogien behauptet, würde dies die grundsätzliche Möglichkeit der Ansprache der Leser_innen der Genealogie als freie Subjekte in Frage stellen, was die erwünschte Anregung zur Transformation unterminieren würde. Deshalb braucht die genealogische Kritik nach Saar auch eine Erklärung für die Selbstbestimmung des Subjekte, und erst beide Elemente zusammen machen sie zu einer Freiheitspraxis: „Die Analyse der Bestimmungen des Subjekts durch das Wissen und die Macht und der mit ihr verbundene eröffnende Hinweis auf eine Bestimmbarkeit des Subjekts durch sich selbst sind Elemente einer kritischen Freiheitspraxis“ (21). Die subjekttheoretische Grundlegung der Bestimmbarkeit des Subjekts durch sich selbst findet Saar in Foucaults Untersuchungen der antiken Ethik und der Selbstpraktiken, denen er deshalb eine tragende Funktion im theoretischen Gerüst der genealogischen Kritik zuweist. Die darin formulierte Möglichkeit der Selbsttransformation ist erst die Bedingung der Möglichkeit für das Funktionieren der genealogischen Kritik. Dass dies nicht in einem Widerspruch mit der in manchen Genealogien behaupteten Machtdetermination steht, liegt daran, dass solche Behauptungen von Saar als eine rhetorische Dramatisierung kategorisiert werden, nicht als sozialtheoretische Aussage; als sozialtheoretische Aussage akzeptiert Saar nur die Behauptung einer gewissen Machtbestimmtheit, die aber nicht in einem Widerspruch zur Möglichkeit der Selbsttransformation steht. Erst wenn nicht nur die Machtbestimmtheit, sondern auch die Möglichkeit der Selbsttransformation theoretisch belegt ist, kann Genealogie als Freiheitspraxis als kohärenter Kritikansatz gelten.

Der Nachweis, dass Macht das Selbst geprägt hat, liegt im Herzen des genealogischen Verfahrens. Zugleich richtet sich der genealogische Text an das Selbst, dem von seinen Genesen erzählt werden soll; es setzt also ein Selbst als Leser voraus. In dieser ‚selbstimplikativen‘ formalen Struktur spiegelt sich die theoretische Einsicht in den Verwobenheitszusammenhang von Macht und Selbst, der im Erzähltwerden überschritten wird, denn das Selbst wird als eines angesprochen und vorausgesetzt, das sich auch anders und selbst bestimmen könnte. Die Genealogie enthält so eine doppelte Ausrichtung, einmal auf die Prozesse der Führungen oder Bestimmtheiten des Selbst, einmal auf die Selbstführungen oder Selbstbestimmungen; und sie dramatisiert die Bestimmtheit durch die epistemische und soziale Ordnung, um Selbsttransformationen zu pro-

vozieren. Kritisch (und weder zynisch noch utopisch) ist sie darin, dass sie beides zugleich tut und weder absolute Vermachtung noch absolute Freiheit postuliert. (21–22)

Die Verwobenheit von Macht und Selbst, also die Äquidistanz zu „absolute[r] Vermachtung [und] absolute[r] Freiheit“ (22), steht in einem kohärenten Verhältnis („spiegelt sich“) zum kritischen Anspruch der Genealogie, Transformation herbeiführen zu wollen. Genealogische Kritik kann nur funktionieren, wenn es keine absolute Vermachtung gibt, und wäre ohnehin sinnlos, wenn es absolute Freiheit gäbe.

4.1.3 Die Stellung von Theorie bei Foucault

Durch die Rekonstruktion von Foucaults Gesamtwerk als genealogische Kritik in der Tradition Nietzsches kommt Saar zu einer anderen Darstellung als Lemke. Während Lemke eine Entwicklungsgeschichte des Werkes zu größerer Kohärenz nachzeichnet, blickt Saar auf alle Teile des Werkes nach seinem Abschluss zurück und behandelt sie als verschiedene Komponenten *eines* genealogischen Projekts, das nur als Kombination dieser verschiedenen Komponenten funktioniert (287). Die wissens- und machtanalytischen Werke enthalten dabei die Problematisierung der Sprach- und Machtgebundenheit von Subjekten, während das Spätwerk die subjekttheoretische Vergewisserung über die Möglichkeit des subjektiven Angesprochenwerdens und Transformierens enthält.

Foucault unter dem Leitbegriff der Genealogie zu rekonstruieren, erlaubt es Saar, bezüglich eines Grundsatzstreites der Foucault-Interpretation eine neue Position anbieten. Der Streit geht um den Umgang mit der Spannung zwischen dem „zutiefst konkret-historischen, geradezu historiographischen Charakter seiner Werke einerseits, [und] seiner weitreichenden grundbegrifflichen und philosophischen Originalität andererseits“ (160). Angesichts dieser Spannung zeigt Saar Verständnis dafür, dass man Foucault „gesellschaftstheoretische Defizite vorwerfen konnte“ (160) und gesteht zu, dass seine Texte, als gesellschaftstheoretische⁶ gelesen, vage und unbefriedigend erscheinen. Er referiert dafür Honneth, Habermas und Taylor – die auch am Anfang der in der vorliegenden Untersuchung rekonstruierten Debatte um Freiheit bei Foucault stehen. Genauso nachvollziehbar sei die Strategie einiger Foucault-Verteidiger,

6 | Saars Rede von Gesellschaftstheorie entspricht dem in dieser Studie verwendeten Begriff von Sozialtheorie.

„das Historisch-Spezifische dieses Werkes zu seiner eigentlichen Bedeutung [zu] erklären und jede Aspiration auf Aussagen jenseits genau bestimmter historischer Kontexte zu relativieren“ (160). Saars neuer Weg, diesen Streit zu lösen, basiert darauf, festzustellen, dass „dieser konstruierte Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Historiker Foucault [...] die eigentlichen Pointen seines komplexen Œuvres [verfehlt], das gerade auf Interferenzen und Durchkreuzungen des Spezifischen und des Allgemeinen zielt“ (160). Und genau diese Pointe erreicht Foucault nach Saar durch die Methode der genealogischen Kritik.

Die allgemeine These der Genealogie ist demnach, die Partikularität und das Historische im Allgemeinen zu vermuten und nachzuweisen. Indem Saar diese These als eine philosophische, theoretische und allgemeine ausweist, grenzt er sich „– trivialerweise –“ ab von einem „Ultrakontextualismus, der sich letztlich gegen jede theoretische Erfassung eines historischen Singulären richten würde“ (161).⁷ Aus dieser Position kann Saar eine neue Einschätzung und Relativierung des anti-theoretischen Moment in Foucaults Werken gewinnen. Diese neue Einschätzung dient zugleich als Kritik an denjenigen Lesarten, die dieses anti-theoretische Moment in den Mittelpunkt rücken und jegliche Verallgemeinerungen und Universalisierungen ablehnen:

Diese metatheoretische Auffassung [der genealogischen Kritik, K.S.] und die damit verbundene Praxis des Philosophierens sind zwar eine Abwehr rein theoretischer Verfahren und enthalten damit auf jeden Fall ‚anti-theoretische‘ oder ‚anti-philosophische‘ Elemente; aber sie bleiben gleichwohl philosophisch, d.h. sie liefern Thesen über das Verhältnis von Welt, Wissen und Wahrheit. Foucaults philosophisch-historische Praxis ist ein Modus historischen Philosophierens und gleichzeitig historischer Kritik an den Einheitsunterstellungen vieler Philosophien. (161)

Nachdem Saar Foucault durch diese Überlegungen grundsätzlich in das Feld der Philosophie (zurück-)gestellt hat, besteht seine eigene Methode in der Ex-

7 | Als Beispiele für eine solche skeptizistische Lesart insbesondere des frühen Foucaults führt Saar Putnam 1980 (kritisch) sowie Allen 1993 und Rajchman 1986 (affirmativ) an. Als weitere kontextualistische und historistische Foucault-Verteidiger führt Saar Brieler 1998, Visker 1991, Veyne 2004 und Rorty 1984 an. Diesen Lesarten ist in der vorliegenden Untersuchung kein Kapitel gewidmet, weil sie der sozialphilosophischen Art der Problematisierung von Freiheit von vorn herein skeptisch gegenüberstehen.

traktion und systematischen Rekonstruktion der philosophischen Thesen, auf denen die genealogische Kritik aufbaut.⁸ Ein zentraler Bestandteil der genealogischen Kritik ist ihre Macht- und Subjekttheorie, die Saar entsprechend seiner Einordnung von Foucault als Philosophen auch als eine solche behandeln kann. Damit muss er auch Foucaults anti-theoretischer Rhetorik nicht folgen, mit der dieser mancherorts darauf pocht, keine Theorie, sondern nur Analytik zu betreiben (205).⁹

4.2 Dramatik – Theorie der Macht in der Genealogie

4.2.1 Einleitung: Saars Doppelstrategie im Umgang mit dem Freiheitsproblem der Machtdetermination

In den Kapiteln zur frühen archäologischen und mittleren machanalytischen Werkphase Foucaults rekonstruiert Saar die Konstituiertheit von Subjekten durch Wissen und Macht (159–186 und 187–233). Seine Interpretation konzentriert sich dabei auf die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination, das andere Kommentator_innen, wie Habermas und Honneth, aber auch Lemke, in diesen Schriften gesehen haben. Die Rekonstruktion der beiden Kapitel von Saar wird hier in drei Schritten unternommen. Erstens erfolgt eine Analyse von Saars doppelter Strategie mit dem Freiheitsproblem der Machtdetermination umzugehen. Einige Thesen Foucaults (insbesondere diejenigen zur Ordnung des Wissens) reinterpretiert Saar schwächer als Foucaults Kritiker_innen, so dass sie seiner Auffassung nach eine richtige sozialtheoreti-

-
- 8 | Obwohl sein Ziel darin besteht, aus dem Gesamtwerk diese Thesen, die als verschiedene „Theoriekomponenten“ in einzelnen Werkphasen vorliegen, aus dem Gesamtwerk zu extrahieren und zu einer Methode der genealogischen Kritik zusammenzuführen, erzählt Saar über weite Strecken eine Entwicklungsgeschichte von Foucaults Denken, ähnlich wie Lemke. Die Diskussion von Foucaults verschiedenen Ansätzen und Irrtümern, die sich oft nicht ganz glatt in die Systematik der Genealogie als Kritik einfügen, ist für Saar wichtig, weil seinem Vorschlag sonst allzuleicht eine zu selektive Lesart vorgeworfen werden könnte.
- 9 | Zusätzlich ist Foucaults Charakterisierung seiner Arbeit zur Macht als reine „Analytik“ gar nicht eindeutig. Vgl. zur Widersprüchlichkeit zwischen verschiedenen Äußerungen Foucaults zum theoretischen bzw. analytischen Charakter seines Ansatzes Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 99, Fn. 36.

sche Position bilden. Andere Thesen (insbesondere diejenigen zur Wirkung von Macht), kategorisiert Saar neu als dramatisierende Rhetorik; indem sie so nicht mehr den Status sozialtheoretischer Aussagen haben, können sie auch nicht zu sozialtheoretischen Problemen führen. Zweitens erfolgt eine Rekonstruktion von Saars Anwendung dieser zweiten Strategie der Neukategorisierung in Bezug auf die These der Produktivität von Macht, in der das Freiheitsproblem der Machtdeterminierung am prominentesten auftritt. Ein kurzer Kommentar analysiert drittens diese Lösungsstrategie, durch die sich Saars Interpretationsstrategie von den anderen Ansätzen systematisch unterscheidet, und zeigt, dass sie auf einer strikten Trennung von normativer politischer Theorie und Genealogie beruht.

4.2.2 Die beiden Strategien in Archäologie und Genealogie

1. Archäologie. Foucaults archäologische Werke wurden als radikale Negation von Subjektivität aufgefasst.¹⁰ Obwohl Macht in dieser Phase von Foucaults Werk noch keine zentrale Kategorie war, ist das Problem systematisch dasselbe wie das Freiheitsproblem der Machtdetermination: Das Subjekt ist durch ihm äußere Strukturen (hier Wissen, Diskurs, Episteme) determiniert und deshalb nicht frei. Durch seine Interpretation der archäologischen Subjektkritik entschärft Saar dieses Problem. Er entwickelt die Entschärfung vor allem unter Rückgriff auf *Die Archäologie des Wissens* (Foucault 1981) und gesteht zu, dass sie in *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1974) nicht „völlig klar würde“ (177).

Saar sieht das „Verhältnis zwischen Bewusstsein und Sprache“ (178) im Mittelpunkt der Archäologie und interpretiert die Befreiung von der modernen Episteme, von der Foucault in der *Ordnung der Dinge* spricht, als die „Befreiung

10 | Vgl. für eine Rekonstruktion dieser Kritik Allen 2008: *The Politics of Our Selves*, S. 22–44. Allen arbeitet, ähnlich wie Saar, gegenüber dieser These heraus, dass Foucaults Arbeiten keine Negation des Subjekts, sondern vielmehr eine andere Art von Subjekttheorie sind. Dabei geht sie vor allem auf Foucaults Auseinandersetzung mit Kant ein und bestimmt Foucaults Untersuchung von historischen Apriori als eine Fortsetzung von Kants Untersuchung von transzendentalen Apriori. Siehe auch die hilfreiche Kontextualisierung der Diskussion über moderne Subjektivität und was es bedeuten kann, sie zu dekonstruieren, bei McGushin 2005: „Foucault and the problem of the subject“. McGushin zeigt unter Rückgriff auf Foucaults Spätwerk, dass die moderne, cartesische Subjektkonzeption eine wichtige Rolle bei der Institutionalisierung der professionellen Philosophie spielte und grenzt davon die Subjektkonzeption der antiken Philosophie ab.

der Sprache aus der illusionären Indienstnahme durch das angeblich autonome Subjekt“ (178). Die archäologische Subjektkritik reduziert sich so auf den Hinweis der „Voraussetzungshaftigkeit des Sprechens“ (180): Die Sprache und die Regeln der Episteme stellen den Rahmen her, in dem jeweils sinnvoll gesprochen werden kann; sie haben dadurch zugleich ermöglichende und einschränkende Funktion. „Subjektivität ist gerahmt und ermöglicht von strukturierenden diskursiven Bedingungen, über die sie nicht verfügt“ (180). Es handelt sich also nicht um die These einer „vollständigen Determination“ (179) von Subjektivität durch Episteme und Diskurs, sondern (nur) um eine Kritik „völlig freier und über die Regeln ihres eigenen Auftretens verfügender Subjektivität, wie man sie mit etwas Böswilligkeit bestimmten idealistischen Versionen von Phänomenologie und Existenzphilosophie zuschreiben kann“ (179f.). Diese Umstellung der Untersuchungsperspektive „weg von der Intentionalität des Sprechens hin zum Raum der Voraussetzungen der Rede“ ist deshalb nach Saar keine Beschwörung eines bedrohlichen Todes des Subjekts,¹¹ mit anderen Worten die generelle Negation des Subjekts, und damit auch der Negation seiner Freiheit, sondern eine andere Thematisierung des Subjekts (180f.).¹²

Saars Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination basiert bei seiner Diskussion der Archäologie auf einer philosophischen Neuinterpretation

-
- 11 | So hatten unter anderem Manfred Frank, Axel Honneth und Jürgen Habermas Foucault interpretiert. Vgl. Rüb 1990: „Das Subjekt und sein Anderes“, S. 187 für eine Kritik an deren Positionen. Wie Saar vertritt auch er die These, dass Foucault nicht das Subjekt, sondern nur das ‚Stiftersubjekt‘ verabschiedet, „das unantastbar Stifter und Einheitsprinzip seiner innen- und Außenwelt ist“.
- 12 | Nach Saar enthält Foucaults archäologische Kritik bereits wichtige Elemente der genealogischen Kritik und ist ein Schritt hin zu deren Entwicklung: Foucault verwendet hier schon die „Geschichtsschreibung als Instrument zur Verfremdung und Defamiliarisierung des Gewohnten und Selbstverständlichen“ (185), kritisiert schon Subjektivität und hat dadurch einen zumindest impliziten entfremdenden Effekt: „Zu behaupten, dass ‚der Mensch‘ kein selbstverständliches, und provokanter noch: kein notwendiges Element in einem System des Wissens ist, stellt die humanwissenschaftliche Theoriebildung systematisch in Frage und damit, so darf man vermuten, auch jede moderne Erfahrungsweise und jedes Selbstverständnis, das sich ihrer bedient“ (185). Doch die archäologischen Werke sind noch keine genealogische Kritik, weil das Subjekt als existenziell angesprochenes fehlt, insofern sie mit ihrem Fokus auf „die Geschichte des Diskurses“ relativ „philosophisch“ bleiben und wegen des Fehlens einer Machttheorie „die Genese oder Konstitution der spezifischen Subjekte“ außer Acht lassen (184, 186f.).

und Neubewertung: Die Voraussetzungshaftigkeit und Rahmung von Rede und Subjektivität heißt nicht, dass es eine vollständige Determination von Menschen durch diese Wissensstrukturen gibt. Saars Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination in der genealogischen Phase greift auf ein anderes Argument zurück: Äußerungen Foucaults, die die Machtdetermination von Subjekten suggerieren, sind strategisch eingesetzte Übertreibungen im Rahmen der Genealogie als Kritik und deshalb gar kein sozialtheoretisches Problem.

2. Genealogie. In den machtanalytischen Schriften der genealogischen Phase der 70er Jahre, die mit der *Ordnung des Diskurses* anfängt und deren Hauptwerke *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*¹³ sind, wurde das Freiheitsproblem der Machtdetermination von Foucault-Kritiker_innen am deutlichsten gesehen.¹⁴ Saar rekonstruiert die Arbeiten der genealogischen Phase mit dem Ziel, die Elemente des dort weiter als in der Archäologie entwickelten Modus der Genealogie als Kritik zu explizieren. Zentral ist dabei die Rekonstruktion von Foucaults Machttheorie¹⁵, die das zentrale theoretische Element

13 | Vgl. Foucault 1991, Foucault 1994b und Foucault 1983b.

14 | Siehe stellvertretend dafür die Rekonstruktion bei des Problems in *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* (Abschnitt 3.2).

15 | Saars Vorgehen beruht auf einer doppelten Prämisse: Erstens, dass der Effekt von Foucaults Genealogien daher rührt, dass sie auf dieser Machttheorie beruhen: Foucault beharre „zwar im Gestus und in der Rhetorik auf der objektiven und neutralen Beschreibungsposition des reinen Historikers [...], aber das in der historischen Darstellung zur Anwendung kommende Machtkonzept [ist] philosophisch so hochstufig und voraussetzungsreich [...], dass die Darstellungen ihre Brillanz vor allem diesen konzeptuellen Voraussetzungen verdanken“ (205). Die zentralen Explikationsbegriffe, die die Genealogien strukturieren, seien machtheoretischer Art, wie Dispositiv, Subjektivierung, Strategie, und selbstredend Macht. Zweitens die der ersten Prämisse zugrundeliegende Prämisse, dass es bei Foucault überhaupt eine Machttheorie gibt. Foucault selbst hat vielfach betont, dass er keine Theorie, sondern nur eine „Analytik der Macht“ vorlege. Dieses Insistieren Foucaults auf dem un-theoretischen Charakter seiner Arbeit ist nach Saar aber vernachlässigbar, „kommt doch das Ensemble an Beschreibungsbegriffen und explikativen Axiomen, die diese Machtanalytik ausmachen, einem auch theoretisch gefassten Machtbegriff bis zur Ununterscheidbarkeit nahe“ (205). Foucault habe entgegen seinem Diktum der Analytik „sehr wohl selbst jeweils Versuche zur Generalisierung unternommen, [...] durchaus in der Absicht, allgemeine Aussagen über Machtphänomene zu treffen“ (206). Durch diese Feststellung des Theoretischen in Foucaults historisch-konkreter Machtanalytik begründet Saar sein Vorgehen, Foucaults Machtden-

der Genealogie als Kritik bildet. Im Zuge seiner Rekonstruktion der Machttheorie setzt sich Saar mit dem Freiheitsproblem der Machtdetermination auseinander und wendet zwei verschiedene Lösungsstrategien an. Saar liest für seine Rekonstruktion Foucault an allen Stellen gezielt auf die Extraktion der plausibelsten sozialtheoretischen Interpretation. Er kann so aus denselben Texten Foucaults eine kohärente Konzeption entwickeln, in denen Lemke Probleme diagnostiziert, die Foucault kontinuierlich in seinen späteren Werken bearbeitet hätte. Schon in der *Wille zum Wissen*, das Lemke noch halb im Repressionsmodell verhaftet versteht und in dem ihm die Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand völlig unklar vorkommt, sieht Saar eine (unproblematische) neutral-formalistische und nominalistische Machtkonzeption am Werk. Dort, wo diese Strategie des Kohärentmachens auf der Ebene der Sozialtheorie nicht mehr funktioniert, wechselt Saar die Strategie und stellt Kohärenz auf eine andere Weise her, die das Spezifische seiner Interpretation ist: die Erklärung der sozialtheoretisch problematischen Elemente durch den Kritikmodus der Genealogie. Saar beschreibt drei Eigenschaften von Foucaults Machtbegriff: Relationalität, Intentionalität und Produktivität.¹⁶ Die Anwendung der beiden Strategien, um Kohärenz herzustellen, werden im Folgenden in Hinblick auf diese drei Eigenschaften erläutert.

2a. Relationalität. Die Macht ist Foucault zufolge „überall“, sie ist allgegenwärtig. Dies ist nach Saar eine „definitivische Entgrenzung“ (207), die sich gegen alle Konzeptionen von Macht wendet, die sie nur an bestimmten Orten sehen, während andere Orte machtfrei sein können. Erst aufgrund dieser Entgrenzung könne Macht als Bezeichnung von „komplexen strategischen Situation[en]“ (Foucault 1983b, S. 114) verwandt werden, und nicht nur für Institutionen oder Machtbesitz. Aus der Entgrenzung folge auch, dass die Machttheorie eine nominalistische sein muss: Die Macht ist nur der Name, den man

ken theoretisch-abstrakt zu rekonstruieren. Vgl. die Erläuterungen zu Saars Ausführungen zur Spannung von Philosophie und Historie in Foucaults Werk in *Die Stellung von Theorie bei Foucault* (Unterabschnitt 4.1.3); Saar kritisiert rein philosophische und rein historische Lesarten und beschreibt die zentrale philosophische These Foucaults als den Nachweis der „Historizität und des Partikularen im Innern des Allgemeinen“ (160).

- 16 | Als ein „Metaprinzip“ zu den drei Prinzipien bezeichnet Saar den „Historismus der Macht“ bei Foucault: Relationalität, Intentionalität und Produktivität sind zwar allgemeine Prinzipien, die spezifische Ausgestaltung der Macht ist aber von „globalen Logiken“ abhängig, die „der historischen Varianz unterworfen sind“, genau wie die Episteme in der archäologischen Phase (226).

einer Vielheit gibt, die letztlich irreduzibel ist. Deshalb sagt Foucault auch, dass die Macht als solche nicht existiere, sondern dass der Begriff ein „mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Relationen“ (Foucault 2005b, S. 396f.) bezeichne (207). Saar interpretiert dies als ein relational-formales sozialontologisches Machtmodell: „Die sozialontologische Unterstellung hinter einer solchen Aussage ist, dass das soziale Feld als Ganzes eine Gesamtheit von Kraft- oder Machtverhältnissen ist, weil sich zwischen allen Elementen des Felds Prozesse abspielen können, die ihre Existenz und ihre Intensität oder ihre Eigenschaften betreffen“ (208). Weil diese Elemente sich alle gegenseitig direkt oder indirekt beeinflussen können, positiv wie negativ, „ist ‚die‘ Macht ‚überall‘, oder, besser gesagt, sind alle sozialen Beziehungen, d.h. Beziehungen zwischen Elementen in einem sozialen Feld, Kräfteverhältnisse“ (208).

Die Möglichkeit positiver bzw. unterstützender oder negativer bzw. widerständiger Wirkungen innerhalb dieser Relationen ist schon im sozialontologisch-relationalen Modell enthalten, weshalb dieses grundsätzlich dynamisch sei. Foucaults umstrittenen Begriff der „Strategie“ erläutert Saar im Zusammenhang mit dieser grundsätzlichen Dynamik: Strategie ist eine Zuschreibung innerhalb dieser dynamischen Verhältnisse bezüglich der Benutzung von Mitteln zum Erreichen von Zielen, die zu Verfestigungen führen kann. „Bestimmte Kräfteverhältnisse zwischen Punkten des sozialen Feldes [verändern] sich auf eine solche Weise negativ oder positiv [...], dass sich größere Zusammenhänge und Muster, ‚große Linien und institutionelle Kristallisierungen‘ ergeben. Dass eine Strategie erfolgreich ist, bedeutet, dass sich das Feld der Kräfteverhältnisse so transformiert, dass qualitativ neue Möglichkeiten der Stützung und Verhinderung entstehen“ (209f.). Damit kann der relationale Machtbegriff sowohl eine „bestehende, strukturell bestimmbare Situation“ (209) erklären, wie auch deren Veränderung und Dynamik.

Durch das relationale Modell wird nach Saar auch die Rede von der Gleichursprünglichkeit von Macht und Widerstand verständlich, die Lemke wegen des subjekttheoretischen Defizits für „völlig unklar“ (Lemke 1997, S. 199) befunden hat.¹⁷ Dass es bei Macht immer um die Wirkungen zwischen verschiedenen Elementen geht, und nicht die Kraft eines Elementes, bedeutet, dass der Widerstand im Kraftfeld immer schon zur Macht dazugehört, ohne auf einer Seite substantialisiert werden zu müssen (209). Saar stellt klar heraus, dass dies ein „formales Argument“ und die Herleitung des Widerstandes „definito-

17 | Siehe *Freiheit und Widerstand* (Unterabschnitt 3.2.4).

risch“ ist: „Wenn die Macht über die relationale Semantik der Kräfte bestimmt wird, kann man über Macht nur so reden, dass sie ein Verhältnis zwischen zwei Polen eines Verhältnisses ist, also aus Kraft und Gegen-Kraft, einer Macht und einem Widerstand besteht“ (209). Wegen der rein formalen Bestimmung von Widerstand sei aber noch nichts ausgesagt über „substantielle oder tatsächliche Widerständigkeiten“ (210), denn auch Einlenken und Überwältigtwerden seien Formen des Widerstandes in diesem formalen Modell. Ausgesagt – und zwar gegen die substantialisierende Entgegensetzung von Macht und Ohnmacht in manchen orthodox-marxistischen Positionen (210 Fn.) – ist hiermit nur, dass Macht und Widerstand „auf einer Ebene liegen und sich, unter den sehr restriktiven Bedingungen dieser formalen sozialontologischen Analyse, nicht unterscheiden“ (210). Die Relationalität der Macht rekonstruiert Saar also als eine richtige sozialtheoretische Einsicht. Wie schon bei seiner Besprechung der archäologischen Phase gelangt er zu diesem Ergebnis, indem er die Relationalität als eine schwache, d.h. rein formale These rekonstruiert und damit entschärft, so dass sie keine Widersprüche produziert.¹⁸

2b. Intentionalität. Weil die Machtanalytik Dynamik beschreiben will (und nicht nur eine statische Machtsituation) ist es nach Saar notwendig, dass sie angibt „wem die Dynamiken nutzen [und] wessen Ziele sich realisieren“ (211). Dies werfe die Frage danach auf, welche Rolle Akteure und ihre Intentionen in diesen Dynamiken spielen. Foucault nennt die Machtbeziehungen „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“ (Foucault 1983b, S. 116).¹⁹ Saar arbeitet heraus, dass diese terminologische Entscheidung radikal vom üblichen philosophischen Sprechen abweicht, weil Foucault akteursbezogenes Vokabular auf Phänomene anwendet, die gar nicht in Hinblick auf ihre Akteure analysiert werden (können). Dies folge den schon explizierten Grundgedanken des relationalen Modells, „nach denen Verhältnisse zwischen sozialen Elementen beschrieben werden und keine Eigenschaften dieser Elemente“ (212). Genauso wie der Begriff Strategie ist in Foucaults Verwendung auch der „Begriff des Rationalen formal, denn er bezeichnet keine Urteile und Überzeugungen (von Subjekten), sondern die (objektive) Eigenschaft, als Prozess gelesen werden zu können, dem man eine Zielgerichtetheit und Sinnhaftigkeit unterstellen kann“ (212).

18 | Zu den Problemen, die in diesem formalen Modell fortbestehen, siehe unten, *Sozialtheoretische Zurückhaltung* (Unterabschnitt 4.3.4).

19 | Vgl. für eine gute Rekonstruktion dieser Bestimmung Heller 1996: „Power, Subjectification and Resistance in Foucault“, S. 85f.

Saar zeigt Verständnis für die Kritik, die dieses Konzept der anonymen Rationalität hervorgerufen hat, bliebe es doch „eindeutig unterbestimmt“ (212).²⁰

Saars Lösungsangebot folgt hier der zweiten Kohärenzmachungsstrategie, die dem Grundargument seiner Arbeit entspricht: Er abstrahiert vom sozialtheoretischen Problem und ordnet es in die Erklärung einer bestimmten Art von Kritik ein, aus der heraus es sinnvoll erscheint, das Problem bestehen zu lassen. Er betrachtet die Machttheorie deshalb weniger als „eine substantielle These über die Logik von Prozessen als ein methodologischer Imperativ an den genealogisch arbeitenden Historiker, der sich der Analysen der (rekonstruierbaren) Strategien statt der Analyse der (tatsächlich formulierten) Ideologien widmen soll“ (213). Der Kritikmodus sticht die Sozialtheorie, die Sozialtheorie ist nur ein Element des übergeordneten Kritikmodus und muss deshalb nicht sozialtheoretischen Standards genügen, sondern den praktischen Standards zur Durchführung der genealogischen Kritik: „Die unterstellte Rationalität von Machtverhältnissen macht es möglich, historische Prozesse als strategiegeleitet darzustellen und so, der ‚Hypothese Nietzsches‘ vom Machtkampf im Hintergrund jedes sozialen Verhältnisses folgend, einzelne Züge des Machtspiels wie geplante und hypothetisch formulierbare Machterweiterungshandlungen darzustellen“ (212f.).²¹

2c. Produktivität. Saar rekonstruiert die Produktivität der Macht in lockerer Anlehnung an Kategorien aus der lacanschen Psychoanalyse:²² reale Macht

-
- 20 | Die Unterbestimmtheit, die Saar nicht weiter erläutert, ließe sich wie folgt beschreiben: Auch wenn man Sinnhaftigkeit und Gerichtetheit objektiv unterstellen kann, bleibt damit doch die sozialtheoretische Frage unbeantwortet, woher diese Gerichtetheit genau kommt und wie sie mit den Akteuren zusammenhängt, gerade wenn man eine nominalistische Machtkonzeption vertritt, die die ontologische Existenz von Macht ablehnt und sie letztendlich zurückführt auf die Relationen zwischen den Akteuren.
- 21 | Dabei verneint die Sozialtheorie der Genealogie nach Saar die Intentionalität von Subjekten nicht, sondern blendet sie nur methodisch aus: Sowohl Archäologie als auch Genealogie „setzen sprechende und schreibende bzw. gesellschaftlich interagierende Subjekte voraus und sehen gleichzeitig von ihnen ab“ (213).
- 22 | Die lacanschen Kategorien wendet Saar auch bei seiner Analyse von Nietzsches Machtbegriff an und analogisiert so die beiden Konzepte. Saar sieht bei Nietzsche einen „reichen Machtbegriff [...] dessen Komplexität leicht übersehen wird“ (113): „In [sehr, K.S.] lockerer Anlehnung an die berühmte psychoanalytische Typologie Lacans kann man sagen: Macht bei Nietzsche bezeichnet sowohl erstens ‚reale‘, auf physischer Stärke beruhende Machtausübung von sozialen Akteuren über andere, zweitens die von Macht

wirkt auf Körper, symbolische Macht konstituiert den Raum des Sagbaren, imaginäre Macht erzeugt Identitäten und Selbstbilder der Subjekte (214).

i. Die reale Macht, die auf den Körper wirkt, erläutert Saar anhand der Disziplinen in *Überwachen und Strafen* und dem Sexualitätsdispositiv in *Der Wille zum Wissen*. Er arbeitet durch eine Analyse verschiedener Formulierungen heraus, wie bildlich Foucaults Beschreibungen sind (215f.). Sie stellen „die Inkorporierung von Klassifikationsmustern“ dar (216), einerseits durch die Zunahme und Verengung der vereinnahmenden medizinischen und pathologischen Klassifikation des Körpers, die mit enger werdenden Kontroll- und Regulierungspraktiken einhergehen, und andererseits, indem klassifikatorische Praktiken überhaupt erst die Abweichungen erst erzeugen und sichtbar machen. Saar stellt klar, dass Foucault keine „philosophische Ausarbeitung einer wirklichen Theorie über das Verhältnis von Materialität und Gesellschaft“ (217) geleistet hat, wie sie beispielsweise bei Ian Hacking (Hacking 1999a) zu finden sei. Die Abwesenheit einer solchen Theorie sei der Preis dafür, dass die Genealogie durch die „Drastik und Schrillheit bestimmter Beschreibungen“ (217) ihren kritischen Effekt erzielen kann. Saar greift also auch hier auf seine Strategie der Kohärentmachung zurück, sozialtheoretische Lücken durch den Kritikmodus zu erklären.

ii. Wissen und Macht hängen nach Foucault konstitutiv zusammen, und diese These rekonstruiert Saar unter dem Stichwort der „symbolischen“ Macht. Ihr Kern ist eine „fundamentale Politisierung des Wissensbegriffs“ (219), die auf der „minutiösen Beschreibung der Orte, Institutionen und Verfahren, die an der Erfassung, Erhebung und Formulierung von Wissen beteiligt sind“ beruht (218). Saar differenziert die These der Macht-Wissen-Komplexe in drei Beziehungen: Wissen setzt Macht voraus, weil die Gegenstände des Wissens immer schon in Machtbeziehungen eingeordnet sind; Macht wirkt aktiv bei der Produktion von Wissen mit, insofern diese immer ein sozialer Prozess ist; und das vorhandene Wissen ist wiederum selbst ein Machtmittel (218). Dass Wissen grundsätzlich ein Machtgeschehen ist, bedeutet, dass es kein neutrales Wissen gibt, sondern hegemoniale und normalisierte Wissen, die Kämpfe gewinnen

eingerrichtete und mit Macht aufrechterhaltene ‚symbolische‘ Weise der Gebundenheit an soziale Bedeutungssysteme und sinnstiftende Praktiken und drittens ‚imaginäre‘ Prozesse der von außen induzierten Selbstidentifikation“ (113). Diese Analogisierung mit Lacan ist vor allem bezüglich des „Realen“ problematisch, das bei Lacan einen unauflösbaren und traumatischen Rest bezeichnet, der das Symbolische und Imaginäre stört, und nicht die handfeste Realität von physischer Gewalt bzw. ihrer Androhung.

konnten, und „unterworfen[e] Wissen“ (Foucault 1999a, S. 15), die besiegt, verdrängt und vergessen wurden. Dies wiederum bedeutet für die Genealogie als kritische Methode, dass sie sich von den hegemonialen und normalisierten Wissen abwenden und auf die „unterworfenen Wissen“ richten muss (219). Bei seiner Besprechung der symbolischen Macht verwendet Saar die erste Kohärenzmachungsstrategie – er arbeitet hier analog zu seiner Analyse des Wissens in den archäologischen Werken und der Relationalität der Macht. Er behandelt die Thesen zum Verhältnis von Wissen und Macht also als richtige sozialtheoretische Thesen (wenn auch in einer schwächeren Interpretation als Foucaults Kritiker_innen) und nicht als Rhetorik.

iii. Als „imaginäre“ Macht bezeichnet Saar die „von Foucault immer wieder herausgestellte Fähigkeit der Macht zur Erzeugung von Identitäten und Lebensformen“ (214), durch die sie Subjekte an „bestimmte Weisen der Selbstthematisierung und bestimmte Selbstbilder bindet“ (214). Diese Dimension der Produktivität der Macht zielt auf das Innerste des Subjekts, seine „Seele“ (220). Foucaults Schilderungen eines solchen totalen Machtzugriffs, der keinen Punkt im Subjekt mehr übrig lässt, der machtfrei wäre, wurde von Kommentator_innen als ein Machtdeterminismus aufgefasst (222).²³ Saars Besprechung der imaginären Macht ist eine Korrektur dieser Auffassung, also ein Lösungsangebot für das in dieser Studie sogenannte Freiheitsproblem der Machtdetermination. Hier wendet er nun die zweite Kohärenzmachungsstrategie an, die das Alleinstellungsmerkmal seiner Interpretation ist: die Neukategorisierung der Aussagen zur Machtdetermination als rhetorische Dramatisierung.

4.2.3 Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination

Die These Foucaults, die Saar als „imaginäre“ Macht und dritte Art der Machtproduktivität versteht, lautet, dass Macht Subjekte produziert. Diese These ist der sozialtheoretische Kern des Freiheitsproblems der Machtdetermination. Diese These ist nicht nur ein eigenständiges Problem innerhalb der Foucault-Rezeption, sondern auch ein Problem aus der Perspektive von Saars Interpretationsstrategie, die darauf beruht, Genealogie als kohärenten Kritikmodus zu rekonstruieren. Die These der Machtdetermination ist aber nicht mit den Funk-

23 | Saar bezieht sich hier auf Fraser 1994a: „Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten“; siehe auch die Besprechung von Lemkes Rekonstruktion des Problems in *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* (Abschnitt 3.2) und Fn. 23, S. 56.

tionsanforderungen der Genealogie als kritischer Methode kompatibel, weshalb Saar das Freiheitsproblem der Machtdetermination entschärfen muss. Wie oben dargestellt²⁴, muss die genealogische Kritik nach Saar den Subjekten die Freiheit unterstellen, sich in Reaktion auf die Genealogie selbst transformieren zu können; die These der Machtdetermination spricht ihnen aber diese Freiheit ab.

Saar wendet wiederum die schon eingeführte Doppelstrategie an, um die notwendige Entschärfung des Freiheitsproblems der Machtdetermination zu erreichen: Erstens schlägt er eine schwächere Lesart auf der Ebene der Sozialtheorie vor, indem er den Bezugsrahmen der These der Machtdetermination von Subjekten korrigiert. Zweitens argumentiert Saar, dass die These der Machtproduziertheit des Subjekts im Rahmen einer genealogischen Kritik gar nicht als eine klassische sozialtheoretische Aussage verstanden werden sollte, sondern als rhetorische Dramatisierung, was er durch die Funktion von Rhetorik im Rahmen des Kritikmodus der Genealogie begründet.

Auf der sozialtheoretischen Ebene erläutert Saar die Produktion des Subjektes durch Wissen und Macht als eine Bezugnahme *de dictu*: „Diese Aussagen [über den Menschen als Effekt und Objekt der Disziplin, K.S.] sind, um eine sprachphilosophische Unterscheidung zu verwenden, *de dictu*, nicht *de re*, d.h. sie betreffen den Menschen als Gegenstand einer Bezugnahme, als etwas, was in der Episteme erscheint und erfahrbar wird“ (221).²⁵ Saar erläutert dies über eine Analogisierung mit dem archäologischen Argument über die Er-

24 | Siehe *Saars Projekt: Begründung von Genealogie als sozialphilosophische Kritik* (Unterabschnitt 4.1.2).

25 | Bei der Unterscheidung *de dictu* und *de re* geht es um die Frage, ob sich Aussagen auf spezifische Gegenstände in der Welt beziehen (*de re*) oder auf eine bestimmte Beschreibung (*de dictu*). Die Aussage „Anna möchte die größte Frau in Berlin heiraten“ drückt *de dictu* Annas Wunsch aus, mit der größten Frau Berlins verheiratet zu sein, wer immer das ist und sie drückt *de re* aus, dass Anna Eva heiraten will, die gerade die größte Frau Berlins ist und durch diesen Satz nur beschrieben wird. So verstanden würden sich Foucaults Aussagen über die Disziplinarmacht nicht auf bestimmte Individuen beziehen, sondern *de dictu* verstanden wäre zunächst einmal offen, wer genau gemeint ist und ob Disziplinierung tatsächlich stattfindet. Ein Problem an diesem Argument ist allerdings, dass Foucaults Aussagen, wenn sie rhetorisch aufrütteln, als Allaussagen zu verstehen sind: Bei der Aussage „Anna will alle Frauen heiraten“ wird die Unterscheidung *de re/de dictu* differenzlos. Vgl. zu vielfältigen Verwendung der Unterscheidung McKay und Nelson 2014: „The De Re/De Dicto Distinction“.

findung des Menschen durch die Humanwissenschaften: „Das Subjekt ist ein Korrelat einer besonderen Bezugnahme auf das Menschliche, nun allerdings nicht mehr nur der humanwissenschaftlichen Thematisierung und Konzeptualisierung, sondern der handgreiflichen, unterwerfenden Erfassung“ (220). Foucaults Sprechen über das Subjekt in der archäologischen Phase ist *de dictu*, bezieht sich also auf den Diskurs selbst und nicht auf eine zugrundeliegende Realität, insofern es hier um das in einer konkreten Diskursituation „denknotwendige“ (220) Erfinden des Menschen geht. In Analogie dazu bedeutet die Bezugnahme auf das Subjekt in der Disziplin *de dictu* auch nur, dass es ein notwendiges Korrelat derselben ist. Durch die Bezugnahme *de dictu* würde zwar nicht ausgeschlossen werden, dass sie sich auf etwas von ihr Unabhängiges beziehe, aber es könne nicht mehr angegeben werden, was das sein sollte (221). Nach dieser Interpretation würde Foucaults Analyse der produktiven Wirkung der Disziplin nicht bedeuten, dass Menschen tatsächlich so diszipliniert und produziert werden, wie es die von ihm untersuchten historischen Materialien nahelegen. Dieses Zurechtrücken der Bezugnahme hat einen unmittelbar entschärfenden Effekt bezüglich des Freiheitsproblems der Machtdetermination, weil Menschen so nicht als vollständig machtproduziert verstanden werden müssen.²⁶

Nachdem er gezeigt hat, dass die Thesen zur Machtdetermination nicht als Aussagen über die Realität der Subjektivierung von Menschen verstanden werden müssen, beantwortet Saar die Frage, wie sie plausiblerweise verstanden werden sollten. Dafür greift er auf den zweiten Teil seiner Interpretationsstrategie zurück, die lexikalische Überordnung des Kritikmodus, durch den die als Sozialtheorie defizitär erscheinenden Aussagen erklärt werden: Sie sind gar keine Sozialtheorie, sondern Rhetorik. Saar verfolgt dafür Foucaults rhetorische Strategie in dessen Sprechen über die „Seele“ als „Gefängnis des Körpers“ in einer der meistzitierten Stellen²⁷ von *Überwachen und Strafen* nach:

26 | Allerdings wird üblicherweise der Übergang von der Archäologie zur Genealogie gerade so interpretiert, als versuche Foucault, die sich nur auf den Diskurs beziehenden Überlegungen zugunsten einer stärkeren Einbeziehung der mit ihm verbundenen sozialen Realität zu überwinden. Gerade dadurch hätten sie auch nach Saar ihre starke kritische Wirkung entfalten können; vgl. exemplarisch dafür Lemke 1997: *Eine Kritik der politischen Vernunft*, S. 38–53.

27 | „Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an

Nun stammt der Begriff der Seele in dieser Passage aus einem Zitat des Strafreformers Mably, der sie und nicht den zu marternden Körper das eigentliche Objekt der Bestrafung nennt. Es ist stilistisch und inhaltlich bemerkenswert zu verfolgen, wie er in Foucaults Text als Zitat ‚wandert‘, zuerst als Teil eines längeren Zitats, dann als bloß zitierter Begriff – ‚eine ‚Seele‘, wie Mably sagte‘ –, dann als bloß scheinbare Wirklichkeit eines Quasi-Zitats – ‚Man sage nicht, die Seele sei (. . .)‘ – und schließlich als affirmierte, unmetaphorische ‚Existenz‘ – ‚Sie existiert‘ – auftritt. (222)

Saar nennt dieses Verfahren eine „Stilistik der Anführungszeichen, die einer Strategie der Denaturalisierung folgt“ (222). Sie besteht aus zwei Elementen, die Saar schon bei Nietzsche gefunden hatte: erstens einer metonymischen Generalisierung eines sehr spezifischen Falles der machtdeterminierten Subjektivität zum „Bild von [moderner, K.S.] Subjektivität allgemein“ (222), zweitens ein „gedankenspielartiges Verfahren“ das fragt: „Was würde es bedeuten, wenn dieses Element, diese Wirklichkeit [das Subjekt, die Seele, K.S.] tatsächlich nur ein ‚Effekt‘, eine ‚Strategie‘ wäre?“ (222) Dabei würde die These, dass alle Subjekte ein Effekt der Macht, mithin von ihr determiniert sind – also die vorher von Saar zurückgewiesene Lesart *de re* – nicht sozialtheoretisch begründet, sondern eher suggeriert. Und diese Suggestion durch die dramatisierende Rhetorik ist konstitutiv für das Funktionieren der genealogische Kritik nach Saar, weil ihre Leser_innen erst durch sie existenziell angesprochen werden. Die Aussagen Foucaults über das Subjekt als Effekt der Macht ist nach Saar deshalb keine sozialtheoretische These, sondern eine „Metapher“ (222), die die genealogischen Texte durchzieht. Um diese Lesart der Aussagen als Metapher zu begründen, untersucht Saar, was passieren würde, wenn man sie als sozialtheoretische These lesen würde.

Das Postulat des Menschen als Effekt der Macht, verstanden als sozialtheoretische These, ist wiederum eine Form des hier sogenannten Freiheitsproblems der Machtdetermination – es ist kein Widerstand möglich. In Saars Worten: „Wenn feststünde, ‚dass unsere Individualität, die vorgeschriebene Identität eines jeden, Effekt und Instrument der Macht ist‘, dann wäre die These, dass die

jenen, die man überwacht, dressiert, korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonialiserten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert. [...] Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers“ (Foucault 1994b, S. 41).

Macht ‚überall‘ ist, auch für das letzte Refugium, einer möglichen Distanzierung von Macht durchgespielt“ (222, Saar zitiert Foucault 2005x, S. 814). Dies ist nach Saar ein „beunruhigend[es]“ Szenario, dessen „Unheimliche[s]“ darin besteht, „die Möglichkeit jeglicher kritischen Distanzierung von Machtbestimmtheit zunichtezumachen“ (222). Wäre dieses Szenario wirklich, würde aber die genealogische Methode selbst nicht mehr funktionieren: Dann wäre die Selbsttransformation, zu der die Genealogie ihre Leser_innen anregen will, unmöglich. Die Genealogie wäre widersprüchlich, weil sie auf etwas hinarbeitete, was sie als unmöglich annehme (247ff.). Solche Aussagen der Machtdetermination, die Saar treffend als ans Äußerste gehend beschreibt, weil die Macht ihr zufolge „auf das Innerste und Eigenste der Subjekte durchgreift“ (222), weshalb Widerstand und Freiheit undenkbar werden, sind genau diejenigen, die Lemke als „subjekttheoretisches Defizit“ kritisiert²⁸ und damit als sozialtheoretische These begreift, und nicht nur als Metapher. Nur wenn man die These der Machtdetermination nicht als sozialtheoretisches Argument, sondern als rhetorisches Element bzw. Metapher versteht, ist sie nach Saar nicht problematisch.

Saars Argument, um seine Lesart der Aussagen über Machtdetermination als Metapher gegen die Lesart als Sozialtheorie zu begründen, ist, dass die Lesart als Sozialtheorie zu einer Inkohärenz der Genealogie als Methode führen würde, nicht aber die Lesart als Metapher. Die These als sozialtheoretische zu lesen, würde nach Saar dazu führen, dass sie gar nicht objektiv begründet werden könnte. Denn die (sozialtheoretische) Behauptung der Unmöglichkeit jeglicher kritischen Distanzierung...

wirkt nicht nur wie eine Radikalisierung, sondern sogar wie eine Überbietung von Ideologiekritik, in der sogar diejenige Instanz, von der aus allein ein Einblick in das Ideologische möglich wäre, zum Effekt der ideologisch wirkenden Macht erklärt wird, und dies unterhöhlt offensichtlich jeden strengen Objektivitätsanspruch. (223)

Dieses Argument, dass eine solche Kritik, die den Ort ihres eigenen Sprechens unterminiert, ihre Stimme gar nicht begründet und berechtigt erheben könne, wurde schon früh von Habermas und anderen unter dem Stichwort des

28 | Siehe *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* (Abschnitt 3.2).

„performativen Widerspruchs“ gegen Foucault angeführt.²⁹ Anstatt aber, wie Habermas und andere Foucault-Kritiker_innen, Foucault und dessen Methode für den vermeintlichen performativen Widerspruch zu kritisieren, benutzt Saar das Widersprüchliche, das sich durch eine sozialtheoretische Lesart der Aussagen zur Machtdetermination ergibt, als *tertium non datur* Argument dafür, dass eine andere Lesart korrekt ist: die Lesart der Genealogie als Kritik, in der die These eine rhetorische Dramatisierung bzw. Metapher und keine Sozialtheorie ist.³⁰ Weil jeder strenge Objektivitätsanspruch – den eine sozialtheoretische Lesart erfüllen müsste – von der Radikalität der Unterwerfungsthese unterlaufen werden würde, kann die sozialtheoretische Lesart nicht die angemessene Lesart sein:

Die Machtanalytik mit den hier formulierten Prämissen, Unterstellungen und Präntionen ist also weniger eine sozialwissenschaftliche Theorie der Macht als ein Medium zur Durchführung dieser verfremdenden, experimentellen Analyseoperationen, die die Genealogie vornimmt. (223)

Saar verdeutlicht diesen Unterschied zwischen Foucaults Programm der genealogischen Kritik und den Lesarten im Rahmen der „sozialwissenschaftlichen Theorie“ – damit sollte das Vorgehen von Sozialphilosophen wie Habermas, Honneth und Taylor gemeint sein – durch Foucaults polemische Abgrenzungen von der „politischen Theorie“ (223). Nach Saar schätzt Foucault an Nietzsche, dass dieser ein „Philosoph der Macht [ist], dem es indes gelungen ist, die Macht zu denken, ohne sich dazu innerhalb einer politischen Theorie einschließen zu müssen“ (Foucault 2005a, S. 932). Saar bezeichnet Foucaults Haltung zu „politischer Theorie“ zu Recht als „abschätzig“ (223), und erläutert, dass dieser damit „eine Theorie der Institutionen und der Legitimität und Illegitimität der Macht, eine Staatsphilosophie“ (223) meine. Konsequenterweise sind Foucaults Arbeiten „alles andere als eine klassische politische Theorie oder po-

29 | Vgl. Habermas (1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 154), der von einer „sich selbst überbietenden Ideologiekritik“ als „performative[m] Widerspruch“ spricht, und diese Position Adorno/Horkheimer und Foucault zuweist.

30 | Vgl. auch Schäfer (1995: *Reflektierte Vernunft*, S. 59–66), der ähnlich argumentiert und konstatiert, dass Foucault keine Wahrheit über die Unterwerfungsthese behaupten würde, weshalb es nicht funktioniere, sie als performativ widersprüchlich zu kritisieren, wie Habermas das tut. Schäfer leistet auch eine systematische Rekonstruktion und Kritik anderer Foucault-Kritiker, wie Putnam und Taylor.

litische Philosophie“, oder eine „Theorie des Sozialen“, die „eine allgemeine sozialwissenschaftliche oder philosophische Konzeption der Macht entwickeln würde“ (223). Die von Saar selbst „in einem harmlosen Sinn des Wortes“ rekonstruierte „mehr oder weniger deutliche ‚Theorie‘ der Macht“ (223) ist als solche nicht freistehend und primär, sondern ein funktionaler Bestandteil im genealogischen Kritikprogramm. Die (schwach formulierte) Sozialtheorie ist dem Kritikmodus immer untergeordnet:

[Die Machttheorie] ist aber, liest man sie als Element eines genealogischen Programms, auch schon deswegen keine freistehende Theorie, weil sie – wie die Machtnarrative der Genealogie der Moral – im Dienst einer Darstellungsform steht, die auf das Ausstellen und Sichtbarmachen bisher unbemerkter Machtwirkungen zielt. Körper, Wissen und Subjekt sind ihre vorrangigen Objekte, weil sie vom Schein der Solidarität und Natürlichkeit umgeben sind, den die genealogischen Macht- und Konstruktionsgeschichten auflösen, indem sie diese drei Gegenstände als Effekte realer, symbolischer und imaginärer Macht darstellen. (223f., Herv. K.S.)

Saar schlägt also einen ganz anderen Umgang mit dem Freiheitsproblem vor als Patton und Lemke. Die beiden, wie der Großteil der Foucault-Interpret_innen mit einem Hintergrundinteresse an sozialphilosophischen Fragen, interpretierten Foucault in Hinblick auf sozialtheoretische Verallgemeinerungen und verhandeln deren Plausibilitäten bzw. Inkohärenzen. Saar hingegen ordnet diese sozialtheoretische Komponente radikal dem Kritikmodus der genealogischen Kritik unter – die sozialtheoretische Komponente steht nur im Dienst der Darstellungsform. Damit muss sie nicht die Funktion erfüllen, die sozialtheoretische Aussagen normalerweise erfüllen müssen: möglichst realistisch beschreiben, kohärent sein, ihre Grundbegriffe genau erklären, usw. Die Funktion, die sie erfüllen muss, ist nur, den „Schein der [...] Natürlichkeit“ aufzulösen, und die dafür verwendeten Mittel sind rhetorische Übertreibungen und Verallgemeinerungen.

Damit ist das Freiheitsproblem der Machtdetermination als sozialtheoretisches gelöst, weil die beunruhigenden Aussagen über Unfreiheit als Übertreibungen erkannt wurden. Und als Übertreibung beziehen sie sich nicht unmittelbar auf etwas Wirkliches, müssen nicht beunruhigen, und bringen die genealogische Kritik nicht in einen Funktionswiderspruch. Die Machttheorie muss also nicht so gelesen werden, als spräche sie den Subjekten die Fähigkeit zu ihrer Selbsttransformation ab, weshalb die Kohärenz der Genealogie als kritischer

Methode gerettet ist, die diese Fähigkeit für ihr Funktionieren voraussetzen muss.

4.2.4 Die Spannung zwischen politischer Philosophie und Genealogie

Mit Saar konnten zwei mögliche Lesarten rekonstruiert werden: entweder die Machttheorie dem Kritikmodus unterzuordnen und in ihrem sozialtheoretischen Gehalt zu entdramatisieren, so wie Saar es tut, oder sie als Sozialtheorie zu lesen, wie viele Foucault-Kritiker_innen, aber auch Lemke, es tun. Saars Strategie der lexikalischen Höherstufung des Kritikmodus funktioniert als Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination und erreicht damit ihr Ziel. Ein offensichtliches internes Problem dieses Lösungsansatzes verbleibt aber. In diesem Kommentar wird zunächst dieses Problem diskutiert, bevor auf die Implikationen der Unterscheidung der beiden Lesarten für das Projekt einer Theorie der Freiheit nach Foucault eingegangen wird.

Saars Rekonstruktion und Lösung des Freiheitsproblems beruht auf einer Entdramatisierung und Beruhigung durch das Ausweisen der dramatisierenden Komponente der Genealogie. Saar entkräftet das macht- und subjekttheoretische Freiheitsproblem, indem er es als eine Dramatisierung im Rahmen der aufrüttelnden Funktion der Genealogie darstellt. Doch wenn es gar kein wirkliches Freiheitsproblem gibt, sondern nur rhetorische Übertreibung und Generalisierung, dann gibt es keinen Grund, sich von genealogischer Kritik angesprochen zu fühlen. Saar hätte damit die genealogische Kritik selbst entkräftet. Spätestens nach der Lektüre Saars müssten wir uns dann durch Foucault und Nietzsche nicht mehr in unserem Selbstverständnis als frei in Frage stellen. Es gibt also in Saars Rekonstruktion eine interne Spannung: Wenn das Freiheitsproblem als sozialtheoretisches ernstgenommen wird, ist unklar, wie die von genealogischer Kritik angesprochenen Individuen ihr Leben transformieren könnten; doch wenn das Freiheitsproblem nur rhetorische Dramatisierung ist, dann gibt es gar keinen Grund für die Individuen, sich überhaupt angesprochen zu fühlen.

Dieses Problem schwächt sich aber in Saars Besprechung von Foucaults Spätwerk (247ff.) ab (siehe nächster Abschnitt), was durch die hier vorgeschlagene Differenzierung von zwei Freiheitsproblemen auf den Begriff gebracht werden kann: Nur das Freiheitsproblem der Machtdetermination steht dem Funktionieren der Genealogie entgegen, nicht aber das Freiheitsproblem der Subjektivierung. So könnte Saar mit Rückgriff auf Foucaults Spätwerk sagen: Das Freiheitsproblem der Subjektivierung ist der Kern der (unproblematischen)

Sozialtheorie der Genealogie, während das Freiheitsproblem der Machtdetermination nur ein rhetorisches Instrument ist, um auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung hinzuweisen. Saar schreibt das nicht explizit, weil er die begriffliche Unterscheidung zwischen den beiden Freiheitsproblemen nicht verwendet. Systematisch ist diese Unterscheidung aber in seinem Argument angelegt.

Durch die Unterscheidung der beiden im letzten Abschnitt herausgearbeiteten Lesarten können grundsätzliche Hinweise für den Versuch, mit Foucault eine Theorie der Freiheit zu konstruieren, gewonnen werden. In Saars Beschreibung der zweiten, von ihm abgelehnten Lesart – die Machttheorie als Sozialtheorie zu lesen und nicht als rhetorische Dramatisierung –, gibt es zwei Komponenten. Erstens, die Aussagen über die Machtdetermination als sozialtheoretische Aussagen zu lesen; zweitens, politische Theorie als normativistische Theorie über die Legitimität und Illegitimität von Macht und Institutionen zu betreiben. Saar rekonstruiert die Ablehnung der politischen Theorie als Grund dafür, dass Foucault keine Sozialtheorie betreibt. Die Ablehnung von Sozialtheorie und normativistischer politischer Theorie gehen also nach Saar bei Foucault Hand in Hand. Wenn diese beiden Lesarten deshalb in einem ausschließenden Gegensatzverhältnis stehen – entweder Genealogie als Methode und keine Sozialtheorie, oder Sozialtheorie, aber notwendigerweise im Rahmen von klassischer normativer politischer Theorie – dann ist dies rückblickend eine Erklärung für die in der Besprechung von Lemkes Projekt ans Licht gebrachten Probleme. Denn dann wäre das Ernstnehmen der sozialtheoretischen Komponente nur im Rahmen von klassischer normativer Theorie möglich. Lemke probiert aber gerade, dies nicht zu tun, sondern die beiden Komponenten zu entkoppeln: er möchte die sozialtheoretische Komponente ernst nehmen und gleichzeitig eindeutig keine klassische normative politische Theorie und Staatsphilosophie betreiben.

Dieses Problem verdeutlicht sich anhand eines ideengeschichtlichen Exkurses, in dem Saar Foucaults Machtanalytik in die großen Traditionslinien der politischen Philosophie einordnet (234–246). Die beiden dominanten Traditionslinien der Theorien der Macht sind demnach Aristoteles-Hobbes-Weber (handlungstheoretisch-pessimistisch) und Aristoteles-Spinoza-Arendt (ontologisch-optimistisch). Diese beiden Theorietraditionen unterscheiden sich zwar gravierend in ihren Grundannahmen und ihren politischen Implikationen, haben aber gemeinsam, normativ zu sein, insofern sie Legitimität von Illegitimität unterscheiden können. Genau in diesem Punkt unterscheidet sich die dritte Linie Aristoteles-Spinoza-Nietzsche-Foucault, weil die darin Verwendung

findende ontologisch-pessimistische Machttheorie jede apriorische normative Differenzierung von guter und schlechter Macht verhindert und normative Unterscheidungen so insgesamt erschwert. Am sozialtheoretischen Kern der Explikation dieser Erschwerung sitzt das Freiheitsproblem der Subjektivierung:

Während man der Arendt'schen Theorie noch zugutehalten könnte, dass sie den Aspekt der ‚Macht zu‘ mustergültig isoliert und gegen die agonalen Elemente wendet, wird es doch mit Foucault ungleich schwerer, sie von der ‚Macht über‘ (vulg. der Herrschaft) zu unterscheiden. Denn eine der Pointen der Theorie der Subjektivierung ist es zu zeigen, dass Subjektsein und Unterworfenwerden Dimensionen eines Zustandes und Effekt einer Operation sind. Das Theorem der Produktivität der Macht behauptet ja gerade, dass Macht im Zustandbringen und Hervorbringen wirksam wird, dass Macht Ermächtigung ist. Aber dann wird es zunehmend schwer, ‚negative‘ von ‚positiven‘ Hervorbringungen zu unterscheiden, inauthentische von authentischen Mächtigkeiten zu unterscheiden, denn sie liegen – ontologisch – auf einer Ebene. Diese Ambivalenz oder Mehrdeutigkeit liegt im ontologisch artikulierten Machtkonzept selbst, das so formal ist, dass es alle Beziehungen im – auf einer Vielfalt von dynamischen Kräfteverhältnissen bestehenden – sozialen Feld bezeichnet. Diese Mehrdeutigkeit, die besonders in der Konfrontation mit klassischen oder kantianischen politischen Philosophien zu so vielen Kontroversen geführt hat, ist eine systematische, und sie kennzeichnet eine Vielzahl von Positionen, die an einer sozialontologischen Charakterisierung, wie sie hier erläutert wurde, festhalten. (245)

Vor dem Hintergrund dieser Einordnung könnte Lemkes Ansatz so beschrieben werden, als versuche er, diese konstitutive Ambivalenz oder Mehrdeutigkeit im Foucault'schen Machtdenken zu lösen, indem er die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Widerstand stellt. Dieser Ansatz einer Lösung der Ambivalenz ist aber immer schon von den beiden dominanten Traditionslinien kommend und steht der Foucault'schen entgegen, und ihn zu verfolgen, ohne die Verweigerung der normativen Positionierung aufzugeben, also ohne eigentlich das Foucault'sche Feld zu verlassen, führt in Aporien.

In der Detaillektüre Lemkes wurde gezeigt, auf welche Hindernisse dieses Projekt stößt, eben weil es die Perspektive der klassischen politischen Philosophie ablehnt. Dies führte auf die Folgerung, dass diese Perspektive nicht abge-

lehnt werden kann, wenn man dem sozialphilosophischen Problem, die Möglichkeitsbedingungen von Freiheit und Widerstand zu bestimmen, treu bleiben möchte. Saars Herausarbeitung des Problems vor dem Hintergrund des Kritikmodus erlaubt es nun, eine klarere Alternative zwischen zwei Lesarten zu skizzieren: Entweder man betreibt genealogische Kritik und keine klassische normative politische Theorie, wobei dabei keine freistehenden sozialtheoretischen Aussagen vorkommen, sondern alle sozialtheoretischen Elemente immer dem Kritikmodus funktional untergeordnet sind. Oder man betreibt klassische Sozialphilosophie, nimmt die sozialtheoretischen Fragen ernst, verlässt aber den Kritikmodus der Genealogie, weil dieser dann nicht mehr funktioniert, und schaltet um auf den Kritikmodus der klassisch normativen politischen Philosophie, die zwischen legitimer und illegitimer Machtausübung unterscheidet. Was nicht geht, ist dem Kritikmodus der Genealogie treu zu bleiben und gleichzeitig Foucaults Machtanalytik als klassische Sozialtheorie zu lesen, wie Lemke und die meisten anderen Kommentator_innen dies getan haben.

Wenn diese Situation zweier Alternativen richtig beschrieben ist, ist dies ein Schritt in Richtung einer sozialphilosophischen Interpretation von Freiheit in einer Theorie von Macht und Subjektivierung, die Subjektivierungsregime normativ differenziert und daran anschließend diese Möglichkeit auch für politische Institutionen öffnet, wie sie hier vorschlagen wird. Eine solche Theorie wird nicht möglich sein, ohne Foucaults radikale Zurückweisung von klassischer normativer politischer Theorie selbst zurückzuweisen. Dieser Gedanke ist nicht so fernliegend, wie er zunächst scheint, weil erstens die Erläuterung der verschiedenen Konstruktionen des Problems in den hier analysierten Foucault-Verteidigungen zeigt, wie weit die sozialphilosophische Fragestellung mit ihrem Bedürfnis nach Versicherung über die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit als Widerstand von Foucaults eigener Methode immer schon entfernt war. Weil sie aus eben dem von Foucault abgelehnten Diskurs der politischen Theorie bzw. Philosophie kam, konnte sie innerhalb des foucaultschen Diskurses nicht hinreichend beantwortet werden. Wenn man ihr in dieser Situation die Treue halten will, dann kann dies nur in einem bewussten Schritt der weiteren Distanzierung von Foucault erfolgen, zurück zur von Foucault verachteten politischen Theorie. Zweitens ist dieser Gedanke nicht fernliegend, weil die von Lemke rekonstruierten sozialtheoretischen Gründe für Foucaults Ablehnung der politischen Theorie mit Saar betrachtet selbst schon rhetorische

Dramatisierungen sind, und ihnen deshalb gar nicht als ein methodischer Imperativ gefolgt werden sollte.³¹

Diese Situation einer ausschließenden Alternative ist aber bis jetzt noch nicht hinreichend begründet, sondern nur plausibilisiert. Um sie hinreichend zu begründen, wird die Kommentierung von Saars Rekonstruktion von Foucaults Spätwerk zeigen, dass Foucaults Methode der Genealogie notwendigerweise einer Macht- und Subjekttheorie bedarf, die das sozialtheoretische Problem der Differenzierung von Freiheit und Unfreiheit offen lässt.

4.3 Sozialtheorie – Subjektivierung im Spätwerk

4.3.1 Einleitung: Die Allgemeinheit des Graubereichs

Saars Argument besteht nicht nur in dem Nachweis, dass bestimmte Aussagen Foucaults nicht als Sozialtheorie, sondern als rhetorische Dramatisierung, verstanden werden sollten. Er rekonstruiert auch eine zur Genealogie als kritischer Methode passende Sozialtheorie, die notwendig zur Genealogie gehört, insofern die Genealogie auf ihr beruht. Diese Sozialtheorie entwickelt Saar unter Rückgriff auf Foucaults Spätwerk. Dieser Abschnitt rekonstruiert erstens diese von Saar herausgearbeitete Sozialtheorie, die auf einer Zwischenposition zwischen Freiheit und Macht besteht. Menschen sind niemals vollständig macht-determiniert und niemals vollständig frei, sondern sie bewegen sich in einem Graubereich zwischen Freiheit und Macht – sie sind sowohl relativ machtbestimmt als auch relativ frei. Zweitens wird in einem Kommentar herausgearbeitet, dass diese Position keine befriedigende Bestimmung des Freiheitsbegriffs ermöglicht, weil ihre Aussagen dafür zu allgemein bleiben müssen. Drittens entwickle ein zweiter Kommentarabschnitt die These, dass eine Differenzierung der Modalitäten verschiedener Freiheitsbegriffe hilft, mit dem Freiheitsproblem umzugehen.

31 | Die Ablehnung der politischen Theorie erfolgt bei Foucault/Lemke mit der Begründung, dass sie ein Teil der modernen Herrschaftstechnologie ist und damit generell repressiv sei. Dies ist aber eine Totalitätsaussage, die nach Saar den Status der rhetorischen Übertreibung hat, und deshalb nicht selbst als Sozialtheorie gelesen werden sollte. Siehe hierzu die Ausführungen im Zwischenfazit, *Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)* (Abschnitt 5.2).

4.3.2 Subjektivierung zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit – die zur Genealogie passende Sozialtheorie

Das Freiheitsproblem der Machtdetermination löst Saar, indem er die sozialtheoretische Komponente radikal dem Kritikmodus unterordnet. Damit kann er einerseits zeigen, dass die Beschreibung von Machtdetermination bei Foucault nur ein rhetorisches Instrument ist, und deshalb nicht als einfache sozialtheoretische Aussage verstanden werden sollte, und dass dies zweitens gar nicht kohärent möglich wäre, weil die genealogische Methode eine gewisse Freiheit der von ihr angesprochenen Subjekte für ihr eigenes Funktionieren voraussetzen muss. Saar lehnt aber sozialtheoretische Konzipierungen nicht grundsätzlich ab, wie es die Priorisierung des Kritikmodus vermuten ließe. Im Gegenteil gibt es für ihn eine bestimmte sozialtheoretische Position, die gerade mit der genealogischen Kritik kompatibel ist, insofern sie das grundsätzliche Angesprochenwerdenkönnen konzipieren kann, und die genealogische Kritik motiviert, insofern sie die Machtkonstituiertheit von Subjekten problematisiert

Diese Position ist eine Mittelposition zwischen Freiheit und Unfreiheit. Menschen sind machtkonstituiert und insofern grundsätzlich machtbestimmt, sind aber auch grundsätzlich frei, weil sie einen eigenen aktiven Anteil an ihrer (Selbst-)Konstitution haben (249f.). Dieser Sachverhalt ist mit Subjektivierung (nicht als *assujettissement*, sondern als *subjectivation*) ausgesagt. Dieser Abschnitt rekonstruiert diese Mittelposition zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit. Dafür wird erstens gezeigt, wie Saar Freiheit in den Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* rekonstruiert und zweitens, wie er dort die Machtbestimmtheit rekonstruiert. Der folgenden Abschnitt zeigt daran anschließend, dass Saar auch in seiner Besprechung von *Subjekt und Macht* eine solche Mittelposition zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit einnimmt.³²

1. Freiheit in der *Geschichte der Sexualität* zwei und drei. Saars Analyse von Foucaults Spätwerk zielt grundsätzlich auf die Herausarbeitung der Subjekttheorie als einer neuen und verfeinerten Beschreibung von Subjektivierung,

32 | Eine Mittelposition zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit vertreten auch Patton, Lemke und Allen, genauso wie die unterschiedlichen Rekonstruktionen einer Foucault'schen Sozialtheorie, die in Fn. 1, S. 39 und Fn. 2, S. 64 aufgelistet sind, wobei das Verhältnis jeweils unterschiedlich ausbuchstabiert und oft eher zu der einen oder anderen Seite hin aufgelöst wird. Die Besonderheit an Saars Rekonstruktion ist, dass er eine solche Sozialtheorie aus dem Kritikmodus der Genealogie herleitet, wodurch sich die in der Mittelposition vorhandene Unbestimmtheit klarer fassen lässt.

die es erlaubt, Subjekte sowohl als machtkonstituiert, als auch als frei, aber nicht als absolut machtbestimmt, und auch nicht als absolut frei zu beschreiben (250). Saars systematische These ist, dass die genealogische Kritik nur auf einer solchen Subjekttheorie beruhen kann, und dass das Spätwerk sie nun nachliefert.³³ In den Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* sieht Saar die Komponente der Freiheit, genauer die „Dimension der aktiven Beteiligung des Subjekts an seiner eigenen Subjektivierung“, entwickelt (250, vgl. auch 281). Diese Dimension des Subjekts sei in den machtanalytischen Werken der 70er Jahre nur „aus methodischen Gründen ausgeblendet[...]“ (249), aber implizit vorhanden gewesen.³⁴

Mein Interpretationsvorschlag [...] besteht darin, [das Spätwerk] als notwendige Verlängerung des genealogischen Programms zu verstehen. Im Vergleich zu bisherigen Werken machen sie [Bän-

-
- 33 | Dabei ist Saars Narrativ bezüglich Foucaults Überwindung der Disziplinarmacht zugunsten von Regierung und Ethik nicht grundsätzlich von Lemkes abweichend: Der Übergang von der Analyse der Disziplinarmacht zur Analyse der Gouvernamentalität ist nach Saar ein sozialtheoretischer Fortschritt (224–233). Der Fortschritt bezieht sich auf die dritte Komponente der Produktivität der Macht, die „imaginäre“ Macht, die das Innerste der Subjekte formt, und besteht eben darin, die als rhetorisch entlarvte und sozialtheoretisch widersprüchliche Dramatik der Disziplinarmachsanalyse zu überwinden: „Die allmähliche Lösung von der Theorie der ‚Disziplinargesellschaft‘ und der Perspektive auf die Machtanalytik kann so expliziter als bisher die, wie sie in der Erläuterung Nietzsches genannt wurden, ‚imaginären‘ Wirkungen der Macht herausstellen; denn ‚Regierung‘ umfasst zusätzlich zur realen Verwaltung von Bevölkerungen und Bereitstellung von politischen Begriffen und damit symbolischen Ressourcen auch die Anleitung zur Selbstführung der politischen Subjekte; ‚Regierung‘ ist also auch eine politisch-institutionelle Version imaginärer Macht, denn sie definiert und fixiert Normen und Formen von Verhaltensweisen, die von den politischen Subjekten aktiv übernommen werden. [...] Damit bleibt aber auch die Analyse der Gouvernamentalität im hier vorgeschlagenen Sinn genealogisch, nämlich historische Subjektwerdungsanalyse. [...] Sie kann außerdem eine Feindbeschreibung der (‚imaginären‘) Machtwirkungen via Rollenübernahme und Selbstnormierung leisten, wie sie in den machtanalytischen Werken kaum zu finden war“ (230f.). Auch die Analyse der ethischen Selbstführung beschreibt Saar teilweise als ein sozialtheoretisches Korrektiv für die einseitige Analyse der Disziplinarmacht (vgl. 249, 288).
- 34 | An anderer Stelle wirft er Foucault diese Ausblendung in früheren Schriften allerdings als ein „Versäumnis“ vor (268).

de zwei und drei der *Geschichte der Sexualität*, K.S.] nämlich die systematischen subjekttheoretischen Implikationen effizienter Genealogien explizit und entwerfen ein Bild von praktischer Subjektivität, die sich im Spannungsfeld von Technologien und Techniken des Selbst bildet. [...] Es ist die Komplementärleistung der historischen Studien zur Ethik, Selbstsorge und Selbstkultur, dass sie Beschreibungsbegriffe und Kategorien für diese [...] Dimensionen zur Verfügung stellen. [...] Die Analyse der ‚Techniken des Selbst‘ und der ‚Arbeit an sich‘ ersetzt nicht die Erforschung der Macht und der Kräfteverhältnisse, in denen die sich bildenden Subjekte stehen und entstehen; sie vervollständigt ein bisher nur halb fertiges Bild, in dem nur das ‚Gemachtsein‘ der Subjekte aufgeführt war. Im Subjekt verschränken sich nämlich Fremd- und Selbstbestimmung, das konstruktivistische Bild vom Selbst muss auch eine reflexive, vom Subjekt auf sich selbst ausgehende Wirkungs- und Transformationskraft erläutern können. (249)³⁵

Die drei Werkphasen stünden in einem „Verhältnis der Korrektur und Komplementarität“ (249, siehe auch 287), das Saar aufschlüsselt, indem er sie als unterschiedliche systematische Komponenten eines genealogischen Projekts beschreibt. Während die wissens- und machtanalytischen Arbeiten auf dramatische Weise die Machtgebundenheit von Subjekten herausstellen, und damit die Motivation zu ihrer Selbsttransformation hervorrufen könnten, enthalte das Spätwerk die sozialtheoretische Beschreibung der Möglichkeit einer solchen Änderung: die Freiheit der Subjekte. „Diese fundamentale Freiheit ist eine Voraussetzung dafür, dass die genealogische Kritik Beschränkungen und Identitätszwänge als kontingent und überwindbar ausweisen kann“ (250).³⁶ Dies ist der zweite Teil der Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination in den machtanalytischen Schriften: Zunächst hat Saar gezeigt, dass die Aus-

35 | Vgl. im gleichen Sinne: „Da die bisherige Machtanalytik die Rolle der Individuen in der Konstitution und Reproduktion der Lebensformen und Machtverhältnisse, in denen sie stehen, ausblendet, schien es, als sei die Macht immer fremd, würde sie von außen kolonialisieren oder ‚durchdringen‘. Die Erweiterung der Analyse um die Selbstpraktiken löst diese Unterstellung auf“ (276, ähnlich auch auf 288).

36 | Insofern die Arbeiten zur antiken Ethik nach Saar also ein sozialtheoretisches Komplement zu den machtkritischen Schriften sind, ist es verwunderlich, dass er sie als „auf mustergültige Weise kritische Genealogien des Selbst“ (251) bezeichnet. Denn allein gelesen, also ohne das vorherige In-die-Welt-Setzen der dramatischen Perspektive der

sagen, die Subjekte als machtdeterminiert darstellen, eine rhetorische Dramatisierung und keine Sozialtheorie sind. Das ist wichtig, weil auf der Basis dieser (falschen) Sozialtheorie die Genealogie nicht funktionieren kann, insofern diese Sozialtheorie die von der Genealogie beabsichtigte Selbsttransformation der Subjekte ausschließt. Nun rekonstruiert Saar eine andere, plausiblere Sozialtheorie mit dem Spätwerk. Diese Sozialtheorie kann die Freiheit des Subjekts, sich selbst zu transformieren, erklären – hat also nicht das Freiheitsproblem der Machtdetermination –, weshalb die Methode der Genealogie auf Basis dieser Sozialtheorie funktioniert:

Mit dieser Erweiterung [um die Dimension der Selbstkonstitution, K.S.] gewinnt der in den Genealogien eingesetzte Subjektbegriff eine neue Tiefenschärfe, die bisher gefehlt hat, weil das Wirken von Wissen und Macht auf Subjekte und ihr Wirksamwerden in Subjekten *scheinbar ohne widerstrebende Kräfte vonstattenging*. Die Formeln vom Subjekt als ‚Effekt‘ des Wissens und der Macht schienen zu suggerieren, vom Subjekt selbst gingen keine Wirkungen und Kräfte aus. *Aber dann könnte der von den Genealogien ausgehende Appell zur Änderung des Selbstverhältnisses des Subjekts und der Aufruf zur Selbsttransformation nie verfangen, weil auch die Beziehung des Selbst zu sich ein Resultat tiefer liegender Wirkungen gewesen wäre*. Diese falsche Vorstellung, die manche kritische Leser von *Überwachen und Strafen* für Foucaults eigene Position hielten, wird nun mit der Geschichte der Selbstpraktiken und Selbsttechniken zurückgewiesen. Die Selbstpraktiken sind nämlich keine fremden Handlungen, die am Selbst oder durch Subjekte hindurch vollzogen werden, sondern sie sind *direkte Selbstbestimmungen*. Die Subjektivierungsleistung, die den ethischen Selbstpraktiken unterstellt wird, ist ‚intern‘ oder verläuft ‚im Inneren‘ in dem Sinn, dass – schematisch gesprochen – das Subjekt der Handlungen auch ihr Objekt ist. (264, Herv. K.S.)³⁷

Machtbestimmtheit der Subjekte durch die Werke der genealogischen Phase, dürften die Werke zur Ethik nach Saar gar keinen kritischen Effekt haben.

37 | An diesem Zitat wird das Alleinstellungsmerkmal von Saars Interpretation besonders deutlich: Die lexikalische Höherstufung von Kritikmodus im Verhältnis zur Sozialtheorie. Nicht die hermeneutische Treue zu Foucault (das Argument, dass Saars Interpretation mit Foucaults späten Selbsteinordnungen seines Werkes als immer verschiedene

Saars Interpretation von Foucaults historisch bis zur griechischen und frühchristlichen Antike zurückgehenden Untersuchungen der Ethik basiert also darauf, eine generelle Subjekttheorie aus dieser historischen Untersuchung zu rekonstruieren, die die Basis für die Genealogie als kritische Methode ist. „Die ‚Ästhetik der Existenz‘ und die ‚Kultur seiner Selbst‘ sind zwei eng verwandte vormoderne Selbstbezugstypen, an deren Unterschied die historische Variabilität der Subjektformen augenfällig wird. [Sie sind; K.S.] wesentlich souveräne Typen von Selbstverhältnissen, da sie mehr oder weniger stark der Eigenaktivität des Subjekts bei seinen Lebensvollzügen Rechnung tragen. Sie sind daher geeignet, die konstitutive Rolle des Individuums bei seiner eigenen Subjektivierung herauszustellen“ (253, Herv. K.S.).

Saar referiert Foucaults Unterscheidung von Moral in die drei Elemente Moralcode, Moralverhalten und Ethik, und die Unterteilung der Ethik in die vier Dimensionen ethische Substanz, Unterwerfungsweise, ethische Arbeit und Teleologie.³⁸ Die Subjekttheorie steckt ihm zufolge schon in diesem Analyserahmen: „Die substanziellen Thesen liegen alle schon in diesen so elegant eingeführten Beschreibungskategorien, die ja schon eine Konzeption moralischer Subjektivität enthalten“ (256). Dies deshalb, weil durch diese Beschreibungskategorien das Moralische schon als Bereich reflexiver Praxis ausgezeichnet ist. Die von Foucault beschriebenen Handlungen erzeugen Subjektivität, insofern sie „eine Form von praktischer Subjektivität“ (256) organisieren, „ein auf Dauer und Gewöhnung gestelltes Muster von Denk- und Handlungsweisen“ (256). Durch Ausführung und Einübung in der Praxis werden die Subjekte zu dem, was sie sind.³⁹ Diese Praxis ist aber eine Selbsttätigkeit des Subjektes; und Subjektivierung findet in diesem Fall durch das Subjekt selbst statt. Die Anwendung dieser Beschreibungskategorien ist deshalb schon eine fundamentale

Subjektivierungsweisen thematisierend übereinstimmt (248), oder die Rekonstruktion der Subjekttheorie allein (wie bei Lemke), sondern die Erfordernisse der systematisch rekonstruierten genealogischen Kritik sind das zentrale Argument Saars dafür, die Subjekttheorie aus *Überwachen und Strafen* abzulehnen. Vgl. auch: „Diese doppelte Struktur [aus Machtanalytik und Ethik, K.S.] kann auch erläutern, in welchem Sinn in den genealogischen Machtgeschichten, wie im ‚genealogischen Imperativ‘ formuliert, ein Selbst angesprochen und zur Selbsttransformation aufgerufen werden kann, obwohl ihm im selben Moment seine Machtdurchzogenheit vor Augen geführt wird“ (275).

38 | Siehe für Literatur zur Ethik bei Foucault Fn. 65, S. 118.

39 | Vgl. zum Begriff der Übung in Foucaults ethischen Arbeiten im Unterschied zum Begriff der Übung in der Analyse der Disziplinarmacht Menke 2004: „Zweierlei Übung“.

Erweiterung der machtanalytischen Konzeption des Subjekts, in der eine solche Eigenaktivität des Subjekts nicht vorkam.⁴⁰

2. Machtbestimmtheit im Spätwerk. Die im Spätwerk entwickelte Sozialtheorie ist nach Saar eine, die zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit steht, aber nicht eine der völligen Freiheit. Wenn die Sozialtheorie Subjekte als vollständig frei darstellen würde, dann würde die Genealogie ihr Problem und damit ihren kritischen Effekt verlieren (276). Saar grenzt sich folglich von normativistischen Interpretationen ab, die in Foucaults (teilweise emphatischem) Sprechen über die Ästhetik der Existenz eine starke normative Positionierung für eine Ethik der freien Wahl des eigenen Lebens sehen und die die Machtbestimmtheit des Subjekts gar nicht mehr thematisieren. Eine solche Position löst die Spannung zwischen Machtbestimmtheit und Freiheit dadurch auf, dass die Macht zugunsten der Freiheit ausgeblendet wird.

Saar kritisiert diese Position, die vor allem von Wilhelm Schmid⁴¹ vertreten wird (262f.), indem er erstens herausarbeitet, dass Foucault Ästhetik nicht als eine grundsätzlich freie Wahl versteht, sondern, in seinem Verständnis, Ästhetik „jedes Verhalten, das nicht an universellen Regeln orientiert ist“ (271) meint. Dadurch nähern sich die Bedeutungen von Ethik und Ästhetik einander an: beide bezeichnen die Möglichkeit zur Gestaltung eines Selbstbezugs. Dieser Selbstbezug ist aber „technischer Natur“ (271) und kommt durch Übung und Ordnung zustande, was nach Saar „von der Vorstellung einer autonomen ästhetischen Sphäre weit entfernt“ ist (271). Zweitens würde eine solche normativistisch-moralphilosophische Interpretation einem Rückfall hinter die überzeugendsten Einsichten der Machttheorie gleichkommen, nämlich dass Subjekte in einem bedeutenden Sinn bestimmt sind: „Wer im Ernst eine heutige ‚Ästhetik der Existenz‘ im Anschluss an antike Ethiken fordern wollte, müsste davon ausgehen, dass sich die modernen Prozesse der Subjektconstitution

40 | Vom praktischen Selbst und Subjekten, die in Bezügen zu sich selbst stehen, zu sprechen, kann „die Vorstellung einer zugrundeliegenden Einheit oder Substanz des Selbstbezugs suggerieren“ (267f.). Saar weist deshalb darauf hin, dass all diese Sprachweisen immer nur bestimmte Subjektivierungsprozesse bezeichnen, weil es gerade wegen der Uneinheitlichkeit der Subjektivierungsprozesse kein allgemeines Subjekt gibt (268) – was sie aber nicht weniger zu einer Subjekttheorie macht.

41 | Siehe Schmid 2000: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Eine weitere Analyse von Subjektivierung, in der die Seite der Macht im Rahmen einer zu optimistischen Konzeption der Freiheit zu wenig Berücksichtigung findet, ist Bonnafous-Boucher 2009: „The Concept Of Subjectivation“.

hintergehen lassen und man sich nur noch in eine ästhetische Einstellung der Welt (und sich selbst) gegenüber versetzen muss, um ein Selbst herzustellen, das sich von den gesellschaftlichen Normen und symbolischen Ordnungen distanzieren kann“ (271).

Im Gegensatz zu solchen normativen und freiheitsvoraussetzenden Lesarten gibt Saar der „spektakulär klingenden Rede von ‚Selbstkonstitution‘ einen anderen und anspruchsloseren Sinn“ (273): Eben weil Foucault die historische Wandlung der Ethik gezeigt hat, ist die in der ‚Ästhetik der Existenz‘ der Griechen „vorherrschende aktive Stilisierung und souveräne Weltbehauptung eine Variante, aber kein Grundmodell von ethischer Subjektivität“ (273). Deshalb wiederum bedeute „‚Selbstkonstitution‘ nicht viel mehr als die ‚Code‘-unabhängige Einrichtung eines Selbstbezugs, wobei die ‚Einrichtung‘ nicht unbedingt die Form einer souveränen Wahl ohne verbindliche Kriterien nehmen muss“ (273). Nicht um eine „völlig freie kreative Macht [...], die über den Bezug zur Welt und zu sich abstrakt entscheiden würde“ (272) geht es Foucault nach Saar, sondern er sieht den Ertrag des Projekts in der Analyse „wie sich das Moralsubjekt im ganz konkreten Sinn formt und asketisch bildet als eines, das einer sozialen Ordnung des Verhaltens folgt, indem es ‚sich selbst führt‘“ (272).

Dass die Machtkonstituiertheit im Spätwerk, das nach Saar die Selbstkonstitution des Subjekts erklärt, keine bedeutende Rolle spielt, bedeutet also nicht, dass Subjekte dort nicht als machtgebunden konzipiert wären. Im Gegenteil findet die „direkte Selbstbestimmung“ (264), um die es in der Sozialtheorie der Ethik geht, immer innerhalb eines sozialen Rahmens statt, weil das Selbst einer „sozialen Ordnung des Verhaltens“ (272) folgt. Die Perspektive der Macht, der Herrschaftstechniken und der Fremdsubjektivierung ist also nach Saar auch in der von ihm im Spätwerk rekonstruierten Sozialtheorie vorhanden, denn ohne sie würde die Genealogie als kritische Methode ihres Gegenstands – der unsichtbaren Vermachtung und Unfreiheit – beraubt.

Als das Besondere von Saars Interpretationsansatz wurde oben schon herausgestellt, dass er den Kritikmodus lexikalisch höher einstuft, als die Sozialtheorie.⁴² Die hier rekonstruierten Modifikationen an der Sozialtheorie interessieren ihn im Rahmen der Rekonstruktion einer kohärenten Methode von genealogischer Kritik, die auf bestimmten sozialtheoretischen Annahmen notwendig beruhen muss. Entsprechend dieser Ordnung kommt Saar am Schluss

42 | Siehe *Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination* (Unterabschnitt 4.2.3).

seiner Rekonstruktion der passenden Sozialtheorie zurück auf den Kritikmodus und erklärt, wie die nun entwickelte Sozialtheorie zur genealogischen Kritik passt:

Während die Genealogien der ‚externen‘ Konstruktionen (oder Geschichten der begrenzten Ordnungen) implizit aus dem Aufweis der Kontingenz auf die Möglichkeit zur Befreiung von Begrenzungen schließen, verfahren die Genealogien der ‚internen‘ Konstitution (oder Geschichten der ermöglichenden Praktiken) anders und machen eine aktive Gestaltung und ethische Bestimmung des Selbstbezugs denkbar. Diese doppelte Struktur kann auch erläutern, in welchem Sinn in den genealogischen Machtgeschichten, wie im ‚genealogischen Imperativ‘ formuliert, ein Selbst angesprochen und zur Selbsttransformation aufgerufen werden kann, obwohl im selben Moment seine Machtdurchzogenheit vor Augen geführt wird. (275)

Die auf der sozialtheoretischen Ebene rekonstruierten Probleme sind hier in den genealogischen Kritikmodus eingeordnet. Insofern die genealogische Kritik auf dieser „doppelte[n] Struktur“ – Machtgebundenheit und gewisse Freiheit zur Transformation – beruht, passt diese spannungsreiche Sozialtheorie zur Genealogie. Diesen Zusammenhang festzustellen plausibilisiert eine der leitenden Thesen der vorliegenden Argumentation: Das Freiheitsproblem der Subjektivierung ist nicht Problem, sondern Bedingung der Genealogie. Die Genealogie, konstitutiv auf das Freiheitsproblem angewiesen, ist folglich keine Methode zu seiner Lösung.

4.3.3 Keine Herrschaft, sondern relative Freiheit

Die Zwischenposition zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit rekonstruiert Saar nicht nur aus den Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität*, sondern sieht sie auch in Foucaults Text *Subjekt und Macht* (Foucault 2005v) sozialtheoretisch expliziert. In diesem Text schlägt Foucault vor, Widerstand als einen Katalysator für die Analyse von Macht zu nutzen. In seiner Diskussion von Foucaults Neuausrichtung seiner Machttheorie in *Subjekt und Macht* nimmt Saar dies zum Ausgangspunkt um den Freiheitsbegriff genauer zu konturieren, der das Subjekt zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit verortet. Nach Foucault kann von der Zunahme von Widerständen und „Kämpfe[n] gegen Subjektivierung“ auf eine Zunahme eines individualisierenden Machttypus

geschlossen werden könne, der Menschen auf bestimmte Identitäten festlege (278). In diesem methodischen Schritt der Analyse sieht Saar „eine substantielle These über den Widerstand formuliert, die über den monistischen Mechanismus der mittleren siebziger Jahre hinausgeht: Es gibt eine Art sozialen Widerstand gegen die Subjektivierungen, der fundamental und reflexiv in dem Sinne ist, dass so die Grundparameter des sozialen Felds in Frage gestellt werden. Die auf eine bestimmte Weise konstituierten Subjekte wehren sich dagegen, auf diese Weise sein zu müssen, und wehren sich damit gegen sich selbst“ (279).

Dieses neue Denken von Widerstand erklärt Foucault nach Saar mit seiner neuen Machttheorie in *Subjekt und Macht*⁴³, die trotz der „kaum als solche kenntlich gemachte[n] Wiedereinführung einer akteursbezogenen Semantik“ (281) kein Abschwören von den methodologischen Einsichten der 70er Jahre sei, sondern nur eine neue Formulierung ihrer Pointe,⁴⁴ „dass Macht kein Besitz, sondern ein Verhältnis ist, das Handlungsspielräume strukturiert [...] oder mögliche Handlungen wahrscheinlich oder unwahrscheinlich macht“ (281). In den 70ern spielte Foucault diese Einsicht gegen staatsfixierte Marxist_innen aus, während er sie in *Subjekt und Macht* auf die Mikroebene anwendet, auf der Freiheit zwar vorkommt, aber immer bedingt und relativ ist: „Die Machtanalytik legt für die Makroebene das komplexe Geflecht von gegenläufigen Wirkungen und Gegenkräften frei, für die Mikroebene stellt sich ihr das Problem der bedingten Freiheit, der Strukturiertheit von Spielräumen oder der Überlagerung von Macht und Freiheit. [...] *Subjekt und Macht* bricht mit der Vorstellung vom absoluten Ort der Freiheit (im Subjekt), so wie *Überwachen und Strafen* mit der Vorstellung vom absoluten Ort der Macht (im Staat) gebrochen hatte“ (281). Der früheren These der „Ubiquität der relativen Macht“ entspricht die These der „Ubiquität der relativen Freiheit“ (281). Zwischen beiden besteht ein notwendiger Zusammenhang, weil sie beide die gleiche „Grauzone“ (282) zwischen Macht und Freiheit von unterschiedlichen Seiten ansteuern, und damit absolute Freiheit und „totale[...] Vermachtung“ (250) ausschließen. Dabei haben die früheren Texte „viel mehr Macht als angenommen zum Vorschein“ gebracht, während die späten zeigen, „dass zur Macht mehr Freiheit gehört, als

43 | Siehe auch die Rekonstruktion und Kritik von *Subjekt und Macht* in *Macht und Herrschaft in ‚Subjekt und Macht‘* (Unterabschnitt 3.4.5) und *‚Subjekt und Macht‘ als Garant der Freiheit?* (Unterabschnitt 3.4.6).

44 | Damit weicht Saar von Lemkes Einschätzung einer fundamentalen Umstellung der Machtanalyse im Spätwerk ab.

man denken konnte“ (282). Widerstand ist durch diese Konzeption von Macht und Freiheit insofern erklärt, als dass die „Macht *im* Subjekt [...] im Innern des Subjekts auf die Freiheit als Gegen-Kraft trifft“ (282, Herv. im Orig.).

Vor dem Hintergrund der Rekonstruktion dieser relativen Freiheit kommt Saar zu einer anderen Einschätzung der Differenz von Macht und Herrschaft als Lemke (283). Dazu bezieht sich Saar nicht auf die von Lemke fokussierte Textstelle, in der Foucault sagt, dass es darauf ankäme, „innerhalb der Machtspiele mit einem Minimum an Herrschaft zu spielen“ (Foucault 2005c, S. 899) sondern auf Foucaults Einführung der Differenz von Macht und Herrschaft (ebd., S. 877–878) am Beginn des gleichen Interviews. Auf die Nachfrage, ob die Arbeit an sich selbst eine Befreiung sei, erklärt Foucault, warum er den Begriff der Befreiung grundsätzlich kritisch sieht. Er kommt hier auf seine Kritik an der Repressionshypothese zurück: Befreiung impliziere die substantialisierende Vorstellung, dass man den Menschen nur von ihm unterdrückenden und entfremdenden sozialen Prozessen befreien müsse, wodurch er dann frei nach seiner wesenhaften und wahren Natur leben könne. Von Befreiung zu sprechen sei nur in sehr speziellen Situationen sinnvoll, in denen Machtbeziehungen erstarrt sind, was Foucault als Herrschaft bezeichnet, z.B. in einer Kolonialherrschaft. Aber solche Befreiung reicht nach Foucault noch nicht aus „um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folge nötig sind, damit dieses Volk, diese Gemeinschaft, diese Individuen für sich annehmbare und akzeptable Formen ihrer Existenz oder der politischen Gemeinschaft definieren können“ (ebd., S. 877). In den allgegenwärtigen Machtbeziehungen gibt es relative Freiheit, die aber durch Praktiken der Freiheit, durch Ethik, gestaltet werden muss – und Foucault insistiert auf der Bedeutung dieser Praktiken der Freiheit im Gegensatz zum seltenen Grenzfall der Notwendigkeit von Befreiung.

Saar macht deutlich, dass die Befreiung von Herrschaft nicht das Thema Foucaults ist: dazu, den Herrschaftsbegriff einzuführen, werde Foucault überhaupt erst durch „eine hartnäckige Nachfrage“ gezwungen (283), doch dieses „Nachgeben [sollte] man nicht überbewerten, [weil, K.S.] Foucault ‚Herrschaftsverhältnisse‘ für den absoluten Grenzfall der Politik und nicht – wie etwa Marx und Weber – für ihren Standardmodus hält“ (283). In einer Fußnote grenzt Saar diese Einschätzung von Lemke ab, der die Unterscheidung von Macht und Herrschaft als normative Leitdifferenz rekonstruiert. Wenn Lemke nun die Unterscheidung von Macht und Herrschaft zur normativ entscheidenden Differenz macht und damit ein Transzendieren von Regierung fordert, macht er genau das, was Foucault nach Saars Einschätzung ablehnt: Er kämpft für die Befreiung von Herrschaft, anstatt für relative Freiheit in Machtverhält-

nissen.⁴⁵ Damit verlässt Lemke den Problembereich, der von Saar als derjenige der genealogischen Kritik ausgezeichnet wurde: die relative Freiheit, der Zwischenbereich zwischen Machtbestimmtheit und Freiheit. Mit der aus der normativen Differenz abgeleiteten Forderung nach weniger Ordnung wird die machttheoretische Einsicht in die nichtaufhebbare Spannung zwischen Macht und Freiheit ignoriert und es wird suggeriert, dass Befreiung möglich sei, also dass die Spannung zur Seite der Freiheit aufgehoben werden kann, wenn es nur weniger Herrschaft (bzw. Regierung) gibt.⁴⁶ Saar kann mit seiner Interpretation diese anarchistischen Tendenzen verhindern:⁴⁷ Freiheit ist für Saar weniger im Raster eines mehr oder weniger von Herrschaft bzw. Regierung zu lokalisieren, sondern eine Praxis und ein sich Verhalten im Rahmen von Regierung, dessen zentrale qualitative Beschreibungen Kritik und Widerstand sind, das aber nicht auf eine Aufhebung von Regierung zielt.

Durch diesen Begriff der relativen Freiheit vollzieht Foucault im Spätwerk nach Saar keine „Abkehr von den [früheren, K.S.] formalen und ontologischen Bestimmungen der Macht“ (284). Der Grund für diese – von Lemke abweichende – Einschätzung ist, dass die vom Subjekt ausgehenden Selbstpraktiken und Selbsttechnologien zwar eine neue Dimension und ein Element *sui generis* seien, sie aber nicht den Rahmen sprengen, weil auch sie in der „Kräfte-

-
- 45 | Es gibt zwei verschiedene Bedeutungen von Befreiung: einerseits als Prozess, der die nötigen und hinreichenden Bedingungen für Freiheit erzeugt, die nur auf Grundlage einer substantialistischen Subjektkonzeption festgelegt werden können, und andererseits als notwendige Bedingung von Freiheit als ethischer Praxis, die niemals komplette Freiheit bedeutet, sondern immer nur ein Navigieren in der Grauzone zwischen Freiheit und Macht ist. In diesem zweiten Sinn verwendet Foucault den Begriff, doch er macht gleichzeitig deutlich, dass auch diese Art der Befreiung nicht das Thema seiner Arbeit ist, sondern ihre Vorbedingung.
- 46 | Das Problem ist, dass Lemke durch die Macht-Herrschaft-Differenz Macht mit Freiheit identifiziert (in der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit: analytische Freiheit) und damit Machtspiele als immer-schon frei sieht, während Saar die Situation der ‚freien‘ Machtspiele als die Grauzone zwischen Macht und Freiheit benennt, mit relativer Freiheit und relativer Macht. Auch wenn Lemke Befreiung nicht im ersten, substatiellen Sinn versteht, sondern im zweiten, als notwendige Bedingung von Freiheit als Praxis (siehe für die Unterscheidung die vorherige Fussnote), bleibt er dort stehen, während nach Saar die Genealogie erst in diesem Feld der eingeschränkten Freiheit zu wirken anfängt.
- 47 | Siehe für eine Herausarbeitung der „anarchistische[n] Sympathien“ bei Foucault Marti 1988: *Michel Foucault*, S. 125–131.

und Vermögensmetaphorik artikuliert werden [können], wie sie für Foucaults Machtdiom typisch“ sind (284). Freiheit ist in diesem Rahmen ein „Möglichkeitsbegriff, wie die Macht ‚lebt‘ oder ‚wirkt‘ die Freiheit erst in der Ausübung, in der Handlung, in der Festsetzung“ (284). Durch die Konzeption der Möglichkeit macht Saar Foucaults oft zitierte späte Aussage zur Ethik und Freiheit verständlich, dass Ethik die reflektierte Praxis der Freiheit sei und Freiheit wiederum die ontologische Bedingung der Ethik (Foucault 2005c, S. 879): Es gibt eine grundsätzliche Freiheit als Möglichkeit der Gestaltung, und Ethik ist der aktive und reflexive Gebrauch dieser Gestaltungsmöglichkeit.⁴⁸ Saar begrenzt die Aussagekraft der Geschichte der Selbstpraktiken bezüglich der Freiheit heute auf diese Feststellung der Faktizität der grundsätzlichen Freiheit als Möglichkeit. Sie liefere „über den Potentialitäts- und Konstitutionscharakter hinaus [...] keine Anhaltspunkte dafür, wie und wozu die heutige Freiheit zu gebrauchen sei“, und Foucaults formale und eher negative Vorschläge dazu verharren aus diesem Grund „im Hinweis auf die Tatsache der Freiheit auch angesichts der Fixierungen und Bestimmtheiten der sozialen Welt und vor allem angesichts der Identitätszumutungen der Gegenwart, die alternativlos erscheinen“ (284).⁴⁹

Die genealogische Kritik operiert nach Saar mit einem „unbestimmt-negativen Sinn von Freiheit“ (285), weil sie unsere Gewordenheit auf „unnötige und damit [...] zu überschreitende“ (285) Begrenzungen hin kritisiert, ohne dafür ein positives Ziel festzulegen. Ihre Richtung bekommt sie, weil sie angetrieben wird von der „Revolte gegen die Fremdbestimmungen durch vermeintliche universale oder natürliche Bedingungen“ (285). Die „endlose Arbeit an der Freiheit“ (Foucault), von der die Genealogie ein Teil ist, ist endlos, weil es einen Status absoluter Freiheit nicht geben kann; sie hat „selbsttransformativen Charakter“, weil die veränderte Interpretation des Selbst immer eine Veränderung des Selbst bedeutet. Saar kommt zu dem Schluss, dass man „mehr – Positives,

-
- 48 | Saars Formulierungen sind hier nicht ganz klar und nehmen der foucaultschen Definition ihre Trennschärfe, wenn er zum Beispiel schreibt: „Ethik‘ bezeichnet hier tatsächlich nur das Dass der Freiheit“ (284). Richtig wäre: Freiheit bezeichnet das Dass der Freiheit, während Ethik eine bestimmte, reflektierte Form der Freiheit ist. Von Ethik so zu sprechen, setzt also die Annahme der grundsätzlichen Freiheit schon notwendig voraus.
- 49 | In diesem letzten Satz ist eine Reformulierung des ganzen Arguments enthalten: Denn alternativlos erscheinen die Bestimmungen der sozialen Welt ja nur in einer bestimmten Lesart von Foucaults Machtanalytik, und die genealogische Darstellung dieser ‚Unfreiheit‘ soll die Subjekte anregen, sich zu ändern – wozu nun die grundsätzliche Freiheit nachgeliefert wurde.

Bestimmteres – [...] über diese Arbeit nicht sagen [kann], als dass sie selbsttätige, autonome Praxis des Selbst an sich selbst und gegen die Bestimmungen und Bedingungen von außen sein muss“ (285).

Nun ist es im Rahmen von Saars Rekonstruktion der genealogischen Kritik folgerichtig, den grundsätzlichen Möglichkeitscharakter der Freiheit, ihre Offenheit und Unbestimmtheit, zu betonen. Freiheit als Möglichkeit ist danach nötig, damit genealogische Kritik funktioniert, denn nur sie garantiert die Möglichkeit des Angesprochenwerdens und Sich-Transformierens von Subjekten nach deren Lektüre von genealogischer Kritik. Die genealogische Kritik wäre performativ widersprüchlich, wenn sie ihnen diese Freiheit als Möglichkeit nicht zugestünde, weil sie dadurch ihr eigenes Funktionieren verunmöglichte. Genauso folgerichtig ist, die Offenheit und Negativität der Freiheit zu betonen: Würde die Genealogie genau bestimmen, wann man wie frei wäre, also ein Freiheitsziel festlegen, dann würde sie ihren eigenen machttheoretischen Prämissen widersprechen, dass es keine absolute, sondern nur relative Freiheit als Praxis gibt. Außerdem funktioniert das genealogische Angesprochensein der Leser_innen, das eine Selbsttransformationspraxis motiviert, in erster Linie über die Darstellung der Machtbedingtheit, die von einem genauen Freiheitsziel konterkariert werden würde. Würde der Freiheitsbegriff konkretisiert werden, wäre schon klar, wie man frei sein kann und die dramatische Situation der Machtbestimmtheit aufgelöst. Dass Machtbestimmtheit überhaupt ein Problem ist, liegt in erster Linie an der Verunklarung der Begriffe Macht und Freiheit, durch die beide in eine Grauzone überführt werden. Nicht offene, klar bestimmte und klar eingegrenzte Machtbestimmtheit, sondern Ungewissheit und Unklarheit über eventuell größere Machtbestimmtheit, als man gedacht hat, ist, was die Subjekte nach der Lektüre der genealogischen Kritik zu ihrer Selbsttransformation treibt. Die Verunklarung der Grenze von Freiheit und Macht in dieser Grauzone und die daraus entstehende Unsicherheit ist eine andere Formulierung für das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Diese Verunklarung ist eine zentrale Operation der Genealogie, insofern kann man sagen, dass die Erzeugung des Freiheitsproblems der Subjektivierung der Kern der Genealogie ist. Es zu lösen und eine Sozialtheorie zu entwickeln, die zu Freiheit mehr sagt als dass es grundsätzlich relative Freiheit bei relativer Macht gibt, wäre das Gegenteil der Genealogie. Damit ist genealogische Kritik konstitutiv mit dem Freiheitsproblem der Subjektivierung verbunden und gleichzeitig ein Weg, mit ihm umzugehen – nämlich es überhaupt sichtbar zu machen.

4.3.4 Sozialtheoretische Zurückhaltung

Die zur Genealogie passende Sozialtheorie betont die Spannung zwischen Freiheit und Macht: Weder absolute Freiheit, noch absolute Vermachtung, sondern relative Freiheit und relative Vermachtung. Dabei heißt relative Freiheit auch, dass es die grundsätzliche Möglichkeit zur Selbsttransformation gibt, um auf spezifische Vermachtung zu reagieren. Doch diese Sozialtheorie, die gerade auf der Spannung zwischen Freiheit und Macht beruht und nur über grundsätzliche Möglichkeiten spricht, ist gerade wegen dieser Zurückhaltung problematisch. Sie formuliert allgemeine Aussagen, die sie nicht weiter spezifiziert – es gibt immer Macht und Freiheit – und sagt deshalb letztlich nicht viel. Dieser Kommentar entwickelt die Problematik durch eine Diskussion von internen Komplikationen in Saars Rekonstruktion; der nächste Kommentarabschnitt zeigt, dass ein Weg dazu, mit ihnen umzugehen, darin liegt, verschiedene Freiheitsbegriffe zu differenzieren. Dieser Abschnitt ist in drei Schritte gegliedert: erstens wird gezeigt, warum die Spannung zwischen Macht und Freiheit eine problematische sozialtheoretische Position ist, zweitens und drittens wird dieses Problem in Saars Rekonstruktion der *Geschichte der Sexualität* und des Textes *Subjekt und Macht* genauer untersucht.

1. Die Spannung zwischen Macht und Freiheit als Problem. Die konzeptuelle Spannung zwischen Freiheit und Machtgebundenheit wird von Saar nicht aufgelöst, das Verhältnis der beiden Begriffe wird nicht genauer bestimmt. Dabei ringt Saar um eine genauere Bestimmung; dies zeigt sich darin, dass manche Formulierungen stärkere Machtgebundenheit⁵⁰ implizieren, andere stärkere

50 | Nach Saar formt sich das Moralsubjekt als eines, „das einer sozialen Ordnung des Verhaltens folgt, indem es ‚sich selbst führt‘“ (272). Dazu auch folgendes Zitat: „In einem unemphatischen Sinn sind die Selbstpraktiken und Übungen ‚Arbeit an sich selbst‘, im Unterschied zu den anderen Subjektivierungen sind sie Handlungen eines selbsttätigen Subjekts, wie es Klassifiziertwerden und Kontrolliertwerden nicht sind. Sie folgen bestimmten deutlichen Regeln oder Prinzipien, die aus verschiedenen Quellen kommen können (aus Moralvorstellungen, Expertenwissen, Bildungsidealen, Traditionen, etc.). Auch sie sind regelgeleitetes Handeln, und in diesem Sinn unterliegen sie per definitionem nicht allein der Verfügung des Subjekts. Aber Selbstpraktiken sind nur dann effektiv, wenn sich das Subjekt diese Regeln zu eigen macht, sie umsetzt und auf sich selbst anwendet“ (264).

Freiheit.⁵¹ Natürlich soll die Pointe der Subjektivierungskonzeption sein, dass beide Seiten gleichermaßen im Spiel sind; doch die Sprache, um dies theoretisch zu fassen und ihr Verhältnis genauer zu beschreiben, muss noch gefunden werden, wie ein letzter Blick auf einen Versuch, diese Gleichursprünglichkeit zu beschreiben, zeigt:

Da diese aus Ethos und Selbstpraktiken generierte Subjektivität nicht aus einem Machtgefüge oder einer symbolischen Ordnung ableitbar ist und sie die Individuen nicht nur als durchlässige Medien, sondern als aktive Instanzen der Subjektivierung versteht, ist sie etwas, das zwar *im* Diskurs und *im* Feld der Machtverhältnisse entsteht, aber *nicht durch sie*. (273, Herv. K.S.)⁵²

Es bleibt hier unklar, was es genau heißen kann, dass die Subjektivität im Feld der Machtverhältnisse entsteht, aber nicht durch sie. Es soll einerseits Wirkung von Macht, und andererseits Unabhängigkeit von ihr im Sinne einer Eigenaktivität des Subjekt ausgedrückt werden, ohne dass aber klar wird, wie dieses Verhältnis genau aussieht. Der Grund dafür liegt darin, dass das bei Saar zur Anwendung kommende Subjektivierungsvokabular es nicht erlaubt, eine Grenze zwischen diesen beiden Bereichen festzulegen und Situationen zu unterscheiden, in denen diese Grenze unterschiedlich verschoben ist. Eine solche Gleichursprünglichkeit von Macht und Freiheit muss in einem uninformativen Sowohl-als-auch enden, wenn man nicht unterscheiden kann zwischen Situationen größerer Freiheit und größerer Machtgebundenheit, und Kriterien für dieselben entwickelt. Eine solche Unterscheidung, die als eine Unterscheidung von verschiedenen Freiheitsbegriffen konzipiert werden kann, ist in Saars Rekonstruktion zwar angelegt, aber er nimmt sie nicht selbst vor.⁵³ Diese verschiedenen Freiheitsbegriffe zu differenzieren, hilft dabei, zu verstehen, wie

51 | „Die Selbstpraktiken sind nämlich keine fremden Handlungen, die am Selbst oder durch Subjekte hindurch vollzogen werden, sondern sie sind direkte Selbstbestimmungen“ (264).

52 | Vgl. die ähnlich vage Formulierung: „[A]uszugehen ist nur überhaupt von einer gewissen Freiheit zur Selbstgestaltung und Selbstformung“ (282, Herv. K.S.).

53 | Wenn die grundsätzliche macht- und subjekttheoretische Position gerade sowohl die Machtkonstituiertheit, als auch die Freiheit bzw. Selbstkonstituiertheit der Subjekte ausweisen soll, ist die Frage, wie genau solche direkten und inneren Selbstbestimmungen aussehen sollen und wie stark sie in Machtbeziehungen eingebunden sind – und inwieweit diese Einbindung im Gegensatz zur Freiheit der direkten Selbstbestimmung steht.

genau die direkten und aktiven Selbstbestimmungen aussehen und wie sie in Machtbeziehungen eingebunden sind.

2. Freiheit in der *Geschichte der Sexualität*. Die Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Freiheitsbegriffen zu differenzieren, soll durch eine Kritik am problematischen Verhältnis von Freiheit und Machtbestimmtheit in Saars Rekonstruktion der Bände zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* belegt werden. Saar weist Foucaults Analyse der Moralformen in diesen Bänden gleichzeitig zwei „Funktionen“ (268) zu, die sich widersprechen: die eine begründet Freiheit, die andere stellt sie in Frage. Einerseits extrahiert Saar allgemeine sozial- und subjekttheoretische Bestimmungen (Moral/Ethik, Freiheit, usw.) – dies kann als Argument auf einer synchronen Ebene bezeichnet werden –, andererseits differenziert er verschiedene Ethiken (antike und moderne) nach ihrem „Aktivitätsgrad“ (268) und zeichnet die antike Ethik damit normativ⁵⁴ vor der modernen aus – dies kann als Argument auf einer diachronen Ebene bezeichnet werden.

Auf der ersten, synchronen Ebene geht es um die grundsätzliche, d.h. ahistorische Freiheit der ethischen Subjekte, die Saar als „relative Offenheit und Transformierbarkeit der Seite des Ethos“ (269), die „immer schon der ‚flüssige‘ Teil der Moral war“ (269), beschreibt. Dies wiederum solle bedeuten, „dass Spielräume zur Ausgestaltung ethischer Verhältnisse gegeben sind, die sich nicht unmittelbar aus dem ‚Code‘ ableiten lassen“ (269). Saar geht es hier um eine im engeren Sinne subjekttheoretische Dimension, nämlich um die These, dass jedes Individuum einen grundsätzlichen Spielraum zum selbstbestimmten ethischen Handeln hat, der nicht nur unabhängig vom gesellschaftsweit gültigen Moralcode ist, sondern auch von der gesellschaftsweit üblichen Ethik. Auf der zweiten, diachronen Ebene, referiert Saar Foucaults historisch-genealogische Hauptthese, dass sich nämlich „bei relativ konstantem Kodex an Verboten [...] das Ethos gewandelt“ (270) hat, wobei die ‚freie‘ Selbstmodellierung einer immer strengeren Regeleinhaltung wich. Diese Entwicklung zu einer strengeren Regel- und Normorientierung wurde dann in der Moderne noch verstärkt, „die das Subjekt in den starren Rahmen humanwissenschaftlicher und sozialdisziplinarischer Kategorisierungen gespannt hat und ihm da-

54 | Saar spricht vorsichtiger von „der wertenden Konstrastierung von Selbstbezugstypen“ (270). Doch eine theoretische Position, die begründet Wertungen vornimmt, kann als normativ bezeichnet werden; dass die Begründung anders funktioniert, als bei anderen Theorien (vgl. dazu Saars Einordnung der Genealogie in die Debatte um sozialphilosophische Kritik im letzten Teil seines Buchs, 310–346) macht sie nicht weniger normativ.

mit die Gestaltungsdimension verweigert. ‚Ästhetik der Existenz‘ und ‚Sorge um sich‘ werden so zu Chiffren eines anderen Verhältnisses zu sich, als es modernen Subjekten offensteht“ (270). In dieser diachronen Ebene ist von grundsätzlicher individueller Freiheit keine Rede mehr, sondern ihre Möglichkeit ist abhängig – und zwar nicht vom Moralcode, sondern von der Ethik.

Es gibt hier also einerseits die These einer grundsätzlichen Freiheit des Subjekts, und andererseits die These der Abnahme von Freiheit in der Moderne. Beide Thesen stehen in einem Spannungsverhältnis, weil die erste These etwas begründet – nämlich eine grundsätzliche Freiheit –, das von der zweiten doppelt zurückgewiesen wird. Doppelt, weil sie nicht nur sagt, dass sich die Ethik in der Moderne zur Unfreiheit (Normierung und Regelbefolgung) entwickelt hat, sondern weil schon diese These der historischen Entwicklung eine übergeordnete These der gesellschaftlichen Bedingtheit jeglicher ethischer Praxis ist, auch derjenigen, die Saar als frei ausgezeichnet hat, weshalb diese Auszeichnung in Frage steht. Die Historizität der zweiten These sticht die sozialtheoretisch extrahierte Freiheit der ersten These. Und dies ist eine andere Formulierung für das, was in der vorliegenden Untersuchung als Freiheitsproblem der Subjektivierung bezeichnet wird. Das Spannungsverhältnis der beiden Thesen spitzt sich auf die Frage zu, welche Freiheit jeweils gemeint und wie verschiedene Verständnisse von Freiheit gegeneinander abgegrenzt werden können.

Saar sieht diese Spannung zwischen den beiden Funktionen nicht, sondern begründet im Gegenteil die Feststellung von Freiheit auf der synchronen Ebene durch die Wandlung auf der diachronen Ebene. Dabei unterliegt er allerdings einer Verwechslung und Vermischung dieser Ebenen.⁵⁵ Die Vermischung besteht darin, aus der historischen Unabhängigkeit der Ethik vom Moralcode – der Moralcode bleibt gleich, während sich die Ethik ändert – auf eine ganz andere Unabhängigkeit zu schließen, nämlich die Unabhängigkeit eines Individuums von der in seiner Kultur gültigen Ethik und Moral, kurz: Freiheit. Diese Vermischung wird in Saars Argumentation in zwei Zitaten im Resümee der Besprechung der *Geschichte der Sexualität* deutlich:

Das Ergebnis ist eine um das Element der Selbstkonstitution erweiterte praxeologische Sicht des Selbst, die neben den auf das Selbst wirkenden Praktiken des Wissens und der Macht die eigentätigen, reflexiven Übungen und Selbsttechniken kennt. Diese haben ihren

55 | Eine ähnliche Vermischung von Ebenen taucht auch bei Lemkes Vorhaben auf, Freiheit aus Foucaults Spätwerk zu begründen, siehe S. 155.

Ort in Lebensformen, die natürlich mit epistemischen Normen und sozialen Regulationen durchwoben sind. *Die relative Autonomie, die man diesen Selbstpraktiken aber zusprechen kann, rührt daher, dass sie sich auch unabhängig von anderen Faktoren verändern können, dass sie ihre eigene Geschichte haben, die nicht auf die Wissens- und Machtgeschichte zu verrechnen ist.* Damit wird im Spätwerk keine autonome, freitätige Subjektivität rehabilitiert; aber die Kräfte und Kontexte, aus denen heraus Subjekte praktisch entstehen, werden anders benannt, als es die Archäologie und Machtanalytik zugelassen haben. Die Selbsttechniken und damit die individuelle, subjektivierende Selbststeuerung sind eine Dimension sui generis und damit unverzichtbarer Teil einer vollständigen Perspektive auf Subjekte. (274, Herv. K.S)

Die relative Autonomie der Selbstpraktiken interpretiert Saar hier im historischen Raster, auf der diachronen Ebene. Ethik hat eine eigene Geschichte, die nicht auf die Macht- und Wissensgeschichte oder den Moralcode reduziert werden kann. Doch dass sich die sozialen Regeln und Normen der Selbststeuerung historisch wandeln – und zwar, wie historische Wandlung bei Foucault konzipiert ist: nicht-subjektiv – bedeutet eben nicht, dass sich ein Individuum in einer gegebenen Gesellschaft selbst steuern kann im Sinne einer Fähigkeit, Entscheidungen über sein Leben zu treffen, die von ihm, und nicht von der Macht, dem Wissen, oder eben auch: der in seiner Gesellschaft gerade gelebten Ethik, stammen. Dass diese qualitativ andere Dimension von Freiheit, nämlich Widerständigkeit und Devianz, auf der synchronen Ebene als eine generelle Fähigkeit gemeint sein soll, zeigt folgendes Zitat: „[W]ährend die Genealogien der ‚externen‘ Konstruktionen (oder Geschichten der begrenzenden Ordnungen) implizit auf dem Aufweis der Kontingenz auf die Möglichkeit zur Befreiung von Begrenzungen schließen, verfahren die Genealogien der ‚internen‘ Konstitution (oder Geschichten der ermöglichenden Praktiken) anders und *machen eine aktive Gestaltung und ethische Bestimmung des Selbstbezugs denkbar.* [...] Die souveränen, aktiveren, d.h. *gegenüber den externen Mächten und Ordnungen*⁵⁶ *resistenteren* antiken Ethiken sind Kontrastfolien für die heutigen Selbst- und Fremdsubjektivierungen, weil sie andere Ökonomien des Verhältnisses zwischen Füh-

56 | Und – das ist der entscheidende Punkt – unter „externen Mächten und Ordnungen“ muss hier auch die jeweils herrschende Ethik verstanden werden.

ren und Geführtwerden enthalten [...]“ (275, Herv. K.S.).⁵⁷ Gerade weil Saar den synchronen, allgemeinen sozialtheoretischen Freiheitsbegriff historisch-genealogisch herleitet, bleibt hier also die Spannung zwischen Machtbestimmtheit (Historizität) und Freiheit (überhistorisch verallgemeinerbar) erhalten. Dabei ist die Spannung in dieser Darstellung nicht eine kohärent vertretbare sozialtheoretische Position (auf der synchronen Ebene), sondern eine Gegenüberstellung von sich ausschließenden Prinzipien. Um dieses Problem aufzulösen, ist eine Differenzierung der synchron-verallgemeinerbaren und der historisch (und das heißt auch: kulturell) bedingten spezifischen Freiheit nötig.

3. Das Wiederauftauchen des Problems in der Besprechung von *Subjekt und Macht*. In Saars Besprechung von *Subjekt und Macht* finden sich Erläuterungen zum sozialontologisch-verallgemeinerbaren Freiheitsbegriff (auf der synchronen Ebene): Dieser Freiheitsbegriff, der handlungstheoretisch mit „akteursbezogene[r] Semantik“ (281) eingeführt wird, beschreibt nur einen „relativ rudimentären Sinn von Freiheit als Möglichkeit“ (280) – „auszugehen ist nur überhaupt von einer gewissen Freiheit zur Selbstgestaltung und Selbstformung“ (282). Im gleichen Text sieht Saar aber auch „eine substantielle These über den Widerstand formuliert“ (279). Hier geht es um einen substantielleren Sinn von Freiheit, die Freiheit „sozialen Widerstand gegen die Subjektivierungen [auszuüben, K.S.], der fundamental und reflexiv in dem Sinn ist, dass so die Grundparameter des sozialen Felds in Frage gestellt werden“ (279). Saar unterscheidet diese beiden Freiheitsbegriffe (die beide auf der synchronen Ebene liegen) allerdings nicht.⁵⁸

Das Ziel von Saars Rekonstruktion ist, Freiheit als reflexive Kritik auf der handlungstheoretischen Ebene als eine individuelle oder kollektive Entscheidung zum Widerstand zu erklären. Doch Foucaults Rede vom Widerstand als einem chemischen Katalysator für die Analyse von Macht, auf die sich Saar beruft, um diesen substantiellen, reflexiven und (klassisch) intentionalen Widerstandsbegriff zu erläutern, bewegt sich gar nicht auf der handlungstheoretischen Ebene, sondern auf derjenigen der genealogischen Analyse makroskopischer Machtphänomene, in denen im Rückblick Kräfte und Gegenkräfte

57 | Gerade weil Saar die Unterscheidung von diachroner und synchroner Ebene nicht trifft, ist es für das Argument kein Problem, hier einen Satz, der eine historische Differenzierung enthält, als Beleg für das normative Ziel zu verwenden.

58 | Sie sind systematisch dieselben, die im Kommentar zu Lemke rekonstruiert und als analytische Freiheit und widerständige Freiheit bzw. Freiheit als (reflexive) Kritik (der eigenen Subjektivierung) bezeichnet wurden.

analysiert werden können – völlig ohne kritische Reflexivität bei den beteiligten Subjekten zu unterstellen.⁵⁹ In Saars Einführung der Trennung von mikroskopischer und makroskopischer Machtanalyse⁶⁰ sind die gegenläufigen Wirkungen und Gegenkräfte – also derjenige Widerstand, den die Machtanalyse als Katalysator benutzt – dann auch nur auf der makroskopischen Ebene angeordnet: „Die Machtanalytik legt für die Makroebene das komplexe Geflecht von gegenläufigen Wirkungen und Gegenkräften frei, für die Mikroebene stellt sich ihr das Problem der bedingten Freiheit, der Strukturiertheit von Spielräumen oder der Überlagerung von Macht und Freiheit“ (281).⁶¹ Doch dass es Gegenkräfte auf der Makroebene gibt, heißt im Rahmen des relationalen Machtmodells eben nicht, dass diese aus einer reflexiven Kritikpraxis von Individuen auf der Mikroebene stammen, wie es Saars Rekonstruktion nahelegt.⁶² Aus der Erläuterung einer „Ubiquität der relativen Freiheit“ (281) ist also noch keine substantielle These zum reflexiven Widerstand zu machen, wenn der zugrunde gelegte, handlungstheoretische Freiheitsbegriff „relativ rudimentär“ (280) bleibt. Indem man hier eine Unterscheidung von zwei Freiheitsbegriffen einführt, kann man dieses Problem klarer fassen: Der Freiheitsbegriff der Kritik ist nicht so sozialontologisch verallgemeinerbar, wie der rudimentäre handlungstheoretische Freiheitsbegriff. Dies ist nach der Einführung der Unterscheidung der synchronen und diachronen Ebene keine Überraschung, weil durch diese Unterscheidung der substantielle Freiheitsbegriff der Kritik auf der diachronen

-
- 59 | Vgl. Foucault 2005v: „Subjekt und Macht“, S. 273. Auch wenn manche von Foucaults Formulierungen nach Reflexion und Intention klingen („Erstens kritisieren die Menschen jene Machtinstanzen, die ihnen am nächsten sind“, ebd., S. 274) ist hier doch von makroskopischen und historisch sich entwickelnden Kräften und Gegenkräften die Rede.
- 60 | Wichtig ist hier, „mikroskopisch“ nicht mit „Mikrophysik der Macht“ zu verwechseln. Mikroskopisch bezieht sich hier auf die akteursbezogene Semantik, die in *Subjekt und Macht* neu eingeführt wird, makroskopisch auf die älteren Studien zu globalen Machttypen, wie der Disziplinarmacht, deren Besonderheit selbstredend ihr mikrophysikalisches Wirken ist.
- 61 | Siehe zu diesem Zitat die Rekonstruktion von Saars Position in *Subjektivierung zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit – die zur Genealogie passende Sozialtheorie* (Unterabschnitt 4.3.2).
- 62 | Das gleiche Grundproblem tritt bei Judith Butlers Interpretation der Freiheitsproblematik auf, wenn sie schon aus dem Faktum der Iterabilität der Macht (auf der Makroebene) Hoffnung für individuelle Freiheit als Widerstand und Möglichkeit der Selbstbestimmung ableitet.

Ebene als historisch bedingt gekennzeichnet wurde, also als von kulturellen Faktoren, insbesondere von der Ethik, abhängig. Wenn der substantielle Freiheitsbegriff aber ein abhängiger und bedingter ist, muss mehr zu seinen Bedingungen gesagt werden.

Dieses Problem lässt sich noch anders formulieren: Saar differenziert nicht zwischen dem handlungstheoretischen Freiheitsbegriff und dem substantiellen Freiheitsbegriff der Kritik sondern beschreibt sie beide als einen ontologischen Freiheitsbegriff der Möglichkeit. Wenn man von diesem allgemeinen Freiheitsbegriff der Möglichkeit ausgeht, treten zwei Probleme auf: Erstens ist er ahistorisch, gerade weil es um eine generelle Möglichkeit überhaupt gehen soll, wo es Foucault um historische Möglichkeitsbedingungen ging. Zweitens erzeugt er einen *double-bind* zwischen einer starken und einer schwachen Interpretation: Interpretiert man den Freiheitsbegriff schwach als eine grundsätzliche Möglichkeit, selbstständig handeln zu können, ist es unproblematisch, diese Freiheit ahistorisch anzunehmen, doch der Freiheitsbegriff wird trivial und enthält keine Antwort auf das Problem der Bestimmtheit durch Macht: Alle von Foucault analysierten Formen der unmerklichen Fremdbestimmtheit können stattfinden, obwohl diese Art von Freiheit gegeben ist. Wenn man den Freiheitsbegriff allerdings substantieller interpretiert, als eine Fähigkeit zur kritischen und reflexiven Selbstbestimmung, dann kann man ihn nicht sozialontologisch grundsätzlich annehmen, eben weil Foucault gezeigt hat, wie historisch partikular Subjektivitäten sind. Die zentrale Frage ist nun, ob der Freiheitsbegriff rudimentär oder substantiell gemeint ist – alles drängt hier also wieder zur Differenzierung unterschiedlicher Freiheitsbegriffe und ihrer unterschiedlichen Modalitäten, d.h ob sie generalisierbar oder bedingt sind.

4.3.5 Die Modalitäten der Freiheit

In diesem zweiten Teil des Kommentars wird eine Differenzierung verschiedener Freiheitsbegriffe unter Berücksichtigung ihrer Modalitäten – also der Unterscheidung ihrer Potentialität und Aktualität – als Klärung der Probleme vorgeschlagen.

Mit der Differenzierung der Freiheitsbegriffe könnte eine Frage bearbeitet werden, die im theoretischen Rahmen der Genealogie, wie Saar ihn rekonstruiert, implizit angelegt ist: Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von genealogischer Kritik als Praxis der Freiheit. Dafür soll der Blick zurück auf Saars Bestimmung von Freiheit als unbestimmt, unabgeschlossen und offen im Zuge seiner Rekonstruktion der Genealogie als Kritik gerichtet werden.

Sein Resümee lautet, dass man nicht mehr („Positives, Bestimmteres“, 285) zur Freiheit sagen könne, „als dass sie selbsttätige, autonome Praxis des Selbst an sich selbst und gegen die Bestimmungen und Bedingungen von außen sein muss“ (285).⁶³ Dieses Urteil ist wiederum erstaunlich, weil Saar doch genau über diese Freiheitspraxis der genealogischen Kritik seine Abhandlung schreibt und wesentlich mehr sagt als nur dies. Und eines der zentralen Probleme – hier schließt sich der Kreis – das er in seinem Buch behandelt, ist, dass die in der genealogischen Kritik angewandte Macht- und Subjekttheorie das Sprechen von selbsttätiger, autonomer Praxis und aktiver Selbstformung und Selbstveränderung verkompliziert, so dass diese nicht voraussetzungslos angenommen werden können, sondern als bedingt verstanden werden sollten. Genau über diese Bedingungen klärt Saars Studie auf: Sie liegen in der Operation der genealogischen Kritik selbst. Genealogische Kritik kann zur Freiheit als autonome Praxis und aktive Selbstformung führen, indem sie es Subjekten ermöglicht, ihre eigene Subjektivierung zu kritisieren. Diese Frage nach den Bedingungen der Freiheit als aktive Selbstformung stellt Saar nicht, weil er diese Freiheit sozialontologisch universalisiert und nicht als bedingte konzipiert, wie die folgende Passage zeigen soll:

Die kritische Arbeit an der Geschichte unserer Grenzen und Begrenztheiten ist selbst schon *aktive Selbstformung und Selbstveränderung*. Das ist viel; aber es ist auch nicht mehr. Denn außer der Möglichkeit zur Veränderung seiner selbst bei nachgewiesenen nichtnotwendigen Bedingungen durch kontingente Regime des Wissens und der Macht ist hier keine Richtung, keine Orientierung, kein Ziel vorgeschrieben. Dieser Zug macht Foucaults spätes Werk zu einer *faszinierenden Artikulation menschlicher Freiheit*, zu einer ‚Ethik‘ im strengen Sinn wird es so doch nicht. Sein Kern ist eine ontologische These über das Subjekt, das in einem Kräftefeld von Bestimmungsfaktoren steht und das doch in der Lage ist, Kräfte auf sich selbst auszuüben, die es formen und verändern. *Die bloße Tatsache, dass es dies tun kann, entkoppelt es von der scheinbaren Zwangsgestalt der sozial verfügbaren, von den Macht- und Wissensregimen vorgegebenen Identitätsformen.* (285f., Herv. K.S.)

63 | Siehe auch die Rekonstruktion seines offenen Freiheitsbegriffs in *Subjektivierung zwischen Freiheit und Machtbestimmtheit – die zur Genealogie passende Sozialtheorie* (Unterabschnitt 4.3.2).

Es ist zwar richtig, dass keine Richtung, kein Ziel und keine Orientierung vorgegeben sind, und die Freiheit insofern unbestimmt bleibt und auf die jeweils herrschenden Identitätsformen mit ihren Einschränkungen reagiert. Auch richtig ist, dass daraus keine Ethik im strengen Sinne folgt. Doch falsch ist, dass dies eine „faszinierende Artikulation menschlicher Freiheit“ ist. Im Gegenteil zeigt Saars Rekonstruktion der genealogischen Kritik ja gerade, dass es sich hier um Freiheit handelt, die durch genealogische Kritik herbeigeführt wird und deshalb sehr voraussetzungsreich ist. Man könnte sagen, es handelt sich um genealogische Freiheit – oder allgemeiner: *Freiheit als Kritik*. Könnte man diese Freiheit als menschliche Freiheit grundsätzlich annehmen, wäre die ganze genealogische Methode überflüssig. Deshalb ist es auch falsch, anzunehmen, dass die bloße Tatsache, dass das Subjekt Kräfte auf sich selbst ausüben kann, es schon von der Macht entkoppelt. Nur durch die spezifische Operation der genealogischen Kritik kann sich das Subjekt von der Macht entkoppeln.⁶⁴

Freiheit als Kritik ist so konzipiert als eine Fähigkeit zur kritischen Reflexion der eigenen Subjektivierung durch das Subjekt selbst, und diese Fähigkeit ist das Resultat von genealogischer Kritik bzw. wird in Form der genealogischen Kritik ausgeführt. Die Rede von der Freiheit als ‚Resultat‘ der genealogischen Kritik ist nicht als ein einmal erreichter Zustand zu verstehen, sondern vielmehr ist Freiheit eine kontinuierliche Praxis der Arbeit an den eigenen Grenzen durch die Reflexion der eigenen Subjektivierung. Diese kritische Reflexion der eigenen Subjektivierung tritt unter anderem in Form der genealogischen Kritik auf, setzt aber nicht voraus, dass ständig genealogische Kritik betrieben oder gelesen wird, sondern kann sich als abstrakte Fähigkeit verstetigen und dann unterschiedlich realisiert werden – Foucault bezeichnet diese Verstetigung im Subjekt als „Haltung der Kritik“ (Foucault 1992, S. 8). Saars Rekonstruktion des Wirkens der genealogischen Kritik als das eines Textes auf seine Leser_innen

64 | Und wahrscheinlich auch durch andere kritisch-reflexive Praktiken. Bevor diese Verallgemeinerung von Freiheit als genealogischer Kritik zu Freiheit als Kritik nachgewiesen werden kann, muss aber der Fall der Freiheit als Kritik im Rahmen der Genealogie untersucht werden. Wie stark eine Theorie der Freiheit als Kritik offen für nicht-genealogische kritische Reflexion ist, hängt davon ab, ob man die machtdenaturalisierende Funktion der Genealogie als einzigartig bewertet. Insofern sie Freiheit als allgemeine Form der unendlichen kritischen Reflexion bestimmt, schreibt die hier vertetene Argumentation auch vielen anderen Ansätzen der kritischen Sozialphilosophie diese Funktion zu; siehe dazu auch das Schlusskapitel der vorliegenden Studie *Das Argument* (Abschnitt 7.4) und *Anschlüsse* (Abschnitt 7.5).

weist schon darauf hin, dass die Fähigkeit der kritischen Selbstreflexion sich nur durch eine Beeinflussung von Außen entwickeln kann, in deren Anschluss sich das Subjekt transformiert. Dies wirft die Frage auf, wie ‚das Außen‘ gestaltet sein muss, damit genealogische Kritik darin vorkommt: Die Rekonstruktion der genealogischen Kritik führt so intern zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der genealogischen Kritik selbst.⁶⁵

Um diese Verhältnisse begrifflich zu ordnen, ist es sinnvoll, drei Freiheitsbegriffe auf verschiedene Ebenen zu differenzieren: erstens die Ebene der grundsätzlichen, ahistorischen, rudimentären, ontologischen bzw. analytischen Freiheit, immer anders handeln zu können. Sie ist im Rahmen von Saars Rekonstruktion der genealogischen Kritik die Bedingung der Möglichkeit für deren Funktionieren, und ist so schwach und voraussetzungslos, dass sie problemlos angenommen werden kann. Es spricht sogar vieles dafür, dass dieser Freiheitsbegriff auch mit den Werken der Machtanalyse kompatibel ist.⁶⁶ Zweitens der genealogische, reflexive, kritische, bzw. widerständige Freiheitsbegriff. Diese Freiheit ist das, was durch genealogische Kritik und wahrscheinlich auch eine Reihe anderer sozialer reflexiv-kritischer Praxen produziert wird. Diese Freiheit kann nicht festgesetzt werden, sie ist kein Zustand, wie die ontologische Freiheit, sondern immer das momenthafte Resultat einer kritischen Operation, die aber auf der Fähigkeit zu ebjenener beruht. Insofern der zentrale Punkt der Machttheorie ist, dass das, was wir sind, durch Macht bedingt ist, kann man von einer dritten Ebene sprechen, die die Bedingung der Möglichkeit von genealogischer Freiheit betrifft. Auf dieser Ebene lautet die Frage, welche Macht und welche Subjektivierung es ermöglichen, überhaupt genealogische Kritik zu betreiben bzw. von ihr angesprochen zu werden – spricht, die Fähigkeit zur Freiheit als Kritik zu entwickeln.

-
- 65 | Foucault äußert sich in seiner Methodenreflexion in *Was ist Kritik?* und *Was ist Aufklärung?* schon zu dieser Frage, indem er die genealogische Kritik genealogisch einordnet, also eine Genealogie der Genealogie schreibt. Seine These ist hier, dass die genealogische Kritik eine spezifisch moderne Kritikform ist, vgl. Foucault 1992 und Foucault 2005z.
- 66 | Dies ist das Ergebnis von Saars Analyse der rhetorischen Funktion der Genealogie, siehe *Rhetorik: Die Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination* (Unterabschnitt 4.2.3). Die Einschätzung, dass diese Art von Freiheit in *Überwachen und Strafen* gar nicht in Frage steht, wird auch von Patton vertreten. Lemke ist diesbezüglich nicht ganz eindeutig, weil sich seine These der Korrektur des Freiheitsproblems immer schon auf die Fähigkeit zu widerständigem Denken und Handeln bezieht.

Es gibt hier ein System der Potentialitäten und Aktualitäten:⁶⁷ Analytische Freiheit ist immer aktuell, in ihr ist Freiheit als Fähigkeit zur Kritik nur potentiell, kann aber aktualisiert werden – das Subjekt hat diese Fähigkeit dann mit einer gewissen Dauerhaftigkeit, es ‚ist‘ ein kritisches Subjekt. In diesem Zustand ist Freiheit als Praxis der Kritik potentiell, sie kann dann durch momentane kritische Aktivität aktualisiert werden. Der politiktheoretisch entscheidende Schritt ist die Transformation der Potentialität der Fähigkeit der Kritik zur Aktualität, das heißt die Frage nach der Ausbildung dieser Fähigkeit.⁶⁸

Durch diese Ebenenunterteilung kann über Freiheit wesentlich mehr ausgesagt werden, als dies bis jetzt mit Saars Rekonstruktion möglich war. Grundsätzlich ist Freiheit als genealogische Kritik möglich, doch um sie zu realisieren, sind bestimmte Bedingungen nötig. Die Freiheit auf der ersten, ontologischen Ebene ist eine Antwort auf das Freiheitsproblem der Machtdetermination. Sie festzustellen, bedeutet sozialtheoretische Argumente dafür in Anschlag zu bringen, dass Menschen nicht (vollständig) machtbestimmt sind. Freiheit auf der zweiten Ebene, kritische Reflexion, ist eine Antwort auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Es ist ein Umgang mit diesem Problem, eine Möglichkeit, sich zu ihm zu verhalten. Freiheit auf der dritten Ebene der Macht und Subjektivierung ist eine Antwort auf eine spezifisch sozialphilosophische und politiktheoretische Frage, welche politisch-institutionellen Konsequenzen aus den ersten beiden Freiheitsbegriffen gezogen werden können. Es ist eine Antwort auf die Frage, wie die Potentialität des Freiheitsbegriffs der Kritik (in der Situation der generellen Aktualität der Freiheit des Anders-handeln-Könnens) zur Aktualität gewandelt werden kann. Wenn Freiheit als Kritik die (einzige) Möglichkeit ist, mit dem Freiheitsproblem der Subjektivierung umzugehen, dann begründet dies die Bemühung, die Aktualität dieser Freiheit für alle und so stabil wie möglich herzustellen, und das heißt, sie zu verallgemeinern, was durch ihre politische Institutionalisierung gelingen kann. Doch weil der philosophische Gehalt von Freiheit als Kritik antiuniversalistisch ist, entsteht genau an die-

67 | Siehe dazu auch das *Argument der modalen Robustheit*, S. 151.

68 | Vgl. zu dieser aristotelisch klingenden Sprechweise von Potentialität und Aktualität von Fähigkeiten Nussbaum (1999: „Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten“, S. 102–117), die zwischen Grundfähigkeiten, internen Fähigkeiten (die verwirklicht werden können) und externen Fähigkeiten (die externen Bedingungen für die Verwirklichung der internen Fähigkeiten) unterscheidet. Vgl. zur Idee einer solchen Verschaltung des Fähigkeitsbegriff des *Capabilities Approach* mit dem foucault’schen Konzept der Freiheit als Kritik Tobias 2005: „Foucault on Freedom and Capabilities“.

sem Übergang ein großes Problem. Wie lässt sich die notwendig offene und partikuläre Fähigkeit der Kritik universalisieren und institutionalisieren? Dieses Problem wird im nächsten Abschnitt erläutert: Zwar deuten theoretische Elemente in Saars Rekonstruktion auf die politische Institutionalisierung von Freiheit, doch dies steht in einer Spannung zur Funktionsweise der Genealogie, die über ein existenzielles Angesprochensein von Subjekten operiert.

4.4 Kritik – Genealogie und politische Theorie

4.4.1 Einleitung: Entgrenzung und Schließung

Im letzten Teil seiner Monographie kontrastiert Saar Genealogie als kritische Methode der Sozialphilosophie mit anderen Kritik-Ansätzen der Sozialphilosophie und politischen Theorie. Dieser Abschnitt rekonstruiert erstens die von Saar herausgestellten Eigenschaften der Genealogie: Sie ist eine dramatisierende Kritik, die dazu anregt, vorhandene Denkmuster zu hinterfragen, indem sie etablierte Kategorien entgrenzt und sie zielt dabei immer schon auf die Kritik der subjektivierenden Wirkung von politischen Institutionen. Ein Kommentar schließt zweitens an diesen politischen Charakter der Genealogie an und zeigt, dass er in Verbindung mit dem normativen Freiheitsbegriff der Genealogie, die Fähigkeit zur kritischen Reflexion der Subjektivierung, auf eine normative Differenzierung von politischen Institutionen hinleitet. Dieser Schritt steht aber in einem Gegensatz zur Wirkweise der Genealogie, die auf Entgrenzung beruht, da eine solche normative Differenzierung eine begriffliche Schließung bedeutet.

4.4.2 Genealogie als Institutionenkritik durch begriffliche Entgrenzung

1. Genealogie als Entgrenzung und Verflüssigung. Im letzten Kapitel seiner Monographie synthetisiert Saar die Ergebnisse der Untersuchungen zu Nietzsche und Foucault zu einer allgemein gültigen Form der genealogischen Kritik, die unabhängig von den von beiden Referenzautoren gewählten Untersuchungsgegenständen funktioniert. Saar möchte damit einen Beitrag zur sozialphilosophischen Debatte um Kritik leisten und genealogische Kritik als eine ernstzunehmende Option im Feld der Kritikansätze präsentieren, die für die Kritik von Subjektivierungsprozessen leistungsfähiger ist, als andere Ansätze. Genealogische Kritik ist danach „eine effiziente spezifische Form lokaler und immanenter

Kritik mit einem bestimmten Gegenstandsbereich, nämlich allen im weitesten Sinn selbstbildenden, subjektivierenden Praktiken, und einem bestimmten Ansatzpunkt, nämlich dem Selbst und seinem Verständnis von sich und Verhältnis zu sich“ (294). Saars Diskussion der genealogischen Kritik zeichnet sich durch genau diese Verortung im aktuellen sozialphilosophischen Spektrum aus (311). Dadurch kann er die Spezifität der genealogischen Kritik deutlich machen, ohne aber den Preis bezahlen zu müssen, Foucault und seine Methode als den ganz anderen der politischen Philosophie zu präsentieren, wie dies Lemke und viele andere Foucault-Interpret_innen tun.

Ein zentrales Thema der Diskussion um Kritik, an die Saar mit seiner Konzeption von genealogischer Kritik anschließt, ist der Status von Normativität: Wie können welche Normen wie verbindlich begründet werden? Die genealogische Kritik sticht aus dem Feld der Kritikansätze durch das „Fehlen ausweisbarer, vom persönlichen Engagement abstrahierter Standards der Kritik“ (310) heraus. Saar kritisiert sowohl die Beiträge der Befürworter_innen als auch die Kritiker_innen dieses Verzichts auf klassische normative Begründung als „für die sozialphilosophische Fragestellungen unergiebig“ (310), weil sie nicht angeben könnten, was der besondere Mehrwert der genealogischen Methode gegenüber einfachen politischen Werturteilen sei.⁶⁹ Um die Genealogie in dieser Debatte zu verorten und ihren Mehrwert herauszuarbeiten, ordnet Saar sie in einem ersten Schritt in die üblicherweise in dieser Debatte verwendeten Unterscheidungen ein, um in einem zweiten Schritt neue Charakteristika vorzuschlagen, die der Genealogie gerechter werden und ihre Spezifität besser beschreiben als die üblichen Schemata.

69 | Saar verweist auf die beiden klassischen Sammelbände der sogenannten Foucault-Habermas-Debatte Kelly (Hrsg.) 1994: *Critique and power* und Ashenden und Owen (Hrsg.) 1999: *Foucault contra Habermas*. Vgl. auch Biebrichers ernüchterndes Resümee, dass in diesen und anderen Beiträgen, die sich der Debatte zuordnen lassen, kein wirklicher Austausch stattgefunden hätte, Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 14–18. Biebricher leistet eine ausgewogene und nicht-polemische Explikation der tiefgreifenden Differenzen zwischen Habermas und Foucault und den damit zusammenhängenden philosophischen Problemen. Vgl. weiterhin Allen 2008: *The Politics of Our Selves* und Allen 2009: „Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered“, wo Allen für eine Synthese aus Foucault und Habermas argumentiert; siehe dazu die Rekonstruktion in *Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

Üblicherweise ordnet sich die Debatte um sozialphilosophische Kritik anhand dreier Unterscheidungen, durch die verschiedene Kritiktypen differenziert werden können. Die erste Unterscheidung ist interne vs. externe Kritik und bezieht sich darauf, ob die Wertmaßstäbe der kritisierten Gesellschaft oder Gruppe entstammen, oder von außerhalb kommen. Genealogische Kritik sei aber weder intern noch extern, sondern immanent. Dies, weil sie ihre sparsamen Maßstäbe kaum expliziere und ihren kritischen Effekt darüber erzeuge, „Elemente der sozialen Realität selbst“ (318) so neu zu beschreiben, dass ihre Leser_innen davon existenziell angesprochen werden. Die zweite Unterscheidung ist normativ vs. deskriptiv, wobei die genealogische Kritik eindeutig deskriptiv und explikativ sei.⁷⁰ Die dritte Unterscheidung ist lokal vs. allgemein, und die genealogische Kritik sei wegen ihres historischen Charakters und ihrer Objektrelativität eher lokal (312).⁷¹

Doch diese Kategorien verdecken nach Saar die besonderen Eigenschaften der genealogischen Kritik. Als „machtsensible Beschreibung von Subjektwerdungsprozessen“ ist sie (nur) für „Fragen von Subjektivität, Identität oder Mentalität, besonders geeignet“ (313) und gar kein „generell einsetzbares Kritikinstrument“ (313). Viel mehr als die klassischer Kritikarten hänge ihre Effektivität deshalb von „ihren Gegenständen, ihren Objekten, d.h. von den Subjekten, denen ihre Entstehungsgeschichte unheimlich wird“ ab (313). Diese Adressatenrelativität kommt durch den Verzicht auf die Etablierung allgemeinverbindlicher Maßstäbe zustande.⁷² Wegen des Verzichtes kann die genealogische Kritik aber auch in Bezug auf viele allgemeinverbindlicher analysierbare Phänomene – „eindeutig kritikwürdige soziale Phänomene wie soziale Benachteiligung, Diskriminierung oder Ausbeutung“ (313) – nicht mit etablierten Kritikformen konkurrieren. Um die Vorteile und Nachteile der genealogischen Kritik herauszuarbeiten, wendet Saar deshalb andere als diese etablierten Kriterien an.

-
- 70 | Vgl. für eine Analyse des Feldes der Kritikansätze unter Berücksichtigung der Unterscheidungen intern/extern und normativ/deskriptiv Iser (2004: „Gesellschaftskritik“), der die begrenzte Nützlichkeit dieser Unterscheidungen herausstellt.
- 71 | Vgl. für eine alternative Typologisierung von Kritikarten Boer und Sonderegger (2012: „Introduction“), die zwischen Metakritik (u. a. früher Foucault und Derrida), essentialistische bzw. begründende Kritik (u. a. Habermas) und praktischer Kritik (u. a. später Foucault, Bourdieu und Rancière) unterscheiden.
- 72 | Siehe auch *Modalitäten der Freiheit und das Begehren der politischen Theorie nach begrifflicher Schließung* (Unterabschnitt 4.4.3), wo argumentiert wird, dass das Angesprochenwerden durch Genealogie nur wegen dieses Verzichtes funktioniert.

Saar beschreibt drei Charakteristika der genealogischen Kritik, die sich nicht durch die herkömmlichen Begriffspaare fassen lassen: sie ist genetisch, welterschließend und hyperbolisch (314–318). *Genetisch* ist genealogische Kritik wegen ihres grundsätzlich historischen Charakters; sie vollzieht die Genese von Normen und Idealen nach, und kann deshalb deren „historische Tiefendimension“ (314) besser als andere Kritikformen beschreiben. Als „theoretische[...] Ursachen- und Voraussetzungs-forschung für soziale Arrangements“ (314) kann sie „Hypothesen über das Zustandekommen von identitätsrelevanten sozialen Konflikten und Problemen formulieren, die über die Gegenwart hinausragen“ (314). Die Genealogie gibt dadurch keine direkten normativen und problemlösungsorientierten Hinweise zu den üblichen Themen der sozialphilosophischen Kritik, wie Ressourcenverteilung, Benachteiligungen, und sozialstrukturelle Funktionszwänge. Doch sie leistet auch einen Beitrag zur Kritik solcher Probleme, weil sie durch die historische Kontextualisierung und Erklärung die sozialen Voraussetzungen für diese Probleme neu bestimmt und dadurch den Raum dessen, was verändert werden kann und muss, verschiebt (314).

Die Erweiterung des politischen Denk- und Handlungsrahmens steht auch im Mittelpunkt von Saars zweiter Charakterisierung der genealogischen Kritik: Sie ist *erschließende* Kritik, und zwar negativ erschließende Kritik, die auf der Ausstellung von Machteffekten basiert. In einer desubstantialisierenden und negativistischen Geste der „Decouvrierung und Entlarvung“ (315) zeigt sie „unmerkliche Machtwirkungen“ (315) als die Ursache für soziale Tatbestände auf. Bei diesen Machtwirkungen geht es immer um negative oder einschränkende wie „geschlossene Handlungsspielräume und verkümmerte Möglichkeiten“ (315). Deshalb ist diese Sichtbarmachung, die der Macht ihre „Visibilitätsreserve“ (315) raubt, schon alleine kritisch und muss nicht noch mit einer normativen Wertung ausgestattet werden.⁷³ Insofern die genealogische Kritik mehr sichtbar macht, ist sie gleichermaßen negativ, weil sie die „verunmöglichende, schließende Wirkung der Macht“ (316) sichtbar macht, wie positiv, weil schon durch diese Sichtbarmachung auch andere Handlungsoptionen denkbar werden.

Die dritte Charakterisierung der genealogischen Kritik ist, dass der negative Aspekt der Sichtbarmachung im genealogischen Text überwiegt: Sie ist *hyperbolische* Kritik und zeigt die „dynamische, instabile und gefährdete Seite des

73 | Saars Rekonstruktion zwingt an dieser Stelle noch nicht dazu, zu sagen, dass eine normative Wertung der genealogischen Kritik abträglich wäre.

Sozialen“ (316). In ihrer dramatisierenden Rhetorik ist die genealogische Kritik nicht nüchtern und neutral, sondern betont die Kosten und Schmerzen besonders stark. Dies steht wiederum in Verbindung mit ihrer Erschließungsfunktion: „Sie tut dies [das Betonen von Kosten und Schmerzen, K.S.], um einen Kampf zu inszenieren, wo der Schleier des absoluten Friendens herrscht“ (316). Durch diese negative Rhetorik erklärt Saar auch Elemente des Denkens in Totalitäten und der Möglichkeit ihrer radikalen Transgression, die man sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault findet. Durch die Präsentation von totalen Vermachtungszusammenhängen gelänge es der Genealogie auf die „Tiefenwirkung und subjektbildende Kraft der gelebten, alltäglichen Werte, der Routinen und Habitualisierungen der Lebensformen“ (317) hinzuweisen. Dies wiederum ist eine Provokation des politischen Selbstverständnisses, „im Dienst der Neuordnung der Gegenstände [der, K.S.] politischen Auseinandersetzung“ (317).⁷⁴

Die drei Charakteristika der genealogischen Kritik laufen auf ein bestimmtes „gemessen an anderen Kritikverfahren [...] bescheidene[s] Ziel“ (318) hinaus: einen Reflexions- und Kritikprozess bei den Leser_innen selbst in Gang zu setzen. Ihr Ziel besteht nicht in erster Linie darin, Zustimmung ihrer Leser_innen zu einem bestimmten und konkreten kritischen Urteil zu erzeugen. Der Erfolg der genealogischen Kritik, kritische Reflexion zu erzeugen, hängt wiederum unmittelbar mit ihrem Gegenstand zusammen. Sie erzählt nicht die kritische Machtgeschichte von irgendwelchen sozialen Tatsache, sondern diejenige der „Genese eines Selbst [...], dem es um sich selbst geht und dem in der genealogischen Darstellung sowohl seine Gestaltetheit wie seine Gestaltbarkeit vor Augen geführt werden“ (318). Nur weil diese Darstellung im Selbst eine tiefe „Verunsicherung des Selbstverständlichen“ (318) erzeugt, gewinnen die genealogischen Aufrüttelungen existenziellen Charakter für die Leser_innen. Nur weil das Objekt der genealogischen Kritik Subjektivität bzw. mögliche Formen des Selbst-Seins sind, und sie damit unmittelbar die Identität und die möglichen Lebensweisen ihrer Leser_innen als problematisch thematisiert, erschüttert die Genealogie deren Selbstverständnisse und regt zu deren Änderung an. Das heißt auch, dass die Genealogie nur in Bezug auf ihren spezifischen Ge-

74 | Zum Schluss seiner Charakterisierung der genealogischen Kritik vergleicht Saar sie mit anderen Kritikformen. Den machtdenunziatorischen und erschließenden Charakter teile sie mit der Ideologiekritik, aber nicht den hyperbolischen. Mit historischen und hermeneutischen Projekten, wie demjenigen Charles Taylors, teile sie den genetischen Charakter. Der hyperbolische Charakter rücke sie wiederum in die Nähe zu disruptiver Kritik, wie der Psychoanalyse (317f.).

genstand – Selbstbilder und Subjektivitäten – funktioniert, und eine Entselbstverständlichung beliebiger Tatbestände nicht denselben kritischen Effekt hätte (319).⁷⁵ Um diese These der Abhängigkeit der Wirkung der genealogischen Kritik von ihrem Objekt – den Subjekten – zu erläutern, bestimmt Saar deren spezifisches Angesprochenensein durch die Verunsicherung, die Erzählungen von ihrer „sozialen Konstruktion“ und ihrer „Subjektivierung“ auslösen, anhand der Arbeiten von Ian Hacking und Judith Butler.

Hacking charakterisiert Menschen als „interactive kinds“ (Hacking 1999b, S. 59) und meint damit, dass sie mit ihren Beschreibungskategorien interagieren und ihnen nicht neutral oder passiv gegenüberstehen, weshalb sie vom Nachweis der sozialen Konstruktion dieser Kategorien in ihrem Selbstverständnis betroffen sind. Die Art des Kategorisiertwerdens bestimmt die Formen von Subjektivität und die daraus resultierenden Existenz- und Handlungsmöglichkeiten (321ff.). Die genealogische Kritik von Subjektivierungen, die diese Kategorisierungs- und Identifizierungsvorgänge als durch Macht konstruiert darstellt und dadurch radikal in Frage stellt, ist deshalb für ihre Adressat_innen, die sich immer schon „zur eigenen Selbstausslegung und zum Ausgelegtwerden [...] verhalten“ (324) müssen, praktisch und existenziell.

Butlers nach Foucault entwickelte Theorie der Subjektivierung erläutert nach Saar die besondere Dramatik des Angesprochenwerdens durch die Genealogie, weil sie die Komplizität von Selbst und Macht herausstellt. Butlers besondere Leistung sei es, die bei Foucault getrennt geschilderte Subjektivierung als Unterwerfung und Subjektivierung als Selbstkonstitution zusammen zu bringen und den „Doppelcharakter von Ermöglichung und Unterwerfung des Subjekts auf eindringliche Weise [zu, K.S.] artikulieren“ (326).⁷⁶ Die Genealogie ist eine Form, von dieser Ambivalenz des Subjekts, seiner grundsätzlichen Verschränktheit mit Macht, zu berichten und die ihm dadurch Möglichkeiten eröffnen, sich zu seiner Verschränktheit mit Macht zu verhalten und sie „hand-

75 | In diesem Sinne warnt Saar davor, Genealogien für „Mehrzweckwaffen“ (319) zu halten, die sich auf beliebige Gegenstandsbereiche anwenden ließen.

76 | Neben Foucault dient Butler vor allem – unter großem theoretischen Aufwand – die Psychoanalyse zur Erklärung dieser Verschränktheit und Ambivalenz, sie greift aber auch auf Derrida, Hegel, Nietzsche und Althusser zurück. Ihre Grundthese ist, dass das Subjekt bestehende soziale Identifikationen und Kategorien annimmt und sich ihnen verhaftet, selbst wenn diese schädlich sind, weil es nur durch solche Identifikationen überhaupt eine Existenz haben kann. Siehe zu Butler auch die Bemerkungen in *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4) und insb. Fn. 32, S. 284.

habbar“ (330) zu machen.⁷⁷ Diese Ambivalenz des Subjekts ist nun genau das, was in dieser Studie als Freiheitsproblem der Subjektivierung bezeichnet wird. Es lässt sich also sagen, dass die Funktion der Genealogie ist, das Freiheitsproblem der Subjektivierung darzustellen.

Die Verschränktheit und Verwobenheit von Macht und Subjekt nennt Saar auch die „Komplizität“ (327) des Subjekts mit der Macht (330f.). Komplizität meint Fälle, „in denen Praktiken, die wir selbst vollziehen, Ordnungen aufrechterhalten, die uns schaden, obwohl wir gleichzeitig an sie glauben, oder die wir, aus der Distanz betrachtet, verwerfen würden als solche, die uns schaden“ (331). Genau diese Komplizität – nicht nur die Macht schadet uns, sondern wir schaden uns selber als Teil der Macht – ist der Grund für das radikale Angesprochensein durch die genealogische Kritik: „Erfolgreiche genealogische Narrative lösen bei denjenigen Leserinnen und Zuhörern, für die ihre Verstrickung in die Macht neu und schockierend ist, vor allem einen Wunsch aus, dessen Tragweite für ein Leben enorm ist: nicht so ein Subjekt sein zu wollen“ (333, Herv. im Orig.). Damit hat Saar den spezifischen Gegenstand der Genealogie noch einmal konkretisiert: Sie ist „notwendigerweise [...] eingeschränkt“ (331) auf die Kritik von Selbstbildern und Identitäten, die in einem Verhältnis der Komplizität zu schädlicher Macht stehen.⁷⁸

Zusammenfassend lassen sich die von Saar explizierten Eigenschaften der Genealogie – sie ist genetisch, welterschließend, hyperbolisch und auf Subjektivitäten und ihre Komplizität mit Macht bezogen – auf einen Begriff bringen: Genealogie ist die Entselbstverständlichung des (vormals) Selbstverständlichen, das Subjekten ihre Stabilität gibt, mit dem Ziel, diese Subjekte zur Selbsttransformation anzuregen. Dies gelingt ihr durch das Heraustellen der Machtabhängigkeit von Subjektivität, also durch die Darstellung des Freiheits-

-
- 77 | Saar beschreibt Butlers theoretische Bestimmung der konstitutiven Ambivalenz des Subjekts (bzw. der Identität) als unterworfen und eigenmächtig als in einem Verhältnis der Analogie zur Praxis der Genealogie stehend: Diese beschreibt einerseits das Subjekt als machtkonstituiert und -unterworfen, andererseits appelliert sie gerade durch diese Beschreibung an dessen Wunsch und dessen Fähigkeit, sich selbst zu verändern.
- 78 | Wobei dafür die Frage nach den Maßstäben der Schädlichkeit nicht so relevant ist, wie sie auf den ersten Blick scheint, denn „Komplizität fängt erst da an, wo diese Frage längst geklärt ist und dennoch Ordnung aufrechterhalten wird“ (331). Nicht der Maßstab der Schädlichkeit, sondern welche Institutionen oder Werte tatsächlich schädlich wirken, wird von der Genealogie auf erschütternde Weise neu beschrieben. „Deshalb kritisiert sie Werte, Ideale und Institutionen (und nicht Unrecht, Zynismus und Willkür)“ (331).

problems der Subjektivierung. Entscheidend dafür ist, dass die Genealogie mit begrifflichen Entgrenzungen und Verflüssigungen operiert und „das eingespielte ‚Wahrheitsspiel‘ [...] destabilisiert“ (308) – denn feste Begriffe stützen die Identität. So ist die genealogische Subjekttheorie der Subjektivierung eine große Entgrenzungsbewegung der Begriffe Freiheit und Macht (324–330); dass unklar wird, wie frei oder fremdbestimmt wir eigentlich sind, ist skandalisierender und existenzieller als ein eindeutiger Nachweis einer bestimmten Fremdbestimmung; das Faktum der sozialen Konstruiertheit produziert eine Kontingenzerfahrung (319–324); die Genealogie ist eine „Entsubstantialisierung“ (307) und „Entnaturalisierung“ (307, 334) und löst dadurch herkömmliche Identitätskategorien auf; sie ist „Verflüssigung“ (332) und „totale Distanzierung“ (332); und ihr Beitrag zur politischen Theorie besteht in einer „Verflüssigungsgeste“ (334), die „retardierende [...] Wirkung“ (345) hat und durch „Unterbrechung und Suspension der üblichen Sichtweisen und Kategorisierungen [...] eine Neujustierung der politischen Begriffe [ermöglicht]“ (345). Damit ihre Leser_innen davon dann existenziell angesprochen werden, muss die Genealogie die folgenden Aktionen den angesprochenen Subjekten selbst überlassen und dafür den geöffneten Möglichkeitsraum (und den entgrenzten Begriffsraum) offen lassen und nicht sofort, durch neue begriffliche Festlegungen, wieder schließen.

2. Genealogie und politische Institutionen. Die Genealogie zielt darauf ab, durch die Darstellung der Komplizität bei ihren Leser_innen den Wunsch zu erzeugen, „nicht so ein Subjekt sein zu wollen“ (333, Herv. im Orig.). So ein Subjekt ist man aber nur, weil man in einer bestimmten sozialen und politischen Ordnung subjektiviert wurde. Diesen notwendigen Zusammenhang zwischen der genealogischen Erzählung über das Selbst mit Politik betont Saar im Schlusswort seiner Rekonstruktion, um sie abermals von individualistischen oder apolitischen Interpretationen Foucaults abzugrenzen (334f.).

Obwohl die Besonderheit der Genealogie ist, dass ihr spezifisches Objekt die durch Macht gewordene Subjektivität ist, zielt sie – gerade dadurch – immer schon auf „soziale Ordnung in ihrer subjektivierenden Macht“ (335) – Genealogie ist folglich „Ordnungskritik“ (337).⁷⁹ Das Skandalisierende, durch das die Genealogie wirkt, ist ja gerade die Darstellung der Abhängigkeit der Sub-

79 | Die Subjektivierung ist trotz der von der Genealogie ständig betonten Kontingenz der Macht immer von „zeitweiligen Ordnungsmustern“ mit relativer Stabilität abhängig, und auf diese Ordnungen bezieht sich die Kritik, so dass Saar die Genealogie als „Ordnungskritik“ bezeichnen kann (337).

jekte von der subjektivierenden Macht, also von der sozialen und politischen Ordnung, weshalb der Widerstand gegen diese ihre letztliche Zielrichtung und Konsequenz ist. „Der genealogische Ausgang vom Selbst oder Ansatz an den bestehenden, gewordenen Subjektivitäten endet in einer kritischen Beleuchtung der Mächte und Kräfte, die so gewirkt haben, dass das Subjekt, so wie es ist, ihre Spur und ihr Produkt ist“ (336). Wegen dieser „Verschränkung von politischer und sozialer Ordnung und Subjektivität ist die Genealogie eine sozialphilosophische Übung par excellence“ (336).

Dabei ist der Begriff des „Politischen“ weit gefasst:⁸⁰ Er bezeichnet die gesamte „Arena der Subjektivierung“ (336), also nicht nur klassische institutionalisierte Politik, sondern auch die „Ordnung der Lebensform“ (337), die die Voraussetzung und Ermöglichung von klassischer institutionalisierter Politik ist (338). Dies ist eine Politisierung von Bereichen, die normalerweise nicht als politisch verstanden werden, insofern „alle Prozesse, die im Raum der möglichen Strukturierungen und Führungen des Subjekts stattfinden“ als politisch gehandelt werden (339). Trotz dieser Erweiterung des Politikbegriffs sind Institutionen ein zentraler Kristallisationspunkt der Ordnung. Deshalb ist das Ziel der Genealogie die Transformation von Institutionen (338), wofür sie aber auf Phänomene blickt, die „unterhalb der Schwelle des Wahrnehmungsrasters verfasster politischer Institutionen“ (339) liegen.

Dass genealogische Kritik als Institutionenkritik über den Umweg des Subjekts funktionieren kann, liegt an der „Kehrseite“ (340) der Subjektivierung: Nicht nur die Ordnung prägt das Subjekt, sondern auch das Subjekt trägt die Ordnung. „Ordnungen bestehen nur durch die Aufrechterhaltung und Aktualisierung durch Subjekte“ (340). Die Ordnung ist im ontologisch-relationalen Machtmodell nicht monolithisch, sondern kontingent und abhängig von den Subjekten und ihren Selbstführungen.⁸¹ Diese Beteiligung an der Ordnung und

80 | Siehe für Literatur zur Debatte um ‚das Politische‘ unten, Fn. 86, S. 241.

81 | Felix Heidenreich sei für den Hinweis gedankt, dass das hier gemeinte Verhältnis zwischen Subjekten und Ordnung als ‚doppelte Emergenz‘ bezeichnet werden kann. Dabei gibt es Emergenz sowohl auf der Seite der Subjekte (durch Freiheit als Kritik), als auch auf der Seite der Ordnung, beispielsweise durch Krisen in der Governementalität, die die Ordnung aufbrechen und Neues ermöglichen, vgl. dazu Monod 2011: „Die Krisen der Governementalität“. Beide Seiten stehen grundsätzlich in einem Wechselverhältnis. Allerdings liegt der Fokus der vorliegenden Studie nicht auf zufälligen Krisen der Ordnung, die im Nachhinein oder als grundsätzliche Möglichkeit festgestellt werden können, sondern auf der Frage, wie produktive Krisen auf Dauer gestellt werden können, indem sie

damit ihrer eigenen Unterwerfung ist das Faktum der Komplizität des Subjekts mit der Macht, die nach Saar die Grundlage des Funktionierens der Genealogie ist. Diese einerseits negativ-skandalisierende These enthält aber schon eine positiv-optimistische Komponente. Wegen der grundsätzlichen Beteiligung der Subjekte an der Ordnung gebe es eine „strukturelle Möglichkeit von Widerstand“ in „allen sozialen Vollzügen“ (341), weshalb die Ordnung „brüchig und potentiell umwendbar“ (341) ist. Die Doppelung dieser Thesen, existenzielle Ansprache durch Aufweis der Machtwirkung und der Möglichkeit der Transformation der Ordnung durch die Transformation des Selbst,⁸² macht die Genealogie nach Saar zu einer kohärenten kritischen Methode, die auf die Transformation der politischen Ordnung zielt (342).

4.4.3 Modalitäten der Freiheit und das Begehren der politischen Theorie nach begrifflicher Schließung

Dieser Kommentar schließt erstens an Saars These der genealogischen Institutionenkritik an und kritisiert sie dafür, dass sie zu allgemein und minimal spezifiziert bleibt. Daraus wird ein neuer Vorschlag im Anschluss an diese These entwickelt, nämlich aus ihr normative Maßstäbe für gute Institutionen abzuleiten. Daran anschließend werden zweitens die Gründe dafür untersucht, warum der vorgeschlagene Weg sinnvollerweise nicht im Rahmen einer Genealogie beschritten werden kann: dies liegt daran, dass er eine begriffliche Schließung vornimmt, die grundsätzlich der genealogischen Entgrenzungsbewegung entgegensteht. Drittens wird der Wunsch nach begrifflicher Schließung als eine spezifische Art der Angesprochenheit von politischen Theoretiker_innen durch die genealogische Kritik analysiert, insofern diese ihre fachspezifischen Begriffe grundsätzlich kritisiert.

1. Subjektivierung durch Institutionen. Saar rekonstruiert genealogische Kritik als ein Verfahren, das durch die Transformation des Selbst die Kritik und Transformation von Institutionen ermöglicht. Dafür arbeitet er heraus, dass Ordnungen und Institutionen brüchig sind und potentiell geändert werden kön-

institutionalisiert werden. Und diese Institutionalisierung von Emergenz auf der Ebene der Institutionen funktioniert über das Subjekt, also über eine bestimmte Art von Subjektivierung, die es den Subjekten ermöglicht, die Institutionen zu kritisieren.

82 | Die Transformation des Selbst sieht Saar sozialtheoretisch in Foucaults Spätwerk begründet; siehe die Besprechung der dabei auftauchenden Probleme in *Sozialtheoretische Zurückhaltung* (Unterabschnitt 4.3.4).

nen, weil sie von Subjekten getragen werden und auf diese angewiesen sind. Wenn sich diese Subjekte transformieren und ihre Einstellung zur Ordnung ändern, angeregt beispielsweise durch eine genealogische Erzählung, kann dies die Transformation der Ordnung zur Folge haben. Doch Saar stellt auch fest, dass „[n]ichts garantiert, dass dieser ‚strukturelle‘ Widerstand wirklicher Widerstand wird“ (341). Das von Saar rekonstruierte Konzept ist ein minimales, es gibt Mindestbedingungen für Widerstand an; womit immerhin gesagt werden kann, dass es ohne diese Mindestbedingungen keinen Widerstand gegen Subjektivierung geben kann: „Es wird behauptet, dass es ohne Transformation von Selbstverhältnissen und Lebensführungen keine anderen Wissens- und Machtverhältnisse geben wird als die, die es schon gibt“ (342).

Diese Aussage ist nun einerseits allgemein: Es gibt grundsätzlich die Möglichkeit von Widerstand. Die Spezifizierung, wie diese grundsätzliche Möglichkeit realisiert werden kann, ist minimal: Die notwendige Bedingung dafür ist, dass eine Transformation des Subjekts stattfindet. Durch die allgemeine Aussage alleine ist sehr wenig gesagt; dass es immer Widerstand geben kann, ist eine unspezifische Feststellung, die zu allen theoretisch wie politisch relevanten Fragen schweigt – beispielsweise Fragen danach, welche Art von Widerstand wahrscheinlich ist und ob die Wahrscheinlichkeit von spezifischen sozialen Situationen oder Subjektivitäten abhängt. Die minimale Spezifizierung bezüglich der Realisierung des potentiellen Widerstands sagt schon mehr: Der Widerstand ist von bestimmten Subjektivitäten abhängig, nämlich solchen, die sich selbst transformieren. Diese minimale Feststellung ist allerdings wenig aussagekräftig, wenn man nicht mehr über die Subjekte, die sich transformieren können sollen, erfährt. Saars Rekonstruktion folgend lässt sich sagen, dass die Fähigkeit der Subjekte zur Selbsttransformation auf durch genealogische Kritik erzeugter Freiheit beruht.⁸³

Doch auch diese Feststellung wirft weitere Fragen auf, nämlich zunächst nach den Bedingungen, unter denen genealogische Kritik diese Freiheit erzeugen kann. Sodann, inwieweit die kritische Reflexionsleistung der Subjekte, die durch die genealogische Kritik erzeugt werden kann, auch durch andere Verfahren erzeugt werden kann. Und daran anschließend, wie genealogische Kri-

83 | Siehe dazu die Rekonstruktion der drei Ebenen des Freiheitsbegriffs in *Die Modalitäten der Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.5).

tik und andere Verfahren gefördert und verstetigt werden können, so dass die Transformation von Subjekten und Macht wahrscheinlicher ist.⁸⁴

Diese Überlegung lässt sich auf Basis des bis jetzt Erarbeiteten in die Form von drei schematischen Prämissen und einer Konklusion bringen. Die erste Prämisse betrifft den normativ gewünschten Freiheitsbegriff: Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung. Dass die Genealogie dazu antritt, diese Art von Freiheit zu fördern, ergibt sich nach Saar daraus, dass nur diese Art von Freiheit die Transformation von Institutionen ermöglicht. Dazu anzutreten, diese Freiheit zu erhöhen, bedeutet, sie für alle so effektiv wie möglich erhöhen zu wollen, sie also zu universalisieren.⁸⁵ Die zweite Prämisse betrifft die Sozialtheorie: Subjekte sind durch Macht konstituiert und ihre Fähigkeiten hängen letztlich von Macht, genauer den auf sie wirkenden und gewirkt habenden Subjektivierungen ab. Diese Subjektivierungen finden immer und gesellschaftsweit statt und nicht nur durch Institutionen, die klassischer politischer Steuerung unterworfen sind. Die dritte Prämisse lautet, dass dennoch solche politisch steuerbaren Institutionen, wie beispielsweise Bildungseinrichtungen oder das Rechtssystem, wegen ihrer relativ breiten Wirkung zentrale Orte für Subjektivierungen sind. Darüber hinaus sind sie der einzige Ort, an dem Subjektivierungen überhaupt verallgemeinerbar steuerbar sind.

Die Konklusion aus diesen drei Prämissen lautet, dass das Projekt, Institutionen zu kritisieren und Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Reflexion der eigenen Subjektivierung zu erhöhen bei den politischen Institutionen ansetzen sollte, die überhaupt erst die Freiheit als Kritik in Subjekten instantiieren können. Ohne den Blick vom Subjekt zurück auf die Ordnung zu wenden, bleibt offen, wie die Subjekte überhaupt die Fähigkeit zur Kritik erlangen können. Auch die all-

84 | Auf diese Frageebene wurde schon weiter oben bei der Einführung der verschiedenen Modalitäten der Freiheit abgestellt. Es gibt bei Foucault (und Saar) implizit mindestens zwei verschiedene Freiheitsbegriffe: Freiheit als generelle Fähigkeit des Anders-handeln-Könnens und Freiheit als spezifische Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion der eigenen Subjektivierung, die durch kritische Subjektivierung durch Genealogie (und andere kritische Verfahren) erzeugt wird. Daran anschließend kann man eine dritte Ebene von Freiheit unterscheiden, nämlich diejenige der Ordnungen und Institutionen, die kritische Subjektivierung überhaupt erst ermöglichen.

85 | Diese Prämisse der Universalität, die sich dem hier vertretenen Verständnis zufolge analytisch aus dem Freiheitsbegriff ableiten lässt, begründet Amy Allen durch eine immanente Kritik der Moderne. Siehe dazu *Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

gemeine Feststellung, dass dies durch die Praxis der (genealogischen) Kritik gelingt, sagt darüber noch nichts, wenn unklar ist, unter welchen institutionellen Bedingungen (genealogische) Kritik überhaupt möglich oder wahrscheinlich ist; dann könnte man nur sagen, dass es dann Freiheit und Institutionenkritik geben kann, wenn zufällig irgendwo Genealogie (oder eine andere kritische Praxis) betrieben wird. Weil aber der Verallgemeinerungsanspruch schon im normativen Freiheitsbegriff enthalten ist, reicht diese Zufälligkeit nicht aus, sondern eine robuste Bestimmung von Freiheit als Kritik ist nötig, deren Adresse auf der gesellschaftlichen Makroebene nur Institutionen sein können. Kurz: Insofern Subjekte nur auf die gesuchte, kritische Weise frei sein können, wenn sie in einer bestimmten Weise subjektiviert worden sind, muss sich die Kritik der Unterscheidung von freiheitlichen und repressiven Subjektivierungsregimen – und wegen des Verallgemeinerungsanspruchs – von politischen Institutionen widmen.

2. Normative Differenzierung von Institutionen. Saar geht diesen Schritt zu einer normativen Differenzierung von politischen Institutionen nicht. Dies hat den Grund darin, dass er die genealogische Kritik auf einen Politikbegriff bezieht, dessen Kern eine Abgrenzungsbewegung zur klassischen institutionalisierten Staats- und Parteipolitik ist. Er schränkt mit Verweis auf die Debatte um ‚das Politische‘ die Definition dessen ein und grenzt es dadurch von ‚der Politik‘,⁸⁶ die institutionalisiert ist und Entscheidungen produziert, ab:

[Dass Subjektivierung zum Raum des Politischen gehört, K.S.] kann nicht heißen, dass dieser Raum der Ordnung(en) in dem Sinn verhandelbar ist, dass darin institutionell produzierte Entscheidungen mit politischen Konsequenzen getroffen und umgesetzt werden und über politische Fragen gestritten wird; es soll im Gegenteil heißen, dass jene Strukturierungen [durch Subjektivierung]

86 | Siehe zu dieser Debatte, in der es auch um neue, radikale Konzeptionen von Demokratie geht, die einschlägigen Sammelbände Flügel, Heil und Hetzel (Hrsg.) 2004: *Die Rückkehr des Politischen*, Heil und Hetzel (Hrsg.) 2006: *Die unendliche Aufgabe*, Bedford und Röttgers (Hrsg.) 2010: *Das Politische und die Politik* und Bröckling (Hrsg.) 2010: *Das Politische denken*. Einen klaren philosophisch-systematischen Zugang zum in diesen Beiträgen verhandelten Problemfeld entwickelt Oliver Marchart unter dem Schlagwort ‚Postfundamentalismus‘, vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“ und ausführlicher Marchart 2011: *Die politische Differenz* und Marchart 2013: *Das unmögliche Objekt*.

vierung, K.S.] die Voraussetzungen und Ermöglichungen dann je spezifischer politischer Verhältnisse und politischen Handelns sind.
(338)

Während Saar die Differenz zwischen dem Politischen und der Politik hier als Gegensatzverhältnis beschreibt und den Bereich des Politischen über den Abschluss der Politik definiert, ist der Einsatz des Begriffs des Politischen in der Debatte zunächst eine Ausweitung des Untersuchungsgebietes. Es sollen auch diejenigen Phänomene in den Blick genommen werden, die von der herkömmlichen Politikwissenschaft, die ‚die Politik‘ untersucht, in ihrer Institutionenfixierung nicht gesehen werden. Diese Ausweitung des Untersuchungsgebietes geht zwar oft mit einer Konzentration auf nicht-institutionalisierte, ontologisch tieferliegende Untersuchungsbereiche zurück – wie beispielsweise Subjektivierung als Grundlage allen politischen Handelns – verpflichtet aber noch nicht zu der These, dass die ‚Oberfläche‘ ‚der Politik‘ unwichtig wäre oder keine Berücksichtigung finden sollte.

Auch bei Saar findet sich diese These der Ausweitung des Phänomenbereichs durch den Begriff des Politischen – im Gegensatz zur die Politik ausschließenden Einschränkung: „Politisch sind in einer solchen Perspektive dann nicht nur bestimmte Phänomene oder Verfahren [der Politik, K.S.], sondern alle Prozesse, die im Raum der möglichen Strukturierungen und Führungen des Subjekts stattfinden und die das Subjekt, so wie es in diesem Raum erscheint, auf eine bestimmte Weise konstruieren und konstituieren“ (339). Auch in seiner Erläuterung *wie* eine Subjektivierung durch die politische Ordnung von staten geht, spricht Saar durchaus von Gebieten, auf denen „institutionell produzierte Entscheidungen mit politischen Konsequenzen getroffen und umgesetzt werden und über politische Fragen gestritten wird“ (338), wie „von den eingespielten und legitimierten Erziehungspraktiken, Wissensvermittlungs- und Tradierungstechniken und Bildungsinstitutionen, von Wahrnehmungsschemata und von der Sprach- und Diskurspolitik, von Rechten und Gesetzen, Zugangsberechtigungen, Verhaltensregulationen, Körper- und Reproduktionpraktiken, von Vor- und Selbstbildern, Traditionen, Gewohnheiten, Habitus und Rollenverständnissen“ (339). Mindestens einige dieser Bereiche unterliegen direkter klassisch-politischer Steuerung und andere, wie Gewohnheiten, Habitus und Rollenverständnisse, unterliegen einer indirekten durch Bildungs-, Sozial- und Kulturpolitik.

Es ist also bemerkenswert, wenn Saar diese politischen Subjektivierungen als kaum politisch kontrollierbar beschreibt: „Diese Ordnungen unterliegen nur

begrenzt der Verfügung durch die Politik oder das politische Handeln im engeren Sinn“ (339). Er hat Recht, wenn er darauf besteht, dass der Mehrwert der genealogischen Kritik ist, oft nicht zum Politischen gezählte und deshalb übersehene Phänomene der Subjektivierung als politisch herauszustellen und sie damit von „unterhalb der Schwelle der Wahrnehmungsraster verfasster politischer Institutionen“ (339) in die Sichtbarkeit zu katapultieren. Doch daraus folgt nicht, dass ‚die Politik‘ im Sinne von politisch steuerbaren Institutionen als Ansatzpunkt des kritischen Projekts ausgeschlossen werden muss; im Gegenteil deutet Saars Auflistung der „in einem weiten Sinn ‚politischen‘, nämlich öffentlichen, sozialen und institutionellen Arrangements“ (339) der Subjektivierung gerade darauf hin, dass die meisten von ihnen politisch steuerbar sind und damit für die Kritik eine ausgezeichnete Adresse bilden.

Wieso also schließt Saar eine normative Differenzierung von politischen Institutionen danach, welche Art von Freiheit sie durch ihre Subjektivierung ermöglichen, aus, obwohl sie aus der von ihm rekonstruierten Macht- und Subjekttheorie abgeleitet werden kann? Der Grund dafür liegt in der Differenz zwischen der Methode der Genealogie als Kritik und der Methode der politischen Philosophie und Theorie. Wie oben geschildert, wirkt die Genealogie durch eine existenzielle Ansprache des Subjekts, die darüber funktioniert, dessen Identitäts- und Denkkategorien zu entselbstverständlichen, um es dadurch zu erschüttern und zur Selbsttransformation anzuregen. Der Umgang der Genealogie mit Begriffen und Kategorien ist deshalb notwendigerweise entgrenzend und verflüssigend. Am deutlichsten wird diese Entgrenzungsbewegung an den Begriffen Freiheit und Macht. Die Genealogie entgrenzt den Freiheits- und Machtbegriff durch ihre Macht- und Subjekttheorie, indem sie die Grenze zwischen Freiheit und Macht zerfließen lässt. Diese Unbestimmtheit, die Saar als Komplizität beschreibt, ist genau das, was hier als Freiheitsproblem der Subjektivierung bezeichnet wird.

Die Genealogie funktioniert also durch die Exposition des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Nicht dass wir einfach unfrei sind, sondern das komplexe Verhältnis der Komplizität steht im Mittelpunkt der genealogischen Kritik. Zu versuchen, es sozialphilosophisch zu lösen, wäre ein ganz anderes Projekt, als die Rekonstruktion der Funktionsweise der genealogischen Kritik, das der genealogischen Kritik sogar entgegenstünde: Wenn die Komplizität mit der Macht sozialphilosophisch geordnet ist, und wir besser wissen, unter welchen Bedingungen wir in welcher Art frei bzw. machtbestimmt sind, dann verliert die genealogische Kritik ihren Ansatzpunkt, ihr Problem. Die Genealogie ist also auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung angewiesen – es zu lösen, indem man

die Begriffe Macht und Freiheit definiert, schließt und eingrenzt, würde sie unterlaufen, weil ein gelöstes Problem nicht existenziell ansprechen kann. Die Genealogie startet deshalb nicht mit einer Theorie darüber, was genau getan werden muss, um frei zu werden, sondern sie untersucht und exponiert unsere Unfreiheit und die Chance, dagegen etwas zu tun, mit einer völligen Offenheit bezüglich dessen, was zu tun sei. Kurz: Klarheit darüber, wie und wann Subjekte frei sein können ist nicht das Ziel der Genealogie und verhindert sogar ihr Funktionieren.

Die in der vorliegenden Studie vorgeschlagene normative Differenzierung von Institutionen ist aber genau eine solche begriffliche Schließung und Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung – deshalb kann sie nicht aus der Genealogie heraus erfolgen. Diese Art der begrifflichen Schließung ist die Sache der politischen Philosophie und politischen Theorie, sie möchte die Begriffe klären, festziehen und sichern. Sie ist normativ in dem Sinne, dass sie bestimmte rational überprüfbare Angaben dazu macht, was getan werden sollte. Diese können natürlich argumentativ zurückgewiesen werden, doch dieses argumentative Sprachspiel ist völlig anders als die existenzielle Angesprochenheit, die gerade durch die Verunklarung der Kategorien und der normativen Orientierung funktioniert. Die vorgeschlagene normative Differenzierung von Institutionen läuft auf ein politisches Reformprogramm heraus, doch ein politisches Reformprogramm kann nicht in der Weise existenziell ansprechen, wie die genealogische Kritik. Wegen dieser entgegengesetzten Operationsweisen – Entgrenzung und Schließung – kann Saars Rekonstruktion nicht in das Raster einer Institutionentheorie übergehen.

3. Politische Theorie vs. Genealogie. Aber wieso gibt es dann überhaupt die Motivation, Freiheit genauer und besser zu verstehen, aus der Verkomplizierung des Freiheitsbegriffs hinauszukommen und mehr zu sagen? Dieses Bedürfnis ist prägend für die ganze in dieser Studie untersuchte Debatte. Alle an ihr beteiligten Autor_innen nehmen eine ungeheure begriffliche Verkomplizierung wahr, auf die sie ordnend reagieren wollen. Die These ist, dass sich dies mit einer Erweiterung von Saars Feststellungen zur Genealogie erklären lässt. Genealogische Kritik wirkt durch ein spezifisches Angesprochensein ihrer Leser_innen, das abhängig ist von eben diesen Leser_innen. Nur wenn diese durch die genealogische Kritik beunruhigt sind, reagieren sie durch die gewünschte Selbsttransformation. Saar differenziert allerdings verschiedene Le-

ser_innen nicht weiter, als sie in Privilegierte und Diskriminierte zu unterscheiden (334).⁸⁷

Es ist nun instruktiv, genauer zu betrachten, wie sozialphilosophisch und politiktheoretisch geprägte Leser_innen genealogische Kritik, insbesondere Foucaults Werk, aufgenommen haben. Sie wurden dadurch angesprochen, sogar existenziell angesprochen, aber in einer anderen Art als derjenigen, die Saar als den allgemeinen Effekt von genealogischer Kritik herausarbeitet. Sie wurden nicht so sehr dazu angeregt, ihr eigenes Selbstbild zu überprüfen und nicht mehr ein solches Subjekt sein zu wollen, sich selbst zu transformieren und dadurch letztlich politische Ordnung zu ändern. Sie wurden vielmehr existenziell angesprochen durch die philosophische Infragestellung und Verunklarung der Grundbegriffe ihrer Disziplin. Die Reaktion darauf ist, zu versuchen, diese Grundbegriffe – wie Freiheit, Macht und Subjekt – genauer zu untersuchen und plausible Bestimmungen zu entwickeln, die Foucaults Kritik mitberücksichtigen. Kurz: Sie haben Foucaults Entgrenzung der Begriffe als philosophische Herausforderung angenommen und ihr Projekt ist es, sie wieder zu schließen und zu vereindeutigen.

Auch Saar spricht als genau ein solcher Leser Foucaults. Er ist als politischer Philosoph von Foucault irritiert und inspiriert, und versucht Ordnung zu schaffen, wo Foucault die Begriffe der Disziplin durcheinander gebracht hat. Seine Rekonstruktion der Genealogie ist damit selbst natürlich keine genealogische Kritik, sondern sozialphilosophisches Sprechen, das „Werbung für eine Perspektive und eine Methodik [betreibt], ohne die wohl die gegenwärtige

87 | Saar vertritt dort die These, dass nur für solche Menschen denaturalisierende Effekte hat, die in der gegebenen Ordnung als ‚natürlich‘ und ‚normal‘ anerkannt sind; für sowieso aus der Ordnung Ausgeschlossene wäre sie dagegen nur eine nachträgliche Deutung eines ohnehin schon wahrgenommenen und gewussten Leides. Doch diese Differenzierung ist problematisch, weil die Normierung so tief gehen kann, dass selbst Leid noch als legitim, angemessen und normal angesehen wird, weshalb die Verdachtshermeneutik innerhalb des Subjektivierungsparadigmas nicht konstatieren kann, dass alles gut sei, nur weil die Ausgeschlossenen ihren Ausschluss als legitim empfinden und gar nicht als Leid. Dass Leid immer direkt, quasi ungefiltert auch wahrgenommen werden kann, ist hingegen eine Prämisse, die mit dem konstruktivistischen Subjektivierungskonzept nicht kompatibel zu sein scheint. Selbstredend schließen sich hier eine Reihe klassischer Probleme an, die das Verhältnis von Akteuren und kritischer Theorie und den mit kritischer Theorie einhergehenden Paternalismus betreffen, vgl. dazu mustergültig Celikates 2009: *Kritik als soziale Praxis* und siehe Fn. 106, S. 156.

sozialphilosophische Debatte ärmer und die sozialkritischen Waffen stumpfer wären“ (346). Saars Kohärenzmachungsstrategie ist eine andere als die Lemkes, der versucht, sozialtheoretisch Ordnung zu schaffen. Saar schafft sozialphilosophische Ordnung, indem er erläutert, wie Foucault kohärent kritisiert. Dies gelingt Saar, indem er den Kritikmodus den sozialtheoretischen Problemen überordnet und die Sozialtheorie nur daran ausrichtet, dass sie dem Kritikmodus entspricht. Die Probleme auf der Ebene der Sozialtheorie werden dadurch aber, wie gezeigt, nicht gelöst. Das ist kein Problem für Saar, weil seine Rekonstruktion gut beschreibt, wie genealogische Kritik funktioniert.

Doch die Frage danach, unter welchen Bedingungen wir auf unterschiedliche Art frei sind, bleibt relevant, auch wenn Saar erfolgreich gezeigt hat, dass genealogische Kritik funktioniert und wieso gerade wegen dieses Funktionierens von ihr nicht verlangt werden kann, sie zu beantworten. Die sozialtheoretische Komponente hat eine Eigenlogik, die auch durch die Unterordnung unter den Kritikmodus nicht ausgeschaltet werden kann. Diese Eigenlogik ist darin sichtbar, dass Saars Rekonstruktion auf klassischen sozialtheoretischen Theoriekonstrukten beruht, wie die Feststellung der Komplizität des Subjekts mit der Macht und der kritischen Selbsttransformation als Minimalbedingung von Freiheit und der Transformation von gesellschaftlicher Ordnung. Dies sind Erkenntnisse, die sich so nicht in Foucault oder Nietzsche finden lassen, sondern die sich nur aus Saars theoretischer Rekonstruktion ergeben, in der er verschiedene Figuren und Argumente der beiden Autoren zu einer kohärenten sozialtheoretischen Positionen zusammenfügt. Die dabei verwendeten Kohärenzkriterien entspringen der Eigenlogik der sozialtheoretischen Argumente.

Die Lücken und Spannungen, die auf dieser sozialtheoretischen Ebene in Saars Rekonstruktion bleiben, lassen sich zwar durch die Unterordnung unter den Kritikmodus und durch das Engziehen des Erkenntnisinteresses auf die Funktionsweise der Genealogie aushalten. Doch gelöst sind diese Probleme als sozialtheoretische dadurch nicht; sie sind nämlich nie nur im Sprachspiel der Genealogie lokalisiert, sondern sind als sozialtheoretische Argumente solche, die darüber hinaus Geltung beanspruchen. So hat die genealogische Kritik, wenn sie als sozialtheoretischer Beitrag gelesen wurde, die Frage nach Freiheit auf eine neue Art und Weise gestellt, an die dann durch das weitere sozialtheoretische Prozessieren dieser Probleme von sozialphilosophisch interessierten Leser_innen Foucaults angeschlossen wurde. Weil die sozialphilosophische Debatte um Freiheit aber nicht auf die Aufgabe der Rekonstruktion des Funktionierens von genealogischer Kritik beschränkt ist, sondern im Gegenteil die Frage nach Freiheit und Macht losgelöst davon bearbeitet, liegt die

spezifische Angesprochenheit der meisten Sozialphilosoph_innen auf der sozialtheoretischen Ebene, die Saar dem Kritikmodus unterordnet.

Das in Saars Rekonstruktion vorhandene aber untergeordnete Sprachspiel der Sozialtheorie drängt also in den Vordergrund, sobald man den Fragefokus vom Funktionieren der genealogischen Kritik wegbewegt, hin zur Frage nach der Bedeutung von Freiheit. Es spricht nun nichts dagegen, die originär sozialtheoretischen Elemente in einer weiteren Theoretisierungsbewegung zu entwickeln und dabei die Spezifität und Beschränkung der genealogischen Methode (oder ihrer Rekonstruktion) abzuschütteln – also aus der Genealogie heraus eine theoretische Bewegung, die von der Genealogie weg führt, einzuleiten.⁸⁸ Allerdings kann dies nur gelingen, wenn klar ist, welche theoretischen Elemente in welches Raster gehören; nur dann können die weiterzuverarbeitenden Elemente der Sozialphilosophie und Sozialtheorie von den Teilen der Genealogie getrennt werden, die gerade diese weitere Theoretisierung verhindern. Genau dafür hat Saar die Mittel bereitgestellt, wie im Folgenden gezeigt wird, wenn Saars mit Lemkes Ansatz in Dialog gebracht wird.

4.5 Zusammenfassung: Genealogie basiert auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung

Saar entwickelt einen originellen und überzeugenden Weg zum Umgang mit den Freiheitsproblemen bei Foucault: Er analysiert, wie Genealogie als kritische

88 | Es ist die Frage, ob nicht doch dagegen spricht, dass dies ja dem Funktionieren der Genealogie entgegensteht, es also die Genealogie zersetzen würde. Doch die Genealogie käme nur zu einem Ende, wenn eine systematische Sozialtheorie Freiheit und Macht tatsächlich ein für alle Mal beschreiben könnte und keine versteckten und kritikablen Machteffekte mehr mehr übrigließe, die ihrem Blick entgingen. Wenn dies gelänge, wären alle (theoretischen und politischen) Probleme tatsächlich gelöst, Genealogie gar nicht mehr nötig und Stillstand und Frieden eingetreten. Dieses Ende der Geschichte ist aber sowohl praktisch wie theoretisch so unwahrscheinlich, dass man davon ausgehen kann, dass die begrifflichen Klärungen der politischen Theorie, auch diejenigen, die hier erarbeitet werden, immer imperfekt bleiben und genug Angriffspunkte für immer neue Hinterfragungen und Verunklarungen durch die Genealogie bieten. Realistisch bleibt für die entgrenzende Kritik immer etwas zu tun, die Genealogie ist durch ein Begriffe differenzierendes und Definitionen schließendes Projekt also nicht gefährdet, sondern bekommt nur neues Material.

Methode funktioniert und ordnet sozialtheoretische Elemente von Foucaults Arbeiten dieser Rekonstruktion des Kritikmodus unter. Damit weicht seine Strategie von Patton und Lemke ab, die die sozialtheoretischen Probleme als solche bearbeiten. Der große Vorteil dieser Strategie ist es, das Freiheitsproblem der Machtdetermination überzeugend transformieren und damit lösen zu können. Gleichzeitig ist durch Saars Analyse deutlich geworden, dass das Freiheitsproblem der Subjektivierung von der Genealogie (und ihrer sozialphilosophischen Rekonstruktion) gar nicht gelöst werden kann; hingegen kann die Lösung gelingen, wenn man die Methode der Genealogie zugunsten der Methode der klassischen politischen Theorie, die Institutionen normativ differenziert, verlässt.

In *Dramatik – Theorie der Macht in der Genealogie* (Abschnitt 4.2) wurde Saars besondere Strategie zur Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination rekonstruiert. Saar löst es, indem er zeigt, dass eine übertriebene Darstellung unserer Unfreiheit ein Bestandteil der Genealogie als aufrüttelnder Kritik ist, und keine sozialtheoretische Aussage, und dass die Genealogie widersprüchlich wäre, wenn sie die so dargestellte Unfreiheit tatsächlich behaupten würde. Die Lösungsstrategie beruht also darauf, Aussagen über die Machtdeterminiertheit von Subjekten neu als dramatisierende Rhetorik zu kategorisieren wodurch sie nicht mehr den Status von sozialtheoretischen Aussagen haben und deshalb auch nicht als solche problematisch sind. Im Kommentar zu dieser Lösungsstrategie wurde sie mit ihrer Alternative kontrastiert – die sozialtheoretischen Aussagen als solche Ernst zu nehmen – was eine grundsätzliche Entscheidungssituation erläuterte: Entweder, man betreibt genealogische Kritik, aber dann sind die sozialtheoretischen Aussagen dem Kritikmodus untergeordnet, oder man verfolgt die sozialtheoretischen Probleme eigenständig, kann dies dann aber nicht im Modus der Genealogie tun, sondern nur im Modus der klassischen politischen Theorie, die mit normativen Differenzierungen arbeitet. Damit konnten rückblickend die Probleme, die an Lemkes Ansatz herausgearbeitet wurden, erklärt werden: Er versucht, Sozialtheorie zu betreiben und dabei Foucaults Methode der Genealogie, vor allem ihrer Antinormativität, die Treue zu halten und lehnt wissenschaftlich begründete politische Kritik ab.

Eine bestimmte, minimale Sozialtheorie geht aber mit der Genealogie als kritischer Methode notwendig (und in den Genealogien selbst mehr oder weniger implizit) systematisch einher. Saars Rekonstruktion dieser Sozialtheorie in Foucaults Spätwerk wurde in *Sozialtheorie – Subjektivierung im Spätwerk* (Abschnitt 4.3) erläutert. Sie ist eine Position, die gleichermaßen die relative Freiheit als auch die relative Vermachtung von Subjekten betont, sie also

weder als absolut frei oder noch als absolut machtbestimmt konzipiert. Die Sozialtheorie betont die Spannung zwischen Macht und Freiheit, die Grauzone zwischen beiden, in der unklar ist, ob nun eher Freiheit oder eher Machtbestimmtheit herrscht.⁸⁹ Mit anderen Worten: Die zur Genealogie passende Sozialtheorie beruht auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung und lässt es deshalb bestehen. Die Genealogie funktioniert, indem sie es exponiert und dadurch ihre Leser_innen zur Selbsttransformation anregt. Der dabei zugrunde gelegte Freiheitsbegriff ist die negativ-unbestimmte und offene Möglichkeit der aktiven Selbsttransformation durch Kritik.

Während diese Sozialtheorie die zur Genealogie passende ist, ist sie, wie im Kommentarabschnitt gezeigt, als Sozialtheorie problematisch. Dies liegt an ihrer Zurückhaltung, die Begriffe Macht und Freiheit einzugrenzen und genauer zu bestimmen. Sie endet in einem uninformativen Sowohl-als-auch von Freiheit und Macht und kann deshalb nicht angeben, wie genau Freiheit als aktive und direkte Selbstbestimmung aussehen kann. Die Diskussion dieses Problems hat zu dem Vorschlag geführt, unterschiedliche Modalitäten verschiedener Freiheitsbegriffe zu unterscheiden: Rudimentäre Freiheit als Anders-handeln-Können gibt es grundsätzlich, sie ist sozialontologisch verallgemeinerbar und bedingungslos. Freiheit als Kritik hingegen ist bedingt, sie ist zwar grundsätzlich möglich, aber nicht grundsätzlich aktuell. Um sie zu aktualisieren müssen Bedingungen erfüllt sein; diese dritte Ebene der Bedingungen der Freiheit als Kritik betrifft die Subjektivierungsregime, die Freiheit als Kritik ermöglichen. Insofern das Problem auf dieser Ebene die Aktualisierung der generell nur potentiellen Freiheit als Kritik für jeden Einzelnen ist, geht hier um die Verallgemeinerung von Prozessen, die zu dieser Aktualisierung führen; dafür ist die politische Institutionalisierung ein prädestiniertes Instrument. Doch diese Verallgemeinerung und Institutionalisierung von Freiheit steht in einem Widerspruch zum antiuniversalistischen und offenen Gehalt des Freiheitsbegriffs der Freiheit als Kritik.

Der Abschnitt *Kritik – Genealogie und politische Theorie* (Abschnitt 4.4) hat sich dieser Spannung zwischen der Institutionalisierung von Freiheit und ih-

89 | Die normalsprachliche Formulierung, dass „Freiheit herrscht“ wirft im Rahmen des Foucault’schen Rahmens die Frage auf, ob Freiheit herrschen kann – der Kern des hier vertretenen Arguments besteht darin, sie positiv zu beantworten. Freiheit kann überhaupt nur verstanden werden, wenn man ihre Verfestigung in Subjektivierungsregimen bestimmt, die mit Foucault als Regierung bezeichnet werden können, die wiederum der Normalfall des mit Herrschaft bezeichneten Extremfalls ist.

rem offenen und antiuniversalistischen Charakter gewidmet und dabei Saars Einordnung der Genealogie ins Feld der sozialphilosophischen Kritikmodelle rekonstruiert, was ihre Gegensätzlichkeit zur politischen Theorie zeigt. Genealogie operiert mit einem offenen Freiheitsbegriff, insofern sie keine strikten und allgemeinen Angaben darüber macht, wie Freiheit zu erreichen sei; sie beruht vielmehr auf einer Entgrenzung und Verflüssigung des Freiheitsbegriffs, durch die er in Frage gestellt wird, wodurch ihre Leser_innen existenziell angesprochen werden und sich selbst transformieren können, was die Möglichkeit für neue (aber nicht aus der Genealogie heraus schon vorbestimmte) Freiheitspraxen eröffnet. Im Gegensatz dazu bemüht sich die politische Theorie um die begriffliche Schließung und um eindeutige Definitionen

Ein Kommentar hat an Saars Charakterisierung der Genealogie als politisch in dem Sinne, dass sie über den Umweg der Transformation des Subjekts auf die Transformation der vom Subjekt getragenen sozialen und politischen Institutionen zielt, angeschlossen. Saars Rekonstruktion der subjektivierenden Wirkung von politischen Institutionen im Zusammenhang mit dem normativen Freiheitsbegriff der Kritik legt eine normative Differenzierung von politischen Institutionen nach ihrer subjektivierenden Wirkung nahe, um den Freiheitsbegriff zu spezifizieren. Saar geht diesen Weg aber nicht, weil eine solche Verindeutigung und Schließung des Freiheitsbegriffs das Funktionieren der Genealogie unterlaufen würde, denn klare Begriffe und gelöste Probleme können nicht existenziell verunsichern. Es zeigt sich hier die Differenz des Sprachspiels der politischen Theorie und der Genealogie – Schließung und Entgrenzung – so dass die Bemühungen von Foucault-Interpret_innen um begriffliche Schließung als immer-schon im Sprachspiel der politischen Theorie verortet werden können. Sie werden von der Genealogie existenziell angesprochen (wie Saars Rekonstruktion es nahe legt), allerdings in ihrer Identität als politische Theoretiker_innen. Sie reagieren deshalb sehr spezifisch: mit dem Versuch, die von Foucault entgrenzten Grundbegriffe ihrer eigenen Disziplin wieder in Klarheit und Gewissheit zu überführen; sie sind bemüht, begriffliche Klarheit wiederzuerlangen, wo Foucaults Interventionen die (begrifflichen) Dinge schwieriger gemacht haben. Wenn man dem Problem der Entwicklung eines eindeutigen Freiheitsbegriffs die Treue halten möchte, muss folglich die Entscheidung getroffen werden, diesem Sprachspiel der politischen Theorie zu folgen und die ihm entgegenstehenden Elemente des genealogischen Kritikmodus nicht zu übernehmen, sondern nur an spezifische Elemente seiner Sozialtheorie anzuknüpfen.

5 Zwischenfazit: Lemke und Saar

5.1 Zusammenfassung von Lemke und Saar: Auf dem Weg zur politischen Theorie

Lemke und Saar haben zwei unterschiedliche Lösungsstrategien für das Problem der Freiheit bei Foucault entwickelt, das in der sozialphilosophischen Debatte um sein Werk diskutiert wird: Wenn Subjekte durch Macht konstituiert sind, wie können sie dann frei sein und der Macht gegenüber widerständig handeln? Lemke rekonstruiert das Foucault'sche Gesamtwerk als eine Entwicklungsbewegung von einer defizitären hin zu einer immer besseren Sozialtheorie, in der das Problem dann gelöst ist. Diese Strategie wurde mit dem Leitspruch ‚Foucault korrigiert sich‘ bezeichnet. Saar rekonstruiert das Foucault'sche Gesamtwerk nicht als ein sozialtheoretisches Unternehmen, sondern als eine bestimmte Art, historisch-philosophisch Kritik zu betreiben, deren Kohärenz er aufzeigt. Er kann so zeigen, dass die Aussagen zur Machtdetermination von Subjekten, die Lemke und andere als ein Freiheitsproblem interpretiert haben, rhetorische Mittel im Rahmen der genealogischen Kritik sind, und gar keine Sozialtheorie – weshalb sie gar kein sozialtheoretisches Problem sind. Diese Strategie wurde mit dem Schlagwort ‚Foucault kritisiert kohärent‘ bezeichnet.

Mit Hilfe der in der Besprechung der beiden Strategien entwickelten Differenzierung des *Freiheitsproblems der Machtdetermination* und des *Freiheitsproblems der Subjektivierung* konnte gezeigt werden, dass beide Strategien nur das Freiheitsproblem der Machtdetermination lösen, nicht aber das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination liegt in einer sozialtheoretischen Beschreibung, die Menschen als von Macht determiniert, also als vollständig von ihr bestimmt, ansieht und ihnen gar keine eigene Handlungsfähigkeit zuschreibt, weshalb sie nicht frei sein können. Das Frei-

heitsproblem der Subjektivierung liegt in einer sozialtheoretischen Beschreibung, die sowohl die Machtbestimmtheit von Subjekten durch ihre Machtkonstitution im Prozess der Subjektivierung als auch die daraus entstehende Freiheit beschreibt, dabei jedoch offen lässt, wie frei oder machtbestimmt Subjekte unter welchen Umständen sind und deshalb zu dem begründeten Verdacht führen muss, dass sie viel unfreier sind, als üblicherweise angenommen.

In der Besprechung von Lemke wurde zunächst deutlich, dass das philosophisch eigentlich problematische Freiheitsproblem dasjenige der Subjektivierung ist, das auch als die Frage danach formuliert werden kann, wie widerständige Subjektivität möglich ist, wenn auch die Fähigkeit zum Widerstand schon im Prozess der Subjektivierung durch Macht konstituiert ist. Lemke differenziert dieses Freiheitsproblem der Subjektivierung allerdings nicht vom Freiheitsproblem der Machtdetermination. Weil er beide Probleme nicht differenziert, gibt er seine Rekonstruktion der in Foucaults Spätwerk weiterentwickelten Machttheorie, durch die das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst werden kann, als eine Lösung des Freiheitproblems der Subjektivierung aus.¹ Im Kommentar zu Lemke wurden wiederum verschiedene Freiheitsbegriffe differenziert: der *Freiheitsbegriff des Anders-handeln-Könnens* ist derjenige, der im Spätwerk sozialtheoretisch erläutert wird und der zur Lösung des Freiheitsproblems der Machtdetermination genügt – Subjekte können immer auch anders handeln und sind mithin nicht von der Macht determiniert. Der *Freiheitsbegriff der Kritik* ist derjenige, durch dessen sozialtheoretische Erklärung das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst werden kann – wenn klar ist, wie Subjekte die Fähigkeit haben können, ihre eigene Subjektivierung durch Macht zu reflektieren, zu kritisieren und sich dadurch von ihr zu distanzieren, wäre dadurch eine Art von Freiheit erläutert, die nicht im begründeten Verdacht stehen würde, eigentlich durch Macht bestimmt zu sein. Diese sozialtheoretische Erklärung gelingt aber nicht durch Lemkes Rekonstruktion des Spätwerks.

Dass Lemke den Freiheitsbegriff der Kritik in seiner Rekonstruktion des Spätwerks nicht erklären kann liegt daran, dass er Foucaults „Regel der Immanenz“ (Foucault 1983b, S. 119) auf eine spezifische Weise interpretiert, die

1 | Diese Formulierung ist etwas ungenau, denn Lemke kann seine Rekonstruktion nicht als Lösung für ein Problem ‚ausgeben‘, das er nicht benennt. Doch sie ist nicht widersprüchlich, weil die Differenzierung der beiden Freiheitsprobleme in einer internen Kritik an Lemkes Text entwickelt wurde. Sie kommen also – auch ohne von Lemke so benannt zu sein – tatsächlich in seinem Text vor.

als *regierungs- und herrschaftstranszendierend* bezeichnet wurde. Ausgehend von Foucaults Unterscheidung von Macht und Herrschaft nimmt Lemke an, dass es regierungs- und herrschaftsfreie Zustände geben kann, in denen dann Freiheit herrscht, was wünschenswert sei. Weniger Regierung bzw. Herrschaft ist hier gleichbedeutend mit weniger Ordnung und Struktur, mit weniger Repression, und mit mehr Freiheit. Das Ziel einer auf dieser Basis entwickelten politischen Theorie ist es, den momentanen Status von Regierung und Herrschaft zu transzendieren zugunsten einer Situation, in der es nur noch Macht und Freiheit, aber keine Regierung und Herrschaft mehr gibt. Bei der so erhöhten Freiheit kann es sich aber nach der vorgeschlagenen Differenzierung der Freiheitsbegriffe nur um Freiheit als Anders-handeln-Können handeln.

Weil die hier angelegte Normativität ordnungsfeindlich und damit antiinstitutionell ist, versperrt diese Lesart die Frage nach der Differenzierung der unterschiedlich subjektivierenden Wirkung verschiedener Ordnungen und Institutionen. Nur über diese Wende hin zur Differenzierung von unterschiedlich subjektivierenden Ordnungen, von Subjektivierungsregimen, lässt sich Freiheit als Kritik erklären, weil seine Subjektivierung kritisch reflektieren zu können eine voraussetzungsreiche Fähigkeit ist, deren Voraussetzungen nur in spezifischen Prozessen der Subjektivierung liegen können. Diese Möglichkeit einer Differenzierung von Regierung ist auch in Foucault angelegt, in einer anderen Interpretation der „Regel der Immanenz“ (ebd., S. 119), die in der vorliegenden Studie vertreten und als *radikale Immanenz* bezeichnet wird: Weil es nicht nur kein Außerhalb von Macht, sondern auch kein Außerhalb von Regierung gibt, muss Kritik darauf ausgerichtet sein, nicht *auf diese Weise* regiert zu werden – und nicht *nicht* (oder weniger) regiert zu werden. Kritik besteht also auch darin, Regierung normativ zu differenzieren.

Der zweite Grund dafür, dass Lemke Freiheit als Kritik nicht erklären kann, liegt in seiner Interpretation von Foucaults Verhältnis zur politischen Theorie. Diese ist nach Lemkes Auffassung ein Teil der modernen Humanwissenschaft, deren Subjektivierung und Normierung überhaupt erst unfrei macht, also repressiv wirkt. Diese These hängt mit der These der Regierungstranszendenz zusammen: Die moderne Humanwissenschaft, die die politische Theorie einschließt, wird als ein Teil der modernen Regierung begriffen, die als Ganzes überwunden werden muss, um politischen Fortschritt zu erreichen. Weil die gesamte Humanwissenschaft so immer schon als Teil von Regierung verstanden wird, kann sie nicht dazu dienen, Regierung zu überwinden. Genauso wenig, wie aus dieser Perspektive verschiedene Arten von Regierung differenziert werden können, können verschiedene Arten von politischer Theorie differenziert

werden, danach ob sie repressive und normierende oder freiheitliche Effekte haben. Die einzige in diesem Rahmen noch ‚erlaubte‘ Aktivität ist Foucaults antinormative Genealogie und die Bestrebung nach der Überwindung von Regierung, die Lemke entsprechend radikal von Kritikansätzen der politischen Theorie abgrenzt.

Auch Saar kann durch seine Rekonstruktion das Freiheitsproblem der Machtdetermination lösen, nicht aber das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Allerdings sind die Gründe dafür andere als bei Lemke. Während Lemke das Freiheitsproblem der Machtdetermination nur auf der sozialtheoretischen Ebene löst, indem er zeigt, dass es in der Macht- und Subjekttheorie des Spätwerks nicht mehr auftritt, wechselt Saar die Ebene und argumentiert von derjenigen des Kritikmodus aus. Er zeigt erstens, dass die Genealogie als kritische Methode nicht funktionieren kann, wenn Subjekte machtdeterminiert sind, weil sie dann von der Genealogie gar nicht zur Selbsttransformation angeregt werden könnten. Zweitens zeigt Saar, dass das Freiheitsproblem der Machtdetermination gerade wegen seines sozialtheoretischen Problemgehalts ein konstitutiver Bestandteil der Genealogie ist: Die Darstellung der Unfreiheit ist eine rhetorisch-übertreibende Strategie, die nötig ist, um die Leser_innen existenziell anzusprechen. Drittens argumentiert Saar auch auf der sozialtheoretischen Ebene (wie Lemkes dies ausschließlich tut) und arbeitet heraus, welche Sozialtheorie zum Kritikmodus der Genealogie passt. Diese Sozialtheorie rekonstruiert er unter Einbeziehung des Spätwerks.² Dies ist eine Position, die betont, dass Menschen sowohl frei als auch machtbestimmt sind, aber niemals absolut frei oder absolut machtbestimmt.³ Auch diese Lösung für das Freiheitsproblem der Machtdetermination ist überzeugend.

Diese Lösung enthält aber gleichzeitig schon eine Erklärung dafür, wieso das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht im Rahmen des Kritikmodus der Genealogie gelöst werden kann: Die nach Saar zur Genealogie notwendig gehörende Sozialtheorie beruht auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung. Sie betont gerade die Zwischenposition bzw. den Graubereich zwischen Freiheit und Macht und ist so grundsätzlich gegen eine eindeutige theoretische

2 | Deshalb ist Saars Argument der Rhetorik auch keine Totalimmunsierung Foucaults, wie es nach Biebricher in den Interpretationen von Schäfer und Hoy der Fall ist, vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 127f. Schäfer 1995: *Reflektierte Vernunft* und Hoy 1986b: „Introduction“.

3 | Der Ausdruck ‚absolut machtbestimmt‘ ist synonym mit dem Ausdruck ‚machtdeterminiert‘.

Abgrenzung der beiden Bereiche gerichtet. Sie beruht auf der Entgrenzung dieser Begriffe, nicht auf deren Schließung – denn nur auf Grundlage einer solchen entgrenzenden und verunsichernden Sozialtheorie kann die Genealogie ihren kritischen Effekt, das existenzielle Ansprechen ihrer Leser_innen, erreichen. Diese Einsicht wirft rückblickend ein Licht auf die Schwierigkeiten, im Rahmen des genealogischen Ansatzes sozialtheoretische Klarheit zu erlangen, die an Lemkes Interpretation herausgearbeitet wurden. Dies ist nicht ohne Weiteres möglich – und das heißt vor allem: nicht in einem orthodoxen Foucault'schen Rahmen möglich –, weil der Kern der genealogischen Sozialtheorie die Verunklarung ist.

Gleichzeitig hat die Besprechung von Saar geholfen, die Leitlinien für eine sozialtheoretische Bearbeitung des Freiheitsproblems der Subjektivierung weiter zu präzisieren. Erstens hat sich auch in der internen Kritik von Saar bestätigt, dass die normative Differenzierung von Subjektivierungsregimen und den sie stützenden Institutionen aus der Foucault'schen Sozialtheorie folgt – wenn man sie anhand sozialtheoretischer Kohärenzkriterien betrachtet, und nicht nur in den Dienst des genealogischen Kritikmodus stellt. Zentral dafür ist Saars Argument, dass die Genealogie letztlich auf die Kritik und die Transformation von Institutionen abstellt (über den Zwischenschritt der Selbsttransformation des Subjekts). Dieses Argument entwickelt er auf der Grundlage der sozialtheoretischen Einsicht, dass es für die Freiheit der Subjekte einen erheblichen Unterschied macht, wie sie durch Institutionen subjektiviert werden. Wegen der Wechselwirkung von Institutionen und Subjekten zielt die erfolgreiche Selbsttransformation der Subjekte immer schon auf die subjektivierenden Institutionen, während die subjektivierenden Institutionen die Möglichkeiten des Subjektseins – und damit auch die Möglichkeit der Fähigkeit zur (Selbst-)Transformation, also der Freiheit – konstituieren.

Zweitens kann durch die Einsicht in die Wirkweise und die Bedingungen des Kritikmodus der Genealogie genauer bestimmt werden, welche Modifikationen am Foucault'schen Theoriegebäude dabei helfen würden, den sozialtheoretischen Fragen gerecht zu werden. Wenn die Sozialtheorie vom Kritikmodus der Genealogie befreit wird, ermöglicht dies, auf den normativen Kritikmodus der politischen Theorie umzustellen.⁴ Nur dieser erlaubt eine Sozialtheorie, die

4 | Wobei die spezifische Art, mit Foucault politische Theorie zu betreiben, am ehesten als ‚immanente Kritik‘ bezeichnet werden kann, wie in *Foucault ist nicht genug*. Amy Allen und die *Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6) deutlich wird. Vgl. zum Begriff der immanenten Kritik auch Jaeggi 2009: „Was ist Ideologiekritik?“ Vgl. zu den

auf begriffliche Schließung und Differenzierung abstellt und nicht auf Entgrenzung und Entdifferenzierung. Mit Hilfe von Saars Erläuterung der Genealogie kann genau identifiziert werden, wieso diese Umstellung auf den politiktheoretischen Kritikmodus sinnvoll ist, obwohl Lemke sie – Foucault folgend – ablehnt. Lemke übernimmt ein Element des Foucault'schen Denkens als sozialtheoretische Wahrheit, das aber aus Saars Perspektive eine rhetorische Dramatisierung im Rahmen der Genealogie ist: die Vorstellung eines totalen Zusammenhangs zwischen moderner Regierung und politischer Theorie, die nur als Ganzes überwunden werden könne. Aufgrund dieses totalen Zusammenhangs müsse politische Theorie notwendig zu Unfreiheit führen. Lemke baut seine Ablehnung der politischen Theorie also auf einer unplausiblen Interpretation von Foucaults Sozialtheorie auf.

5.2 Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)

Durch die Beschreibung der Wirkweise der genealogischen Kritik bei Saar lässt sich rückblickend feststellen, wo genau Lemke Foucault missinterpretiert. Dass hier ein tatsächlicher Interpretationsfehler vorzuliegen scheint, wirft ein neues Licht auf das Verhältnis der beiden in der Besprechung von Lemke herausgearbeiteten Lesarten Foucaults: die Lesart der Regierungstranszendenz (Lemke) und die Lesart der radikalen Immanenz (die in dieser Studie vertreten wird).⁵ Wenn die Lesart der Regierungstranszendenz auf einer Missinterpretation be-

unterschiedlichen Kritikarten und zu einer Kritik der geläufigen Gegenüberstellung von externer und interner Kritik auch Iser 2004: „Gesellschaftskritik“, wobei eine politische Theorie nach Foucault in dem hier vorgeschlagenen Sinn in Iser's Raster am ehesten einen korrigierenden Beitrag zu „rekonstruktiver Kritik“ leisten würde, die mit Jaeggi als immanente Kritik zu bezeichnen wäre. Iser's eigener Vorschlag der rekonstruktiven Kritik mit Habermas und Honneth, die darüber richten kann, welche Art von Empörung angemessen ist und welche nicht, stellt aus Foucault'scher Perspektive allerdings einen typischen sozialphilosophischen Paternalismus dar, wie ihn Lemke in der ganzen politischen Theorie vermutet, vgl. Iser 2008: *Empörung und Fortschritt*. Siehe zur aktuellen Debatte um sozialphilosophische Kritik auch die beiden Sammelbände Jaeggi und Weische (Hrsg.) 2009: *Was ist Kritik?* und Boer und Sonderegger (Hrsg.) 2012: *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*, deren Einleitungen jeweils gute systematische Differenzierung der verhandelten Probleme liefern.

5 | Siehe *Regierungstranszendenz oder Regierungsimmanenz* (Unterabschnitt 3.4.7).

ruht, dann sind die beiden Lesart nicht mehr zwei gleich plausible, sondern die Lesart der radikalen Immanenz zeichnet sich als plausiblere gegenüber Lemkes Lesart der Regierungstranzendenz aus.

Durch Saars Analyse der genealogischen Kritik ist klar geworden, dass diese auf der rhetorischen Übertreibung und Dramatisierung bei der Darstellung der Machtabhängigkeit und der eingeschränkten Freiheit von Subjekten beruht. Zu dieser Art der übertreibenden und dramatisierenden Darstellung von Machtabhängigkeit gehört die totalisierende Darstellung der Macht selbst. Nur dadurch, dass die Macht einerseits als vollständig das Subjekt bestimmend und andererseits als intern geschlossen, einheitlich und alternativlos dargestellt wird, entsteht die aufrüttelnde und erschreckende Vision einer totalen Vermachtung und Gefangenschaft.⁶

Dass diese Position aber nicht als sozialtheoretische Aussage gemeint ist, ist Saars zentrales Argument. Dieses stützt er erstens durch den Nachweis der rhetorischen Funktion und zweitens, indem er eine plausiblere Sozialtheorie rekonstruiert, in der die totale Vermachtung nur ein Extremfall ist, den Foucault als Herrschaft bezeichnet und der tatsächlich nie⁷ eintritt: „Damit ist aber auch im Nachhinein klar, dass Foucaults eigene Analyse der Disziplinargesellschaft, die ja zumindest rhetorisch von totalisierenden oder paranoiden Zügen nicht frei ist, keine eindimensionale Beschreibung von ‚Herrschaft‘ (in diesem engen Sinn) gewesen sein konnte“ (Saar 2007b, S. 283). Gleichzeitig arbeitet Saar heraus, dass der Wunsch zur totalen Umwälzung, zur Revolution, mit dieser Rhetorik einhergeht – und deshalb auch ein Element der Rhetorik, nicht aber ein sozialtheoretisches Argument ist: „Die Rhetorik [der Interventionen der Genealogie, K.S.] suggeriert oft genug den radikalen Willen zur totalen

-
- 6 | Dies steht nicht im Widerspruch zur verunklarenden Funktion der genealogischen Kritik: Es wurde gezeigt, dass die aufrüttelnde Wirkung der Genealogie nicht von einer präzisen Beschreibung bestimmter Unfreiheit rührt, weil man sich gegen diese dann einfach zur Wehr setzen könnte. Vielmehr ist sie existenziell und aufrüttelnd wegen der Verunklärung der Grenze zwischen Machtbestimmtheit und Freiheit – der Bereich der Macht ist nicht eingegrenzt. Genau diese Entgrenzung wird aber auch durch die Darstellung der totalen Vermachtung erreicht, die ja nur der ausformulierte Extremfall der Entgrenzung ist.
- 7 | Saar stellt in Frage, ob überhaupt eine Situation mit dem als Extremfall definierten Herrschaftsbegriff beschrieben werden kann, insofern es auch in totalen Gesellschaften, in denen das Leben komplett durchreglementiert ist, immer noch Spielräume gibt (Saar 2007b, S. 283).

Umwälzung, der sich um Kleinigkeiten nicht mehr zu kümmern scheint. Aber die Beschwörung der totalen Umwertung aller Werte soll auf die Tiefenwirkung der subjektbildenden Kraft der gelebten, alltäglichen Werte, der Routinen und Habitualisierungen, hinweisen“ (Saar 2007b, S. 317).

Lemke hingegen interpretiert die Beschreibungen von Totalitäten bei Foucault nicht als Rhetorik, sondern als Sozialtheorie. Dabei arbeitet er einerseits heraus, wie die Position der totalen Vermachtung des Subjekts, die er in *Überwachen und Strafen* findet, im Verlauf von Foucaults Schaffen durch die Einführung der Selbsttechnologien überwunden wird. Andererseits hält Lemke aber an der Auffassung eines totalen Machtzusammenhangs in der Moderne fest, der sich aus einer unheilvollen Allianz der Humanwissenschaften und der Regierungspraxis ergibt. Wegen dieser Auffassung schätzt Lemke „die wissenschaftliche Begründung“ (Lemke 1997, S. 299) von Protest und Kritik als genauso normalisierend und repressiv wirkend ein, wie einige von Foucaults historisch-konkreter Analysen es für spezifische Humanwissenschaften, wie die Psychologie oder die Sexualitätswissenschaft, nahelegen.⁸ Es ist bei diesem Konzept eines einheitlichen und totalen Wissen-Macht-Zusammenhangs keine interne Differenzierung verschiedener Wissensarten und Machtarten möglich.⁹

8 | Vgl. Foucault 1973: *Wahnsinn und Gesellschaft* und Foucault 1983b: *Der Wille zum Wissen*.

9 | Dabei ist auch Lemke klar, dass es eine Einheitlichkeit ‚der Macht‘ nicht gibt; er kritisiert eine solche Auffassung ausdrücklich, um damit die Möglichkeit von Freiheit als Anders-handeln-Können zu begründen. Dass die Macht nicht einheitlich, sondern brüchig ist, ist ein weit verbreiteter Teillösungsweg für das Freiheitsproblem der Machttermination; prominent hat Judith Butler ihn in ihrem an Derrida angelegten Denken der Iterabilität weiterentwickelt, vgl. Butler 2005: *Psyche der Macht*. Doch interessanterweise weichen sowohl Lemke als auch Butler von der Einsicht in die Brüchigkeit dann ab, wenn es um die Humanwissenschaft und politische Theorie geht: Beide werden als bruchfrei-repressiv und in Komplizenschaft mit der modernen Regierung stehend konzipiert, weshalb normative politische Theorie notwendig repressiv sein müsse. Kritik ist für Butler entsprechend nicht Reflexion und Rationalität, sondern ein Denken an der Grenze, eine Grenzhaltung, vgl. Butler 2002: „Was ist Kritik“, S. 206. Diese Auffassung ändert Butler in jüngeren Veröffentlichungen, wenn sie einen demokratietheoretischen Begriff des guten Lebens entwickelt und Kritik mit der rationalen Überprüfung von Legitimitätsansprüchen politischer Institutionen identifiziert, vgl. Butler 2012b: „Kann man ein gutes Leben im schlechten führen?“ und Butler 2012a: „Critique, Dissent, Disciplinary“. Amy Allen wird dem Bruchdenken gerechter, indem sie klarstellt, dass Foucault

Entsprechend der totalisierenden Konzeption des Bestehenden konzipiert Lemke auch die politische Richtung der Kritik, die nach oder mit Foucault zu leisten wäre: Sie müsse auf die vollständige Überwindung zielen, auf die Transzendierung von Regierung überhaupt. Insofern weist Lemke dem Begriff der Herrschaft bei Foucault auch einen ganz anderen Stellenwert zu, als Saar, der ihn für ein Zugeständnis hält, zu dem Foucault durch das hartnäckige Insistieren von seinen Gesprächspartnern in einem Interview¹⁰ genötigt wird (283). Herrschaft drückt nach Lemke gerade den totalen Zusammenhang aus, in dem es totale Vermachtung und keine Freiheit gibt, und der folglich als Ganzes überwunden werden muss; Regierung ist in dieser Auffassung ein Mittel der Herrschaft und muss deshalb auch überwunden werden. Deshalb wählt Lemke die regierungstranszendierende Lesart und nicht die Lesart der radikalen Immanenz. Er kritisiert Foucaults berühmte Aussage, dass Kritik in der Kunst bestehe, nicht *auf diese Weise*, nicht um diesen Preis regiert zu werden, nicht aber *nicht* regiert zu werden, als politisch stumpf.¹¹ Das ist konsequent: Lemke kritisiert Foucault so, weil er Regierung, immer im Zusammenhang mit der modernen Humanwissenschaft, für grundsätzlich repressiv hält.

Mit Saar betrachtet sind die sozialtheoretischen Gründe, aus denen Lemke die Lesart der Regierungstranszendenz wählt, gar keine sozialtheoretischen Gründe, sondern aufrüttelnde Rhetorik. Sie so zur Basis von sozialtheoretisch begründeter Kritik und Politik zu machen, wie Lemke dies tut, ist deshalb ein Kategorienfehler. Er führt zu dem Ergebnis, dass Lemke in eine antinormative und antiinstitutionelle Position einstimmt, die in einem wenig plausiblen Anarchismus endet, der nur die Forderung nach weniger Regierung begründen kann. Lemke kann deshalb die während seiner Auseinandersetzung entwickelte Frage nach einer Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung

nicht so interpretiert werden sollte, als würde er das normative Projekt der Moderne und ihre Humanwissenschaften vollständig ablehnen; vielmehr kritisiere er sie immanent, vgl. Allen 2008: *The Politics of Our Selves*, S. 22–44 und siehe die Rekonstruktion in *Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen* (Kapitel 6).

- 10 | Vgl. Foucault 2005c: „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“.
- 11 | Zwar lautet das entsprechende Zitat im Vortrag, Kritik sei „die Kunst, nicht regiert zu werden, bzw. die Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden,“ doch in der nachfolgenden Diskussion macht Foucault klar, dass er die anarchistische Interpretation des Nicht-regiert-Werdens als Kritikziel ablehnt und es bei Kritik darum geht, anders regiert zu werden, vgl. Foucault 1992: *Was ist Kritik?*, S. 12, 52f.

(mit Lemke ausgedrückt: Wie ist widerständige Subjektivität möglich?) nicht beantworten.

5.3 Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie

Dass Lemke das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht lösen kann, liegt daran, dass die regierungstranzendierende Lesart es nicht erlaubt, verschiedene Modalitäten der unterschiedlichen Freiheitsbegriffe anzugeben. Es kann damit nur eine Aussage über Freiheit als Anders-handeln-Können getroffen werden: Diese gibt es grundsätzlich immer, weil sie sozialontologisch mit der allgegenwärtigen Macht verknüpft ist. Macht ist verfestigter und Freiheit deshalb eingeschränkter, wenn es mehr Regierung gibt. Mehr Regierung heißt weniger Freiheit. Der hier zugrunde gelegte Freiheitsbegriff ist also implizit ein klassisch negativer: Freiheit als Nichteinschränkung.¹² Und das, obwohl Lemke Foucault gerade in seiner Abgrenzung zur juristischen Macht und dem dort verwendeten negativen Freiheitsbegriff rekonstruiert. Der in der regierungstranzendierenden Lesart verwendete negative Freiheitsbegriff erlaubt nur, zu sagen, dass es Freiheit dann gibt, wenn es keine äußeren Freiheitseinschränkungen gibt. Ansonsten ist diese Art von Freiheit nicht weiter spezifiziert. Dadurch, dass sie als voraussetzungslose sozialontologische Tatsache angenommen wird, wird sie sogar als prä-sozial essentialisiert. Weil diese Art von Freiheit aber bei Lemke schon die voraussetzungsreiche Fähigkeit zu widerständigem Handeln erklären soll, widerspricht diese Essentialisierung den machttheoretischen Prämissen von Lemkes Rekonstruktion.

Die Kritik eines solchen negativen Freiheitsbegriffes unter Hinweis auf das Faktum der Subjektivierung geteiltes Anliegen von jeglicher poststrukturalistisch inspirierter Kritik des klassischen Liberalismus und insbesondere von Foucaults Kritik an der Repressionshypothese.¹³ Wie im ersten Kapitel mit Paul

12 | Vgl. Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“ und kritisch dazu Pettit 2011: „The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin“.

13 | Vgl. dazu Meißner (2010: *Jenseits des autonomen Subjekts*, S. 9–15), nach der die Gemeinsamkeit von Butler, Foucault und Marx ist, Handlungsfähigkeit als „immanente Effekte von Strukturen“ (11) zu begreifen und Brinkmann (1999: *Das Verblassen des Subjekts bei Foucault*, S. 13–17), der sechs Erschütterungen des autonomen Subjekts durch Foucault rekonstruiert. Vgl. auch Reckwitz 2008: *Subjekt* für einen Überblick zu unter-

Patton gezeigt, muss ein gehaltvolles Sprechen über Freiheit die inneren, im Subjekt verorteten Freiheitseinschränkungen thematisieren, weil das Subjekt sozial konstituiert ist.¹⁴ Wegen seiner grundsätzlichen sozialen Konstituiertheit lässt die Abwesenheit von äußeren Einschränkungen keinen Kern der völligen Freiheit zutage treten, in der sich das Subjekt selbst transparent wäre und autonom über seine Wünsche entscheiden könnte. Freiheit in einem anspruchsvollen Sinn (der nicht erreicht, sondern nur angesteuert werden kann) ist deshalb von mehr Bedingungen als der bloßen Abwesenheit von äußeren Einflüssen abhängig. Vielmehr ist Freiheit die Fähigkeit, mit dem Faktum der sozialen Konstituiertheit und der dadurch bedingten Freiheitseinschränkung umzugehen, und zwar durch die kritische Reflexion ebenjener Konstituiertheit, die erst Selbsttransformation erlaubt. Und diese Fähigkeit ist selbst durch Subjektivierung bedingt und kann nicht ontologisiert werden.

Dieser anspruchsvolle Freiheitsbegriff der Kritik der eigenen Subjektivierung ist derjenige, den Lemke eigentlich erklären möchte. Lemke vermischt aber beide Freiheitsbegriffe und hält den Freiheitsbegriff der Kritik schon durch den Freiheitsbegriff des Anders-handeln-Könnens für erklärt. Bei diesem Vermischen der Freiheitsbegriffe geht das sozialphilosophisch Entscheidende unter: dass die Modalitäten der beiden Freiheitsbegriffe unterschiedlich sind, weil Freiheit als Kritik bedingt ist, während Freiheit als Anders-handeln-Können ein so schwacher Freiheitsbegriff ist, dass er ontologisiert werden kann. Anders gesagt überträgt Lemke die Modalität des Freiheitsbegriffs des Anders-handeln-

schiedlichen Subjektivierungstheorien, die die Subjektphilosophie mit ihrer Annahme einer „Autonomie des Subjekts“ (ebd., S. 11–14, hier S. 12) in Frage stellen. Nussbaum entwickelt eine ähnliche Kritik am liberalen Subjekt aus einer neoaristotelischen Moralphilosophie, vgl. Nussbaum 2003: „Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit“, die frühen Beiträge in Nussbaum 1999b: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* und den späten Gesamtentwurf Nussbaum 2007: *Frontiers of Justice*. Für eine Genealogie des liberalen politischen Subjekts nach Foucault vgl. Clifford (2001: *Political genealogy after Foucault*), der damit auch zur Freiheit durch Kritik beitragen möchte (er spezifiziert sie als Freiheit durch „counter memory“, Clifford 2001, S. 144–146), allerdings damit zu einer Generalkritik der politischen Theorie und ihrer Grundkategorien anhebt, die es generell zu überwinden gelte.

14 | Das Argument, das innere Freiheitseinschränkungen thematisiert werden müssen, kommt von Taylor; Patton erweitert es dann mit Foucault um eine Problematisierung der sozialen Konstitution, siehe *Negative und positive Freiheit* (Abschnitt 2.2).

Könnens (universell, bedingungslos) auf den Freiheitsbegriff der Kritik.¹⁵ Er tut dies, weil er die Lesart der Regierungstranszendenz gewählt hat, die strukturell auf dem negativen Freiheitsbegriff beruht und es deshalb verhindert, unterschiedliche soziale Bedingtheiten verschiedener Freiheitsbegriffe zu differenzieren. Ohne einen Begriff der Bedingtheit von Freiheit als Kritik kann Lemke aber auch nicht nach deren spezifischen Bedingungen fragen und sie deshalb nicht erklären.

Zwar gibt auch Saar keine Modalitäten der Freiheit an, doch ist dies in seiner Rekonstruktion des Kritikmodus der Genealogie begründet: Die Genealogie ist auf eine Sozialtheorie der Entgrenzung angewiesen, die keine Spezifizierung des Freiheitsbegriffs in verschiedenen Modalitäten liefert. Saar gibt also Aufschluss über den Grund dafür, dass Lemke durch seine Rekonstruktion sein selbst gesetztes Ziel, widerständige Subjektivität sozialtheoretisch zu erklären, nicht erreicht: Es ist in einem genealogischen Rahmen, den Lemke immer noch voraussetzt, schlicht nicht möglich.

Gleichzeitig gibt es eine sozialtheoretisch plausiblere Interpretation der problematischen Effekte von wissenschaftlicher Kritik, als diejenige, die Lemke vertritt. Diese Position basiert auf der gleichen Grundeinsicht und Grundbefürchtung, wie Lemkes Ablehnung von wissenschaftlich begründeter Kritik: Wissenschaftlich begründete Kritik hat oft normalisierende und paternalistische Wirkungen und kann in Verbindung mit Regierungspraxis sogar verheerende – repressive, ausschließende, tötende – Effekte haben. Diese Einsicht ist in Foucaults Diktum „Alles ist gefährlich“ ausgedrückt.¹⁶ Damit ist eine generelle Skepsis und Wachsamkeit, die sich aus der sozialtheoretischen Erkenntnis

-
- 15 | Die strukturell gleiche Kritik an dem Versuch, einen voraussetzungsreichen Freiheitsbegriff durch die ontologische Feststellung eines allgemeinen Freiheitsbegriffs zu erklären, wurde im ersten Kapitel an Pattons spinozistisch inspirierter Foucault-Rekonstruktion geübt und als *ontologischen Kurzschluss* bezeichnet. Der ontologische Kurzschluss ist gefährlich, weil eine zu schnelle Übertragung einer Ontologie der Freiheit auf die Ebene der Sozialtheorie leicht in politischem Optimismus mündet, der dazu führt, politische Probleme als eigentlich immer schon gelöst zu konzipieren und sie dadurch nicht ernst genug zu nehmen.
- 16 | „Ich möchte gerne die Genealogie der *Probleme*, der Problematiken durchführen. Ich suche nicht zu behaupten, alles sei schlecht, sondern, alles sei *gefährlich* – was nicht genau dasselbe ist wie schlecht. Wenn alles gefährlich ist, dann haben wir eben stets etwas zu tun. Folglich führt meine Position nicht zu Apathie, sondern im Gegenteil zu einem pessimistischen Hyper-Aktivismus“ (Foucault 2005ab, S. 465, Herv. im Orig.).

der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser kritikablen und manchmal verheerenden Effekte ableitet, gemeint. Dass diese Effekte möglich und oft auch wahrscheinlich sind, heißt aber nicht, dass sie allgegenwärtig und alternativlos sind. Foucault sagt deshalb auch explizit nicht: „Alles ist schlecht.“ Jene generalisierte Skepsis ist das, was den Kern der genealogischen Kritik nach Saar ausmacht. Sie wurde von Paul Ricœur mit dem Schlagwort einer „Hermeneutik des Verdachts“ titulierte und Saar übernimmt diese Ricœur'sche Formel für seine Beschreibung der Genealogie (Saar 2007b, S. 129).¹⁷ Diese theoretische Optik, die immer mehr Vermachtung und Repression hinter unproblematisch und unterstützenswert scheinenden Verhältnissen, Normen und Institutionen vermutet und deshalb eine kritischere Reflexion erlaubt, ist der sozialtheoretische Kern der auf Freiheit ausgerichteten Methode Foucaults.¹⁸

-
- 17 | Vgl. Ricoeur 1969: *Die Interpretation*. Foucault selbst spricht nicht von einer Hermeneutik des Verdachts, hat aber den systematischen Kern derselben im frühen Text Foucault 2005o: „Nietzsche, Freud, Marx“ analysiert. Foucault beschreibt hier als Gemeinsamkeit von Nietzsche, Freud und Marx, dass sich ihre Interpretationen selbst immer schon auf Interpretationen richten. Diese generalisierte Interpretation, die sich durch die „Ablehnung eines Anfangs“ (ebd., S. 732) auszeichnet – also eine grundsätzlich sozialkonstruktivistische Position vertritt, die von der Existenz von sozialen Objekten ausgeht – stellt nach Foucault den entscheidenden Bruch der mit der vorherigen Episteme der Ähnlichkeit und den Übergang zur Moderne dar. Was mit der neuen Episteme beginnt, ist die Sensibilität dafür, dass die Zeichen nicht mehr nur bezeichnen, sondern „ein ganzes Wechselspiel von negativen Konzepten, Widersprüchen und Gegensätzen entfalten“ (ebd., S. 736). Diese Sensibilität geht einher mit der Einsicht in die Partikularität jedes Sprechens über das Soziale, die Foucault später auch mit dem Machtbegriff beschreibt, und die die Interpretation zur Unendlichkeit verpflichtet: „Die Interpretation sieht sich gezwungen, sich selbst ins Unendliche zu interpretieren; sich selbst immer wieder neu aufzunehmen. Das hat zwei wichtige Konsequenzen. Die erste liegt darin, dass Interpretation nun immer Interpretation durch jemanden ist. Man interpretiert nicht, was im Bezeichneten ist, sondern fragt letztlich, von wem die Interpretation stammt. [...] Die zweite Konsequenz liegt in der Tatsache, dass die Interpretation stets sich selbst zu interpretieren hat und immer wieder auf sich selbst zurückkommen muss“ (ebd., S. 736f.). Diese Hermeneutik der unendlichen Interpretation bzw. Reflexion und Kritik ist der Kern des hier konstruierten Freiheitsbegriffs.
- 18 | Vgl. für die Diskussion von Foucaults Hermeneutik des Verdachts im Frühwerk bezüglich des Wahnsinns Dreyfus (1987: „Foreword to the California Edition“), der zeigt, dass sie sich von einer marxistisch-essentialistischen (es gibt einen wahren Wahnsinn) zu einer spättheideggerianisch-historistischen wandelt und dass Foucault auch in der Machtana-

„Alles ist gefährlich“ – dies ist der Kern einer plausiblen Interpretation der Sozialtheorie Foucaults. Die darin ausgedrückte Befürchtung ist schwächer als die Vision eines totalen Repressionszusammenhangs von Regierung und Humanwissenschaft, die Lemkes Lesart der Regierungstranzendenz zugrunde liegt und die der Aussage „Alles ist schlecht“ systematisch entspricht, die Foucault abgelehnt.¹⁹ Doch wie sieht eine politische Kritik aus, die auf der Grundlage dieser Sozialtheorie operiert? Sie müsste politische Theorie nicht generell ablehnen – wie Lemke dies tut –, weil aus der Einsicht, dass die politische Theorie gefährlich ist (einerseits, weil alles gefährlich ist, und andererseits, weil die politische Theorie mit Universalismen und Normalisierungen arbeitet, die in der Foucault'schen Perspektive als besonders gefährlich gelten) noch nicht folgt, dass sie schlecht ist.

lytik eine systematische Wissenschaftsskepsis beibehält. Für eine Diskussion der Debatte um die Hermeneutik des Verdachts mit einer Verteidigung der Psychoanalyse als ihrer besten Form, als angemessene Genealogie des Subjekts, vgl. Whitebook 2010: „Hermeneutics of Suspicion“. Zu einer generellen Kritik der Hermeneutik des Verdachts als paranoid hebt Sedgwick (2003: „Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You“) an, deren Argument jedoch Schwachstellen aufweist. So ist Sedgwick der Auffassung, dass die Hermeneutik des Verdachts heute hegemonial sei und deshalb zu einem ahistorischen Imperativ einer ständigen historisierenden Kritik verkomme, was paradox sei (Sedgwick 2003, S. 125, 144); das hier bediente Paradox des Imperativs zur Kritik ist trivial, weil es durch Temporalisierung einfach aufhebbar ist; des Weiteren ist die Behauptung der Hegemonie der Hermeneutik des Verdachts empirisch fragwürdig. Nach Sedgwick ist der „faith in exposure“ (ebd., S. 138), also die Überzeugung, dass die Sichtbarmachung von vorher unsichtbarer Macht emanzipatorische Effekte haben kann, lächerlich in einer Zeit, in der Gewalt offen sichtbar sei und befürwortet werde (als Bsp. führt Sedgwick u. a. die Einkerkungsrate von 40 % bei jungen schwarzen Amerikanern an, ebd., S. 140); Sedgwick übersieht aber, dass die aufdeckende Funktion der Hermeneutik des Verdachts gerade auch darin besteht, das schon Sichtbare in ein anderes Licht zu rücken und dadurch andere Bewertungen anzuregen – sie scheint im Gegenteil davon auszugehen, dass manches Unrecht einfach so Unrecht sei und deshalb von allen als solches erkannt werden könne und nicht der Interpretation bedürfe, was einem platten Essentialismus gleichkommt. Das von ihr gegen die Paranoia vorgeschlagene „reparative reading“ bleibt unterbestimmt und scheint nicht mehr zu meinen, als in einer gesellschaftstheoretischen Analyse auch erfreuliche Aspekte zu betonen.

19 | Wobei dann mit „Alles“ hier Regierung (und Herrschaft) gemeint wären.

Vielmehr leitet die Einsicht, dass die politische Theorie gefährlich ist, dahin, genauer zu überprüfen, welche Art von politischer Theorie wie gefährlich oder schlecht ist. Diese Überprüfung funktioniert aber nur durch den Einbau der sozialtheoretischen Hermeneutik des Verdachts in die politische Theorie.²⁰ Mit anderen Worten: die politische Theorie müsste auf einer machtsensiblen Sozialtheorie basieren, die pessimistisch ist und überall – auch in der Theorie selbst – problematische Vermachtung vermutet. Dieser sozialtheoretische Pessimismus ist der politisch angemessene Realismus.²¹

Es lassen sich nach der Analyse von Lemke und Saar nun zwei Entscheidungen klar artikulieren, die man treffen sollte, um das Freiheitsproblem bei Foucault zu entfalten: Erstens die Entscheidung dafür, das Freiheitsproblem der Subjektivierung überhaupt als ein sozialtheoretisches Problem zu bearbeiten, also Sozialtheorie zu betreiben, wie Lemke es tut, und es nicht als ein sozialtheoretisches Problem stehen zu lassen, wie Saar dies tut. Zweitens eine Entscheidung dafür, dies nicht auf der Grundlage der regierungstranzendierenden Lesart Lemkes zu tun, sondern auf Grundlage der radikalen Immanenz. Diese Entscheidung ergibt sich daraus, dass unter Rückgriff auf Saar gezeigt wurde, dass die Lesart der Regierungstranzendenz auf einer unplausiblen Interpretation von Foucaults Totalitarismusedenken beruht.

Die Lesart der radikalen Immanenz als sozialtheoretische Bearbeitung des Freiheitsproblems der Subjektivierung spielt im Feld der politischen Theorie. Die Problematik auf der Ebene der Sozialtheorie drängt hier zur politischen Theorie als Projekt einer normativen Differenzierung von Institutionen. Und zwar ohne, dass zuvor die Prämisse gesetzt wurde, dass Sozialphilosophie immer normativistisch sein muss, wie Habermas und andere es annehmen. Der Übergang ins Raster der politischen Theorie erfolgt rein aus den sozialtheoretisch-begrifflichen Anforderungen einer kohärenten Lösung des

-
- 20 | Das Argument zielt also darauf, von Foucaults Skeptizismus aus zu starten und von ihm ausgehend ein politiktheoretisches System aufzubauen; dabei ist das Verhältnis zwischen Skeptizismus und politischer Theorie dem von Markus Gabriel beschriebenen Verhältnis zwischen Skeptizismus und Metaphysik in der theoretischen Philosophie ähnlich: „Die Metaphysik [reagiert] bereits seit der Antike auf die sophistische und skeptische Herausforderung. Die Schärfung des skeptischen Rüstzeugs hat über Jahrtausende als Ferment der metaphysischen Reflexion gewirkt“ (Gabriel 2012c, S. 15).
- 21 | Um mit Foucault zu sprechen, müsste die politische Theorie also über die Institutionalisierung eines „pessimistischen Hyper-Aktivismus“ (Foucault 2005ab, S. 465) nachdenken: die Institutionalisierung ständiger Kritik als Machtreflexion n-ter Ordnung.

Freiheitsproblems der Subjektivierung im Rahmen einer Theorie der Subjektivierung.²²

Durch diese Rückkehr zur politischen Theorie, die in der Auseinandersetzung mit Lemke als die Foucault-Lesart der radikalen Immanenz bezeichnet wurde, könnte das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst werden, weil sie es ermöglicht, Subjektivierungsregime normativ nach ihrer subjektivierenden Wirkung zu differenzieren und so der Modalität der Bedingtheit von Freiheit als Kritik gerecht zu werden. Um eine solche politische Theorie zu begründen, sind zwei weitere Argumentationsschritte notwendig: Erstens zu zeigen, warum es überhaupt angemessen ist, politische Theorie als die Untersuchung von politischen Institutionen zu betreiben, und nicht nur – wie bis hierher – warum politische Theorie nicht grundsätzlich abgelehnt werden sollte. Schließlich kann Freiheit als Kritik auch der Effekt von ganz anderen Subjektivierungsregimen sein, als von solchen, die in einem engen Zusammenhang mit politischen Institutionen stehen, beispielsweise von Subjektivierungsregimen in kritischen sozialen Bewegungen.

Zweitens muss gezeigt werden, wie eine politische Theorie aussehen könnte, die von der Hermeneutik des Verdachts ausgeht: Sie würde Freiheit als Kritik institutionalisieren, also kontexttranszendierende Ansprüche mit einem antiuniversalistischen Leitprinzip formulieren. Doch diese Universalisierung des Antiuniversalismus scheint eine paradoxe Operation zu sein. Deshalb muss gezeigt werden, dass es sich nicht um eine Paradoxie, sondern um eine grundsätzliche Spannung in der politischen Theorie handelt, mit der Freiheit als Kritik besonders gut umgehen kann. Diese beiden Argumentationsschritte entwickelt die Rekonstruktion und Kritik von Amy Allens Vermittlung zwischen Foucault und Habermas. Allens Argument setzt mit der Prämisse ein, die bis hierhin in der Auseinandersetzung mit Patton, Lemke und Saar begründet wurde: dass sich mit Foucault alleine das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht lösen lässt.

22 | Selbstverständlich ist dies aber einer Interpretation der Sozialtheorie geschuldet, die grundsätzlich kritisch ist und deshalb ein normatives Sprechen immer schon ermöglicht. Mit einer rein deskriptiven, wertungsfreien Interpretation von Foucaults Theorie könnte der Freiheitsbegriff gar nicht thematisiert werden. Der beschriebene Übergang ist also der Übergang von der Normativität der Überschreitung und Unbestimmtheit zu einer klassischen Normativität der politischen Theorie, der normativen Unterscheidung verschiedener Regime und Institutionen.

6 Foucault ist nicht genug. Amy Allen und die Möglichkeit freiheitlicher Institutionen

6.1 Einleitung: Der Ort der Freiheit – soziale Bewegungen oder politische Institutionen?

Amy Allen ist der Auffassung, dass das Freiheitsproblem bei Foucault nicht innerhalb seines theoretischen Rahmens gelöst werden könne, sondern Foucault durch die normative Sozialphilosophie der späten Frankfurter Schule ergänzt werden müsse. Ihre Interpretationsstrategie kann deshalb mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ bezeichnet werden.¹ Dass das Freiheitsproblem nicht

-
- 1 | Die These ‚Foucault ist nicht genug‘ unterliegt in unterschiedlichen Varianten den meisten Theorievergleichen, wenn sie davon ausgehen, dass der Vergleich Schwachstellen oder blinde Flecken bei Foucault aufdeckt oder behebt – dabei geht es nicht immer um die Themen Freiheit und Normativität, wie bei Allen und in der vorliegenden Studie. Vgl. zu dieser Vergleichsmethode und einen Vergleich der Machttheorien von Luhmann und Foucault Martinsen 2013: „Negative Theoriesymbiose“; weiterhin zu Luhmann und Foucault Borch 2005: „Systemic Power: Luhmann, Foucault, and Analytics of Power“, Bublitz 2003b: „Foucaults ‚Ökonomie der Machtverhältnisse‘ und Luhmanns ‚Politik der Gesellschaft““, Link 2003: „Wieweit sind (foucaultsche) Diskurs- und (luhmannsche) Systemtheorie kompatibel?“, Reinhardt-Becker 2004: „(Luhmannsche) Systemtheorie - (foucaultsche) Diskurstheorie“ und Opitz 2013: „Was ist Kritik? Was ist Aufklärung?“; vgl. für Vergleiche von jeweils Foucault mit Luhmann und Deleuze Pottage 1998: „Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault“; mit Luhmann und Habermas Kneer 1996: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung* und Guibentif 2010: *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu, une génération repense le droit*; mit Habermas

im Rahmen der Genealogie gelöst werden kann, sondern nur durch eine Umstellung des Kritikmodus auf normative politische Theorie, ist auch das Ergebnis der Rekonstruktion und Kritik der drei Interpretationsstrategien von Patton, Lemke und Saar, die mit dem Ziel angetreten sind, das Freiheitsproblem intern zu lösen. Allen bietet also einen Ansatz der Lösung des Freiheitsproblems, der auf Basis der bisher entwickelten Ergebnisse vielversprechend ist.² In diesem

und Lacan Dörfler 2001: *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz*; mit Habermas Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne* (siehe dazu auch die weitere Literatur in Fn. 69, S. 230); mit Sartre (unter Einfluss von Habermas) Richter 2011: *Freiheit und Macht*; mit Adorno (allerdings mit einem Fokus auf Gemeinsamkeiten anstatt auf Schwachstellen) Naumann-Beyer 1993: „Anders denken - ein Vergleich zwischen Adorno und Foucault“; mit Bourdieu Langemeyer 2008: „Subjekte im gesellschaftlichen Desintegrationsprozess“; mit Castoriades Restrepo 2012: *Castoriadis, Foucault and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change*; mit Elias Dahlmanns 2008: *Die Geschichte des modernen Subjekts*; mit Gadamer Vasilache 2003: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*; mit Skinner Vucina, Drejer und Triantafillou 2011: „Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner“; und mit Weber Szokolczai 1998: *Max Weber and Michel Foucault*.

- 2 | Eine weitere Variante der These ‚Foucault ist nicht genug‘ ist Koopman 2013: *Genealogy as critique*. Koopman hat in der amerikanischen Foucault-Debatte einige Beachtung erfahren (siehe Foucault Studies, No. 18, Oktober 2014), weshalb hier ausführlicher Stellung genommen und begründet wird, dass Koopmans Ansatz weniger vielversprechend ist als Allens. Koopman tritt wie Saar an, um die Spezifität von Foucaults genealogischer Kritik zu untersuchen und damit einen Beitrag zur sozialphilosophischen Debatte um Foucault zu leisten. Er versucht, eine Reihe an Problemen in dieser Debatte zu lösen, allen voran die Entgegensetzung von Foucault und Habermas, denen er die Schlagworte Kontingenz und Universalismus zuweist. Sein Lösungsvorschlag besteht in einer sozialphilosophischen Aufgabenteilung: Die genealogische Kritik problematisiert, während die Kritische Theorie (in ihrem Universalismus durch den Pragmatismus abgeschwächt) eine normative Zukunftsorientierung anbietet (12, 181, 221, die Seitenzahlen in dieser Fussnote beziehen sich auf Koopman 2013). Die drei Traditionen so zusammen zu bringen ist für Koopman nicht problematisch, und sein Argument besteht weniger darin, die durch eine solche These aufgeworfenen philosophischen Probleme durchzuarbeiten, als die drei Traditionen – Foucault, Kritische Theorie, Pragmatismus – so zu interpretieren, dass sie kompatibel erscheinen. Dafür interpretiert er Foucault mit zwei Akzentverschiebungen: Erstens betreibe Foucault Problematisierungen, die uns helfen, die empirischen konstitutiven Bedingungen der Möglichkeit unserer Gegenwart besser zu sehen; diese Problematisierungen seien gar nicht normativ und schon gar nicht subversiv (Genea-

logie als Subversion zu verstehen unterstellt Koopman Saar, 147f.) und deshalb ohne weiteres mit normativen Projekten kompatibel (88–94), ermöglichen sie (140) und ermuntern sie sogar (148). Zweitens sieht Koopman Foucault als Erben Kants, aber nicht des transzendentalen, sondern des empirischen und kritischen; genau solche postfundamentalistischen Kantianer seien auch Habermas und Dewey, was Koopman als weiteres Indiz der Kompatibilität dient. Dass Foucault mit normativ-rekonstruktiven Ansätzen kompatibel ist, begründet Koopman darüber hinaus durch eine Interpretation des Spätwerks als normative Antwort auf die Problematisierungen des mittleren Werkes (151, 185) – hierin ähnelt er also Lemke. Allerdings fällt diese Antwort nach Koopman unbefriedigend aus, entweder weil Foucault zu früh starb (185), oder weil er einfach nicht so gut in normativer Theorie war (wie er hätte sein wollen) (214f.) bzw. ihm bei all der Problematisierung keine Zeit mehr für normative Theoriebildung blieb (242). Jedenfalls, so Koopman, seien es nur kontingente und akzidentielle, keine notwendigen und theoriesystematischen Gründe, die Foucault dahin trieben, nicht oder kaum normativ zu arbeiten. Wegen folgender Punkt ist Koopman keine längere Besprechung gewidmet: 1. Koopman geht mit den Theorien wie mit einem Steckbalken um. Er baut so lange um, bis es passt. Damit verliert er ihre philosophischen Motivationen und auch Probleme aus dem Blick. Dies zeigt sich in seinem Umgang mit allen drei Traditionen, weil er einerseits behauptet, sie würden sich so gut ergänzen und diese Ergänzung sei sogar notwendig, aber diese angebliche Notwendigkeit nicht aus einer internen Kritik der Traditionen begründet. Kurz: Dass sie mit viel Mühe auf ein von ihnen unabhängiges Projekt angepasst werden können, zeigt nicht, dass es eine jeweils interne Notwendigkeit gibt, dies auch zu tun. Genau hier unterscheidet sich Allen, die immer von internen Problemen ausgehend argumentiert. 2. Genealogie erscheint bei Koopman als ein neutral-objektives Beschreibungsinstrument, das nur die normative Arbeit anderer Theorien informieren soll (130) – damit ist aber völlig unklar, was das rhetorisch-dramatische Moment soll und wieso es ein Freiheitsproblem gibt. Die von Saar herausgearbeitete Spezifität der Genealogie kommt bei Koopman nicht vor. 3. In seiner Auseinandersetzung mit Allen macht Koopman dann auch klar, dass ihn das Freiheitsproblem eigentlich nicht interessiert: Dass Widerstand schwer ist, sei ein praktisches Problem und kein theoretisches; Foucault beschreibe schon realistisch, dass es so wenig Widerstand gebe (207). Allens Konzept der Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Reflexion lehnt Koopman ab, weil es keine Handlungsanweisungen generiere und zu stark an die Autonomiekonzeption des Liberalismus erinnere, und spricht sich für ein Verständnis von Ethik als selbsttransformativer Praxis aus. Aus Koopmans debattenüberschreitenden Hintersichlassen der Unterschiede der sozialphilosophischen Traditionen und seiner Verhandlung des kontextualisierten Universalismus (223ff.) könnte sich die Frage ergeben, wie sich ein solcher Freiheitsbegriff der Transformation universalisiert werden könnte, die er aber nicht anspricht.

Kapitel wird zunächst ihr Lösungsansatz rekonstruiert, der auf der Entwicklung eines immanenten Kritikmodus beruht, durch den Freiheit als Kritik kontexttranszendierend begründet werden soll. Dann wird in zwei Kommentaren kritisiert, dass Allen hinter das postfundamentalistische Argumentationsniveau ihrer theoretischen Synthese zurückfällt, weil sie Freiheit in sozialen Bewegungen verortet und deshalb die politische Konfliktualität von Freiheit ausblendet. Kurz: Sie verlässt das Spielfeld der politischen Theorie, von dem sie gestartet war.

6.2 Kontextualistische Kontexttranszendierung

Im Zentrum von Amy Allens Monographie *The Politics of Our Selves* (2008) steht das Freiheitsproblem der Subjektivierung bei Foucault, das Allen wie folgt fasst: Die Foucault'sche „Politik des Selbst“ (2, eigene Übersetzung)³ hat zwei miteinander inkompatible Komponenten: Foucault nimmt einerseits an, dass Subjekte machtkonstituiert sind, und er nimmt andererseits an, dass es Freiheit als Autonomie, als die Fähigkeit zur kritischen Reflexion und Selbsttransformation, gibt.

However, this leads us to a difficulty, for these sides of the politics of the self are often thought to be incompatible with each other. It has been assumed that thinking of the self as political in the first sense, as constituted by power, makes a politics of the self in the second sense impossible, because it reveals agency, autonomy and critique to be nothing more than illusions, power's clever ruses. (2)

Allens Ziel ist es, dieses Problem zu lösen, indem sie eine Sozialphilosophie entwickelt, die sowohl Machtkonstituiertheit als auch Freiheit erklären kann (2, 21). Ihr Lösungsvorschlag unterscheidet sich fundamental von den drei bisher untersuchten Ansätzen, ‚Foucault ist kohärent‘, ‚Foucault korrigiert sich‘ und ‚Foucault kritisiert kohärent‘. Während diese drei Ansätze Versuche sind, Foucaults Werk kohärent zu machen, es also so zu interpretieren, dass es eine interne Lösung für die an Foucault herangetragenen Probleme erlaubt, geht Allen davon aus, dass Foucaults Werk für eine kohärente sozialphilosophische Lösung dieser Probleme nicht ausreicht, sondern durch Ressourcen aus anderen

3 | Alle Seitenzahlen ohne Literaturangabe beziehen sich in diesem Kapitel auf Allen 2008: *The Politics of Our Selves*.

Theorietraditionen, insbesondere durch Habermas' normatives Begründungsprogramm, ergänzt werden muss. Allens Ansatz wird hier deshalb mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ bezeichnet. Wie Patton und Lemke und im Gegensatz zu Saar argumentiert Allen auf einer sozialtheoretischen Ebene und liest Foucaults Aussagen als Sozialtheorie; die Spezifität des genealogischen Kritikmodus ist für sie dabei nicht relevant.

Dabei geht Allen von vorn herein von der Prämisse aus, dass kritische Sozialphilosophie zwei Aspekte haben sollte: einen explanatorisch-diagnostischen, bei dem es um die genaue Analyse von sozialen Pathologien geht, und einen antizipatorisch-utopischen, bei dem es um das Herausarbeiten von Wegen der zukünftigen Veränderung und Handlungsalternativen geht (3).⁴ Um beide Funktionen erfüllen zu können, sei eine Zusammenführung und Integration von Foucault und Habermas in einem einheitlichen sozialphilosophischen Ansatz nötig (3): Das Foucault'sche Freiheitsproblem der Subjektivierung ist vor dem Hintergrund dieser Prämisse der zweifachen Aufgabe der kritischen Theorie deshalb problematisch, weil es dazu führt, dass die zweite Aufgabe, das Aufzeigen von Möglichkeiten der Veränderung, nicht mehr erfüllt werden kann. Denn Wege der Veränderung können nach Allen nur aufgezeigt werden, wenn Autonomie erklärt werden kann, weil nur auf der Basis von Autonomie Kritik legitimiert werden kann (19) – was aus Foucaults Theorie heraus nicht gelingt, so dass sie eine Habermas'sche Ergänzung benötigt (3).⁵

-
- 4 | Allen bezieht sich dabei auf Benhabib 1986: *Critique, norm, and utopia*, S. 226. Schon die Struktur des Freiheitsproblems bei Patton und Lemke beruht implizit auf dieser Prämisse, dass Sozialphilosophie Orientierung geben können soll. Dieser Wunsch macht es erst notwendig, Freiheit als normativen Begriff besser zu verstehen und sich seiner zu vergewissern. Direkt sichtbar ist der Zusammenhang zwischen begrifflicher Klarheit von Freiheit und Orientierungsleistung der Sozialphilosophie im Motivationsproblem, das auch für Lemke ein Aspekt des Freiheitsproblems (der Machtdetermination) ist: Foucault fordere zum Widerstand auf, beschreibe ihn aber gleichzeitig als unmöglich; damit seine Theorie erläutern könne, wie Widerstand zu leisten ist, müsse sie ihn auch erklären können, siehe *Freiheit und Widerstand* (Unterabschnitt 3.2.4). Insofern scheint Allen die Verortung ihrer Problematisierung im Sprachspiel der normativen Sozialphilosophie klarer auszuweisen, als Lemke es tut. Saar hingegen zeigt, dass Foucaults Aufforderungen zum Widerstand gerade auf Basis der Verunklarung seiner Möglichkeit funktionieren und ist deshalb auch nicht (implizit) normativistisch.
- 5 | Entsprechend kritisiert Allen die Position Nancy Frasers, die von einer Arbeitsteilung ausgeht: Foucault liefere nur empirisches Material über problematische Machtverhältnisse,

Andersherum reicht Habermas alleine nicht aus und muss durch Foucault ergänzt werden, weil seine idealisierende Theorie Macht nicht genügend mit einbezieht und dadurch eine falsche, nämlich zu optimistische Diagnose anbietet: „One of the central arguments of this book is that, to date, Habermasian critical theory has done a much better job with the second task [antizipatorisch-utopisch, K.S.] than it has with the first [explanatorisch-diagnostisch, K.S.]. In order for critical theory to offer a compelling diagnosis of the present, it would do well to take very seriously the analysis of subjection offered by Foucault“ (3). Allen versucht deshalb, eine einheitliche Sozialphilosophie zu schaffen, die die jeweils plausiblen Aspekte des Foucault’schen und Habermas’schen Denkens integriert und beide Aufgaben der Sozialphilosophie erfüllen kann, indem sie sowohl Machtkonstituiertheit als auch Freiheit erklärt.

Um eine solche einheitliche Sozialphilosophie zu entwickeln unternimmt Allen detaillierte Relektüren der Positionen von Foucault und Habermas, in denen sie zeigt, dass es wesentlich mehr „middle ground“ (4) zwischen den beiden Theoretikern gibt, als in der Foucault-Habermas-Debatte⁶ üblicherweise gesehen wird. Um zu präzisieren, welche Theorieelemente jeweils problematisch sind und welche in den von Allen anvisierten integrierten Ansatz übernommen werden sollten, geht sie auch auf die Weiterentwicklung des Foucault’schen Antiuniversalismus durch Judith Butler und die Weiterentwicklung des Habermas’schen Universalismus durch Seyla Benhabib ein.

In ihrer Foucault-Interpretation zeigt Allen, dass der Vorwurf an Foucault, seine Theorie würde jegliche Konzeption von Subjektivität und Autonomie verhindern,⁷ auf Missverständnissen und Fehlinterpretationen beruht. Sowohl das Frühwerk (Kapitel 2, 22–44) als auch das Spätwerk (Kapitel 3, 45–71) seien eine Thematisierung der (historischen) Bedingungen der Möglichkeit von Sub-

was aber die normative Idealtheorie nicht beeinflusse (7, 126). Allen geht hingegen davon aus, dass Foucault die Grundbegriffe der normativen Theorie vor eine ernste Herausforderung stellt, die zu überwinden es der Integration der Ansätze (im Gegensatz zur Arbeitsteilung) bedarf, die Allen unternimmt. Siehe Fraser 1994a: „Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten“ und auch Fraser 1993a: „Falsche Gegensätze“ und Fraser 1993b: „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“.

6 | Siehe Fn. 69, S. 230.

7 | Dieser Vorwurf wurde unter anderem von Habermas, Benhabib und Fraser geäußert und auch von Lemke als den „rationalen Kern“ der Foucault-Kritik geteilt, siehe *Disziplin – Das Freiheitsproblem der Machtdetermination* (Abschnitt 3.2).

jektivität mit dem normativen Fokus auf Autonomie. Butlers Analyse von Subjektivierung unter Rückgriff auf die Psychoanalyse ist nach Allen geeigneter als Foucaults Arbeiten, um innerpsychische Unterwerfungsmechanismen zu erklären (Kapitel 4, 72–95). Doch sowohl Foucaults als auch Butlers Ansätze litten an dem Problem, nicht zwischen Freiheit und Machtabhängigkeit bzw. Widerstand und Unterwerfung bzw. subjektkonstitutiver und unterdrückender Anerkennung unterscheiden zu können (20, 74, 174) und deshalb weder Freiheit, noch Intersubjektivität, noch gelungene Anerkennungsverhältnisse, noch kollektive politische Handlungen konzipieren zu können (93). Diese Unfähigkeit führe wiederum zu einem Motivationsproblem – wenn es nur Unterwerfung gibt, kann es keine Motivation geben, Widerstand gegen bestimmte Arten der Macht zu leisten (83f.).⁸

Zur Lösung dieser Probleme wendet sich Allen Habermas zu, der Intersubjektivität und Autonomie beschreiben könne und damit theoretische Instrumente bereithalte, um zwischen Macht und Widerstand unterscheiden zu können. Um einen kontexttranszendierenden Universalismus zu begründen, spiele Habermas allerdings die Bedeutung von Macht in Sozialisationsprozessen, die zu Autonomie führen sollen, herunter, was im Lichte des Foucault'schen Subjektivierungstheorems unplausibel sei (Kapitel 5, 96–122). Allen schlägt deshalb eine kontextualistische und pragmatische Lesart des Habermas'schen Universalismus vor, die sie unter Rückgriff auf Maeve Cooke und Thomas McCarthy konstruiert (Kapitel 6, 123–150).⁹ Sie untersucht dann als einen Vorschlag einer solchen kontextualistischen Lesart von Habermas Benhabibs Vorschlag eines interaktiven und kontextrelativen Universalismus, wobei sie kritisiert, dass auch dieser zu universalistisch sei, weil er von einer essentialistischen Auffassung von Geschlecht ausgehe (Kapitel 7, 151–171).¹⁰

Allen interpretiert Foucault als einen Sozialphilosophen unter anderen und nicht, wie Lemke, als den ganz anderen der Sozialphilosophie, der diese kom-

8 | Dass Foucault dieses Motivationsproblem nicht lösen kann, kritisiert bereits Habermas, vgl. Habermas 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 333.

9 | Allen bezieht sich dabei vor allem auf Cooke (2006: *Re-presenting the good society*), die argumentiert, dass Gesellschaftskritik antiautoritär und normsetzend zugleich sein sollte (vgl. auch zusammenfassend Cooke 2009: „Zur Rationalität von Gesellschaftskritik“) und auf McCarthy (1993: *Ideale und Illusionen*), der für den Einbau dekonstruktivistischer Elemente in die Kritische Theorie argumentiert.

10 | Allen bezieht sich hier vor allem auf Benhabib 1995: *Selbst im Kontext* und Benhabib 1999: „Sexual difference and collective identities: The new global constellation“.

plett ablehnt.¹¹ Foucault ist nach Allen ein immanenter (und kein radikaler) Kritiker der Moderne, ihrer Sozialphilosophie und deren Kernbegriffe wie Subjektivität und Freiheit, und lehnt diese nicht komplett ab.¹² Der Unterschied zwischen Allens Rekonstruktionen des kontextualistischen Habermas'schen Universalismus und der immanenten Modernekritik Foucaults ist nach Allen so gering, dass er einer Theoriesynthese nicht mehr entgegensteht und vernachlässigt werden kann (149f.). Allens Interpretation erlaubt so, eine für die vorliegende Studie zentrale Bewegung zu plausibilisieren: Foucault als politischen Theoretiker zu lesen.

Zusammengefasst besteht Allens Argumentationsstrategie darin, die anti-universalistische und die universalistische Theorettradition abgeschwächt zu interpretieren, so dass beide miteinander kompatibel werden. Die dabei entstehende Position ist die eines kontextualistischen Universalismus, der die Unreinheit der praktischen Vernunft¹³ betont (8) und kontexttranszendierende Geltungsansprüche negiert bzw. sie nur für den Immanenzraum der Spätmoderne zulässt. Der kontextualistische Universalismus übernimmt einerseits die Foucault'sche Einsicht, dass es keine Trennung von Vernunft und Macht gibt. Macht ist allgegenwärtig und praktische Vernunft ist immer unrein (65ff.). Andererseits übernimmt er von Habermas ein Konzept von positiver Anerkennung

-
- 11 | Siehe dazu die Kritik an Lemkes Vorstellung einer einheitlich-repressiven Wissenschaft als Grund für die Schwierigkeiten seines Ansatzes dabei, das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen in *Totalität und Regierungstranszendenz (Saar vs. Lemke)* (Abschnitt 5.2).
- 12 | Allen argumentiert, dass Foucaults Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie keine Ablehnung der Aufklärung sei, sondern eine immanente Kritik, durch die die historischen und sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität untersucht werden können; Foucault wende die Bewegung der transzendentalen Kritik auf Kants eigenes Denken an und führe so dessen Projekt fort (35f.). Dass Foucault zeigt, dass Vernunft immer machtgebunden ist, heißt nach Allen nicht, dass es keine Autonomie als eine Kritik dieser Machtgebundenheit geben kann, sondern nur, dass wir immer neu beginnen müssen (68). Foucault schließe damit auch im Spätwerk an einen aufklärerischen Autonomiebegriff an, und entwickle ihn weiter um die Problematisierung der Machtgebundenheit. Damit grenzt sich Allen (34f.) auch von Han (2002: *Foucault's critical project*), die diagnostiziert, dass Foucault wie Kant das problematische Verhältnis zwischen dem Historischen und dem Transzendentalen nicht auflösen konnte.
- 13 | „Die Kritik der unreinen Vernunft“ ist der Titel von McCarthy's Kapitel zu Foucault in McCarthy 1993: *Ideale und Illusionen*, S. 64–114.

und Autonomie – aber in einer kontextabhängigen und nicht universalistischen Art –, durch das Widerstand und Macht unterschieden werden kann, was es ermöglichen soll, Widerstand zu begründen und zu motivieren. Daraus ergibt sich eine Mittelposition: Dass Macht allgegenwärtig ist, heißt nicht, dass es keine Autonomie und keine Kritik geben kann; der Universalismus in seiner kontextualistischen Variante wiederum bedeutet nicht, dass Macht im Prozess der Subjektivierung keine Rolle spielt (177).¹⁴

Die Kernidee des kontextualistischen Universalismus oder der situierten Rationalität (142) ist, kontexttranszendierende Geltungsansprüche zu kontextualisieren und als ein spezifisch westlich-modernes Ideal, nicht als eine universelle Forderung der Vernunft zu begreifen (141, 144, 148).¹⁵ Kritik bestehe in der

-
- 14 | In ihrer jüngeren Monographie beschäftigt sich Allen (2016: *The End of Progress*) mit ganz ähnlichen Problemen der Begründung von Gesellschaftskritik, allerdings in Bezug auf die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von ‚Fortschritt‘. Das Ergebnis ihrer langen Diskussion der Positionen von Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst auf der fortschrittsfreundlichen und Adorno und Foucault auf der fortschrittsfeindlichen Seite ist eine Mittelposition, die wiederum genauso konstruiert ist wie diejenige in *The Politics of Our Selves*: Ein metaethischer Kontextualismus, den Allen im neuen Buch insbesondere unter Rückgriff auf Michael Williams und Linda Martín Alcoff entwickelt (Allen 2016, S. 210–229). In Bezug auf die in der vorliegenden Studie verhandelten Probleme bringt *The End of Progress* also nichts systematisch Neues. Ein weiteres Ziel des Buches ist die Verbindung der Kritischen Theorie mit der postkolonialen Theorie, dafür schlägt Allen unter Rückgriff auf Foucault und Adorno eine kritische Haltung gegenüber den eurozentrischen Fortschrittsgeschichten vor, die einen offenen Dialog und „Unlearning“ von Rassismus ermöglichen soll: „A genuinely open and open-ended dialogue with colonized or subaltern subjects requires a kind of humility or modesty about our normative commitments and ideals that is inconsistent with these vindictory narratives“ (ebd., S. 210). Ob es nun aus der Perspektive der postkolonialen Theorie wirklich nötig erscheint, sich durch alte eurozentristische Denker – den Eurozentrismus ihrer fünf Protagonisten problematisiert Allen selbst – durchzuarbeiten, um zu begründen, dass die Perspektive der „Subalternen“ Gewicht bekommen sollte, erscheint zumindest fraglich. So bleibt das Buch eine komplexe Auseinandersetzung mit Problemen, die weniger an der Schnittstelle zwischen postkolonialer Theorie und Frankfurter Schule stehen, als vielmehr originär Frankfurter Probleme sind – was die Bedeutung dieser Probleme aber nicht mindert.
- 15 | Die Struktur ist dabei zirkulär: Auch die Idee der Situietheit ist schon im westlichen Denken situiert (142).

westlichen Moderne immer darin, kontexttranszendierende Geltungsansprüche aufzustellen. Freiheit als ein universelles Ideal zum normativen Kern einer Sozialphilosophie zu machen, könne so immanent aus dem westlichen Begründungskontext gerechtfertigt werden.¹⁶

Allerdings führt das Ideal der Freiheit zum Problem der Situiertheit und potentiellen Interessenbasiertheit und Machtabhängigkeit jedes Freiheitsbegriffs – also, dass die Universalisierung von Freiheit in Unfreiheit und Paternalismus umschlagen kann. Deshalb sollte nach Allen die Universalisierung von Freiheit mit ihrer ständigen Dekonstruktion und Kritik einhergehen (148). Allen macht dabei den oben in Auseinandersetzung mit Patton, Lemke und Saar herausgearbeiteten Begriff von *Freiheit als Kritik* zum normativen Ideal: Sie definiert Freiheit mit Foucault als Fähigkeit der Kritik der eigenen Subjektivierung, die zu Selbsttransformation führen kann (172), und weist diesen Freiheitsbegriff als denjenigen normativen Begriff aus, der die situierte Kontexttranszendierung mit der ständigen Kritik der eigenen Machtsituiertheit vereinigt.

Allens Monographie hilft dabei, ein zentrales Problem zu lösen, das sich unmittelbar aus der in dieser Untersuchung vorgeschlagenen Institutionalisierung von Freiheit ergibt: Wenn Freiheit in Institutionen universalisiert werden soll, muss dies normativ begründet werden. Bis hierhin wurde diese Begründungslast nur durch die Explikation des Freiheitsproblems getragen. Es wurde vorausgesetzt, dass die sozialtheoretische Beschreibung von (vormals unmerklicher) Unfreiheit eine plausible Begründung dafür liefert, Institutionen zu unterstützen, die Freiheit erhöhen. Dies beruhte auf einer impliziten Prämisse, die mit Allen expliziert werden kann: Dass Freiheit ein zentraler normativer Wert der westlichen (Spät-)Moderne ist, der zwar nicht letztbegründet und vollständig kontexttranszendierend universalisiert werden kann, der aber doch innerhalb der westlichen (Spät-)Moderne so tief verankert ist, dass sich immanente Kritik

16 | Allen beschränkt die Begründungsleistung des kontextsensiblen Universalismus nicht auf Freiheit, sondern inkludiert noch andere normative Ideale, wie „mutual respect and egalitarian reciprocity“ (180), die sie von Benhabib übernimmt. Da aber erstens Freiheit in Allens Problemstellung eine herausgehobene Stellung hat (sie ist die notwendige Bedingung von Kritik, entsprechend problematisiert Allen Freiheit nicht nur in ihren Kapiteln zu Foucault und Butler, sondern auch im ersten von zwei Kapiteln zu Habermas (98ff.)), Allen zweitens die anderen normativen Begriffe nicht trennscharf differenziert, und drittens für die vorliegende Erläuterung Freiheit der zentrale Begriff ist, wird im Folgenden nur von Freiheit als dem vom kontextualistischen Universalismus begründeten Ideal die Rede sein.

erfolgreich auf ihn berufen kann. Foucaults genealogische Problematisierung von Vermachtung ist nach Allen eine solche immanente Kritik (und keine totale Kritik der Moderne)¹⁷ Für die vorliegende Studie gilt dies umso mehr. Durch die Systematisierung und Explikation des Foucault'schen Freiheitsbegriffs der Kritik problematisiert sie die negativen, reflexiven und sozialen Freiheitsbegriffe, die in der politischen Philosophie und in der Begründung von politischen Institutionen üblicherweise zugrunde gelegt werden und ist so ein Beitrag zur immanenten Kritik an diesen Freiheitbegriffen und den damit begründeten Institutionen.

6.3 Freiheit als universelle Norm der Spätmoderne ist zu allgemein

Allen kann durch den situierten und kontextabhängigen Universalismus, in dem nur immanente Kritik geübt wird, plausibel begründen, für Freiheit einzutreten. Dadurch beantwortet sie die Frage nach der normativen Begründung von Freiheit. Von dieser Frage lässt sich die sozialtheoretische Frage nach der konkreten Bestimmung von Freiheit und die strategische bzw. politische Frage nach der angemessenen Umsetzung von Freiheit trennen. Bezüglich dieser beiden Fragen weist Allens Studie Schwächen auf, die nach der hier vorgelegten Analyse damit zusammenhängen, dass sie den Freiheitsbegriff nicht an die Frage der Universalisierung von Freiheit in politischen Institutionen rückbindet.

Um dieses Problem zu erläutern, wird in diesem Kommentar eine Spannung zwischen zwei Aspekten in Allens Begründung und Verortung von Freiheit aufgezeigt. Einerseits ist der von ihr begründete Freiheitsbegriff zu schwach und zu allgemein, dies zeigt dieser Abschnitt. Andererseits wird ihr Freiheitsbegriff durch ihre Verortung von Freiheit in Widerstandsbewegungen (Allen fokussiert den Feminismus und die queere Kritik)¹⁸ zu stark und konkret, was der

17 | Siehe zum Begriff der immanenten Kritik Fn. 4, S. 255.

18 | Siehe zu Foucault und Feminismus Sawicki 1991: *Disciplining Foucault*, Ramazanoglu (Hrsg.) 1997: *Up against Foucault*, McLaren 2002: *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity* und den den überwiegend gouvernementalitätsanalytischen Sammelband Bargetz, Ludwig und Sauer (Hrsg.) 2015: *Gouvernementalität und Geschlecht*. Nicht nur von historischem Interesse ist die Debatte um Foucault und Feminismus in den 90er Jahren, beispielsweise in den Beiträgen im entsprechenden Abschnitt in O'Farrell (Hrsg.) 1997: *Foucault*, S. 287–344. Zu Foucault und queerer Theorie siehe Fn. 35, S. 288.

nächste Abschnitt erläutert. In beiden Fällen gerät der politische Charakter des Freiheitsbegriffs aus dem Blick, weil in beiden Fällen kein politischer Konflikt um Freiheit mehr vorkommt, obwohl doch die Unauflösbarkeit des immerwährenden Streits¹⁹ Freiheit als Kritik erst motiviert.

Allens kontextabhängiger Universalismus lässt die eigentlich interessante Frage, von der das Begründungsproblem erst erzeugt wurde, außen vor: Welche Freiheit? Diese Frage wird nicht dadurch beantwortet, dass Freiheit als ein Wert der Moderne ausgewiesen wird, den man deshalb durch immanente Kritik begründen kann. Doch genau um diese Frage geht der Streit bezüglich des Universalismus. Nur wenn eine bestimmte Vorstellung von Freiheit universalisiert wird und damit eine bestimmte Politik²⁰ durchgesetzt wird, die nicht von allen geteilt wird, ist Universalismus überhaupt ein Problem.²¹ Wenn sich sowieso

-
- 19 | Dass Macht als Kampf sozialontologisch grundlegend ist und sich Konflikte nicht abschließend durch Vernunft klären lassen, kann als Grundthese von Foucaults Kriegskonzeption der Macht verstanden werden. Ihre Operationalisierung ist die Hermeneutik des Verdachts, die auch in (scheinbarer) Einigkeit noch (verborgenen) Konflikt vermutet. Das postfundamentalistische politische Denken, das auch von Foucault beeinflusst ist, macht diese Annahme, dass es keine Letztbegründungen gibt und Konflikte um politische Begründungen (die alle Konflikte betreffen können) nicht gelöst, sondern nur ausgetragen werden können, zu seinen Ausgangspunkt. Siehe Fn. 28, S. 282.
- 20 | Mit Rawls könnte man diesen Unterschied als denjenigen zwischen *concept* (dem abstrakten Begriff, beispielsweise Gerechtigkeit) und *conceptions* (den unterschiedlichen spezifischen Interpretationen des Begriffs, beispielsweise Gerechtigkeit basierend auf utilitaristischer oder kantianischer Moral) verstehen. Allen sagt nur, dass das *concept* der Freiheit begründet werden kann, sie müsste aber eine bestimmte *conception* begründen. Vgl. Rawls 1999: *A theory of justice*, S. 5.
- 21 | In ihrer Diskussion des problematischen weil kontexttranszendierenden Universalismus von Habermas schlägt Allen als Lösung vor, die Geltungsansprüche auf den Kontext der Spätmoderne zu beschränken (137). Doch im nachmetaphysischen Zeitalter ist es trivial, dass Geltungsansprüche auf diesen Kontext beschränkt sind, wie Allen wenig später anmerkt (143). Weil der kontextualistische Universalismus bei dieser trivialen Feststellung halt macht, kann er keinen spezifischen Freiheitsbegriff begründen. Anders gesagt: Der Kontext ‚der Spätmoderne‘ ist immer noch viel zu groß und allgemein, so dass auch nur triviale, also unstrittige Normen so pauschal damit begründet werden können. Dass der Anspruch auf ‚absolute‘ Kontexttranszendierung nicht plausibel ist, muss heutzutage als allgemein anerkannt gelten; so hat dies mittlerweile auch Rawls eingesehen, der für die metaphysisch-universalistische Konzeption seiner Theorie der Gerechtigkeit in der Kritik

alle einig bezüglich der Unterstützung von Freiheit sind, weil Freiheit sehr allgemein verstanden wird und gar nicht konkretisiert wird, also als „leerer Signifikant“²² fungiert, gibt es gar keinen Streit um den Gehalt von Freiheit bzw. der Streit wird verdeckt. Mit Allens kontextabhängigem Universalismus ist aber nur ein solcher schwacher Freiheitsbegriff begründet, der für die Binnendifferenzierungen innerhalb der Spätmoderne zwischen verschiedenen normativen und politischen Bewertungsangeboten blind bleibt.²³

Wenn nur gesagt ist, dass in der Spätmoderne Freiheit von allen Menschen als Ideal geteilt wird und sie deshalb immanent begründbar ist, dann kann das keine Antwort auf das Grundproblem der sozialphilosophischen Kritik in der Spätmoderne sein: das Faktum des Pluralismus – eben, dass sich in Bezug auf wichtige Werte nicht alle einig sind. Die hier politik- bzw. demokratietheoretisch entscheidende Frage, die im Kern der Diskussion zwischen Universalismus und Antiuniversalismus steht, ist diejenige nach der Unterscheidung derjenigen Werte und Regelungsbereiche, die universalisierbar sind, und derjenigen, die partikular und einer Pluralität von Einstellungen unterworfen sind. In der Kant'schen Traditionslinie der Sozialphilosophie wird diese Unterscheidung oft als diejenige zwischen dem Moralischen und dem Ethischen bezeichnet; sie

stand und sie daraufhin als eine politische Konzeption entfundamentalisierte, vgl. Rawls 1995: „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“. Rawls eigener Anspruch ist nach wie vor, die von allen Menschen (in der westlich-liberalen Spätmoderne) vernünftigerweise geteilte Gerechtigkeitsvorstellung zu explizieren – doch selbstredend ist dieser Anspruch, also die beste *conception* der Gerechtigkeit freizulegen, nur einer von vielen. Der Unterschied zu Allens allgemeinem Sprechen von Freiheit ist, dass Rawls seine Gerechtigkeitskonzeption ausfüllt und konkretisiert, wodurch sie überhaupt erst zu einer Kandidatin im Kampf der verschiedenen *conceptions* wird.

- 22 | Das Konzept des „leeren Signifikanten“ kommt von Ernesto Laclau, der damit Signifikanten bestimmt, die unterbestimmt sind und gerade deshalb hegemoniale Diskurse über Differenzen hinweg stabilisieren können. Freiheit kann in der spätmodernen Gesellschaft genauso als leerer Signifikant gelten wie Zivilisation, Gleichheit, Demokratie, etc. Vgl. Laclau 2003: „Why do empty signifiers matter to politics?“ und Laclau 2005: *On populist reason*, S. 67–128. Vgl. für eine Analyse des Begriffs der sozialen Marktwirtschaft als leeren Signifikanten Nonhoff 2001: „Soziale Marktwirtschaft — ein leerer Signifikant?“
- 23 | Zwar definiert sie Freiheit nach Foucault als Fähigkeit zur kritischen Reflexion und Selbsttransformation, doch sie erläutert nicht, wie dieser Freiheitsbegriff politisch universalisiert werden kann, so dass er konsequenzlos und damit allgemein akzeptabel bleibt.

markiert aber unabhängig von dieser Theorieschule ein Grundproblem zeitgenössischer Sozialphilosophie und insbesondere von moderner Demokratietheorie.²⁴

Ein Konzept von Freiheit kann nur ein Kandidat für einen normativen Grundbegriff des Moralischen sein, wenn es einerseits strittig ist²⁵ – sonst wäre es gar nicht nötig, über dessen Universalisierung nachzudenken – und es andererseits gute Gründe dafür gibt, dass es universale Geltung beanspruchen kann. Weil Allen die institutionellen Implikationen des Freiheitsbegriffs nicht ausbuchstabiert, sondern sich damit begnügt, festzustellen, dass Freiheit ein universeller Wert der Spätmoderne ist, kann sie sich nicht zur Differenz von Moral und Ethik äußern.²⁶

-
- 24 | Vgl. zur Unterscheidung von Ethik und Moral Forst 2001: „Ethik und Moral“ und das folgende Zitat zur systematischen Persistenz der Unterscheidung im Pluralismus: „Nicht nur eine kantische Konzeption der Moral, sondern eine jede, die sich dem stellt, was John Rawls das ‚Faktum des Pluralismus‘ nennt, muss in der einen oder anderen Form – beispielsweise durch anthropologisch fundierte ‚formale‘ Theorien des Guten oder eine ‚Minimalmoral‘ – eine solche Unterscheidung zwischen höherstufigen Prinzipien und den vielfältigen ‚Vorstellungen des Guten‘ vornehmen, die mit diesen Prinzipien kompatibel und daher nicht unmoralisch sind“ (ebd., S. 345–346). Für eine historisch-systematische Rekonstruktion der Ausdifferenzierung von Ethik und Moral seit dem 18. Jh. vgl. Habermas 1992: *Faktizität und Geltung*, S. 124–129.
- 25 | Vgl. zum Begriff des strittigen Konzepts den klassischen Aufsatz Gallie 1955: „Essentially Contested Concepts“; auch der Begriff der *conception* als einer Interpretation eines gemeinsamen umstrittenen *concepts* wurde von Gallie eingeführt (ebd., S. 176), wobei die *concept/conception*-Unterscheidung erst in der kritischen Diskussion dieses Aufsatzes unter anderem von Rawls entwickelt wurde, siehe auch die Fn. oben.
- 26 | In ihrer Diskussion der Unterscheidung zwischen dem Ethischen und dem Moralischen bei Habermas (anhand der Kritik von McCarthy, 145–148) geht es nur um den Argumentationsschritt, die Moral von jedem Anspruch absoluter Kontexttranszendierung zu befreien, und sie gleichsam auch als ethisch, also als partikular zu bezeichnen. Dabei wird aber ein Partikulares anvisiert, das von der ganzen westlichen Spätmoderne geteilt werden soll, nämlich kontexttranszendierende Begründungsansprüche aufzustellen. Die Binnendifferenzen innerhalb dieser pluralistischen Spätmoderne können damit nicht thematisiert werden. Damit geht der sozialphilosophische und demokratietheoretische Nutzen der Unterscheidung von Moral und Ethik verloren, nämlich diejenigen Werte, Themen und Institutionen zu unterscheiden, die a) partikular bleiben, abhängig von jeweiligen verschiedenen ethischen Einstellungen, die im Pluralismus auftreten, und b) denjenigen, die (pragmatisch und kontextualistisch) universalisiert werden müssen,

Dass Allen den Freiheitsbegriff nicht weiter differenziert und seine institutionellen Implikationen nicht beschreibt, hängt damit zusammen, dass sie zum sozialtheoretischen Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht mehr sagt, als dass Menschen sowohl relativ frei als auch relativ machtbestimmt sind. Dies entspricht der Position, die Saar in seiner Rekonstruktion der genealogischen Kritik als die zu dieser Kritikform passende Sozialtheorie ausgewiesen hat. Diese Sozialtheorie ist aber genau deshalb zur Genealogie passend, weil sie es nicht erlaubt, auf ihrer Grundlage (kontextualistisch limitierte) kontexttranszendierende Geltungsansprüche zu erheben, denn die dadurch erzeugte Gewissheit stünde der Funktion der existenziellen Ansprache der genealogischen Kritik entgegen. Deshalb arbeitet die Genealogie mit einem Freiheitsbegriff, der keine Differenzierung von Subjektivierungsregimen bezüglich der Wahrscheinlichkeit von Freiheit zulässt.

Um tatsächlich eine sozialtheoretische Grundlage für den kontextualistischen Universalismus anbieten zu können, müsste Allen den Freiheitsbegriff differenzieren und verschiedene Modalitäten der Freiheit angeben. Da ihre Kritik an Foucault und Butler genau dieses Problem der Unfähigkeit zur Unterscheidung zwischen Macht und Autonomie in deren Subjektivierungstheorie betrifft – in der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit: das Freiheitsproblem der Subjektivierung – ist es erstaunlich, dass Allen dieses Problem auf einer anderen Argumentationsebene einfach reproduziert: Sie kommt zu dem Schluss, dass sowohl Habermas als auch Foucault teilweise Recht und teilweise Unrecht haben – Menschen sind frei und machtbestimmt, wobei Habermas zu optimistisch sei und Macht ausblende und Foucault keine Unterscheidung von Macht und Autonomie treffe. Dabei bestimmt sie aber nicht, wie genau diese beiden Theorien so kombiniert werden können, dass damit Aussagen darüber getroffen werden können, unter welchen Bedingungen welche Freiheit bzw. Unfreiheit herrscht. Mit anderen Worten: Allen differenziert den Freiheitsbegriff nicht modal.

Bis hier lässt sich sagen, dass Allen den Freiheitsbegriff einerseits zu allgemein hält, um zu versuchen, den die immanente Kritik ihres kontextualisierten Universalismus gegen Paternalismusvorwürfe abzusichern. Andererseits kann sie den Freiheitsbegriff, der dabei hilft, mit Paternalismus umzugehen, nicht konkretisieren, weil sie nicht die sozialtheoretische Grundlage dafür entwickelt, Freiheit und Macht modal robust zu differenzieren. Nur indem das

gerade um zu erlauben, dass die Pluralität der partikularen Positionen erhalten bleibt, und sich nicht eine Partikularität ungerechtfertigt universalisiert.

Freiheitsproblem als demokratietheoretisches Problem der Differenzierung von Moral und Ethik verstanden wird, also zwischen universalisierbaren Normen und Bereichen der ethischen Selbstbestimmung – und damit in Bezug auf das Politische: als Willkürfreiheit²⁷ –, kann die Frage danach, welche Freiheit konkret begründet und politisch umgesetzt werden soll, beantwortet werden.

Diese demokratietheoretische Wende des Freiheitsproblems lässt sich auch von einem anderen Einsatzpunkt als demjenigen der Kritik der zu großen Allgemeinheit des Begründeten herleiten, nämlich von den durch Allen anvisierten gesellschaftlichen Orten der Freiheit. Allen verortet Freiheit in Protestpraktiken und Gegenkulturen und fällt dadurch hinter den kontextualistischen und postfundamentalistischen²⁸ Begründungshorizont ihrer Argumentation

-
- 27 | Im Gegensatz zu Menke 2015: *Kritik der Rechte* ist die hier entwickelte Position also keine radikale Kritik der Form der subjektiven Rechte. Wenn zwar jede konkrete Grenze zwischen Moral und Ethik und die damit verbundene Entpolitisierung privater Bereiche immer auf repressive Effekte hin kontrolliert werden muss, so darf dies doch nicht zu einer Totalpolitisierung durch das komplette Einreißen dieser Grenze führen, wie Menke dies im Sinn zu haben scheint. Ein solcher vollständiger Republikanismus, erzielt durch die Überschreitung der liberalen Form des subjektiven Rechts, würde leicht in einen politischen Paternalismus führen, gegen den das Bollwerk des Foucault'schen Antiuniversalismus gerichtet ist. Zugespitzt könnte man sagen, dass Foucault in der hier vorgeschlagenen Interpretation eher Liberaler als Republikaner ist.
- 28 | Eine Grundeinsicht des postfundamentalistischen Denkens ist, dass jeder Anspruch auf politische Universalität partikular ist, es also keine Repräsentation der ganzen Gesellschaft im Politischen geben kann. Universalität ist deshalb immer nur kontingente Universalität, vgl. dazu Laclau 2000: „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“. Das Politische deshalb grundsätzlich konflikthaft, was Mouffe als Antagonismus bezeichnet, vgl. Mouffe 2009: *Über das Politische*. Für eine systematische Rekonstruktion dieser Grundeinsicht der Abwesenheit eines letzten Grundes und der Pluralität verschiedener Begründungsangebote vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“, Marchart 2011: *Die politische Differenz* und Marchart 2013: *Das unmögliche Objekt*. Eine postfundamentalistische Theorie kann also nicht einfach eine politisch-ethische Begründung als gut auszeichnen, sondern muss die Partikularität und Umstrittenheit von Begründungen reflektieren. Ähnlich wie die vorliegende Studie vertritt Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) die Position, dass sich demokratische Institutionen aus postfundamentalistischen Theorien ableiten lassen, während dies bei antifundamentalistischen Theorien, die alle Begründungen ablehnen, nicht der Fall sei. Wegen der zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen Position bietet es sich auch an, postfundamentalistische Ansätze als ‚konstruktivistisch‘ zu

zurück. Der nächsten Abschnitt zeigt, dass dies daran liegt, dass Allen dabei für einen zu konkreten ethisch-politischen Freiheitsbegriff von partikularen linken Bewegungen eintritt, der nicht universell begründet werden kann. Hier blendet Allen den notwendigen Konflikt um Freiheit dadurch aus, dass sie eine partikulare Interpretation von Freiheit als die Richtige setzt und die Möglichkeit, dass im Namen dieses Freiheitsbegriffs repressive Macht ausgeübt wird, gar nicht mehr thematisiert. Nur wenn sie Freiheit in politischen Institutionen verorten würde, die mit Konflikt um Freiheit umgehen können, könnte Allen ihre Argumentation davor bewahren, in einen Fundamentalismus zurückzufallen.

6.4 Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret

Dieser zweite Kommentar kritisiert, dass Allen Freiheit nicht nur zu allgemein fast, wie im letzten Abschnitt gezeigt, sondern auch zu konkret, weil sie Freiheit nur in linken²⁹ Bewegungen verortet. In ihrer Auseinandersetzung mit Butler kritisiert Allen, dass Butler genau wie Foucault nicht zwischen repressiver Macht und positiver Anerkennung unterscheiden und letztlich alle Anerkennungsbeziehungen als repressive Macht auffassen würde (92). Nur durch ein positives Konzept von gegenseitiger Anerkennung, mit dem ihre Theorie erklären könnte, was soziale Bewegungen zusammenhält und warum diese tatsächlicher Widerstand und nicht nur eine weitere Ausformung repressiver Macht sind, könne Butlers Theorie praktisch werden (92f.). Dabei wendet Allen das gleiche Argument an, das oben als das *Argument der modalen Robustheit*³⁰ be-

bezeichnen, vgl. dazu den Sammelband Martinsen (Hrsg.) 2014: *Spurensuche* und für die Frage nach politischer Ordnungsbildung aus einer konstruktivistischen Perspektive Martinsen (Hrsg.) 2015: *Ordnungsbildung und Entgrenzung*.

29 | Allen schreibt insbesondere über queere und feministische Kritik, doch ihr normatives Projekt geht über diese Politikbereiche hinaus und zielt auf allgemeine Freiheit, Emanzipation, Gleichheit und Gerechtigkeit (wobei Allen neben der Sonderstellung von Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Kritik die Begriffe nicht weiter systematisch unterscheidet). In einem weiten Verständnis des Wortes können diese Prinzipien als ‚links‘ beschrieben werden – obwohl Allen auf diese Selbstbeschreibung verzichtet. Die Beschreibung der zu begründeten Normativität als ‚links‘, also als eine politisch-partikulare, hat den Vorteil, das von Allen problematisierte Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität deutlicher zu machen.

30 | Siehe S. 151.

zeichnet wurde, wenn sie schreibt, dass das Entstehen von kollektivem Widerstand erklärt werden können muss und aus Sicht der Theorie nicht nur eine Sache des Glücks sein darf:

Without an account of how the recognition of our commonality provides the basis for political community and collective resistance, Butler is left suggesting that the transformation from identification to disidentification, from signification to resignification, from subjectivation to critical desubjectivation, is nothing more than a matter of luck. (93)

Kritische politische Theorie soll nach Allen mehr sagen, als die triviale Einsicht, dass zu (erfolgreichem)³¹ Widerstand immer Glück gehört. Konkret soll Theorie folgende Frage beantworten, und zwar vor dem von Foucault und Butler aufgemachten Problemhintergrund, dass es eine psychische Verhaftung an die unterdrückende Subjektivierung gibt:³² „How can members of subordinated groups form nonsubordinating or at least less oppressive attachments“ (93)?

-
- 31 | Aus der Theorie kann nur die notwendige, nicht aber die hinreichende(n) Bedingung(en) für erfolgreichen Widerstand angegeben werden; die notwendige Bedingung ist die Transformation von (unterwerfender) Subjektivierung zu kritischer Desubjektivierung, was ein anderer Ausdruck für Freiheit als Kritik ist. Soviel lässt sich mit Butler sagen; die weitergehende Frage ist also, wie Freiheit als Kritik entsteht.
- 32 | Die Einzelheiten von Butlers Ansatz, der das Problem der Subjektivierung mit Rückgriff auf die psychoanalytische Theorie als eine Verhaftung an unterdrückenden Anerkennungsbeziehungen erklärt – kurz: besser repressiv anerkannt zu werden und dadurch erst ein Subjekt zu sein, als überhaupt nicht anerkannt zu werden und gar kein Subjekt sein zu können (11) – sind für den hier entwickelten Argumentationsgang nicht relevant. Es reicht hier festzustellen, dass auch Butlers Ansatz das Freiheitsproblem der Subjektivierung thematisiert und nicht lösen kann, weil Freiheit und Widerstand nicht in einer Differenzierung von Subjektivierungsregimen erklärt werden, sondern entweder in der Iterabilität und Brüchigkeit der Macht oder in körperlichem Widerstand durch einen nicht-subjektivierbarem Rest, vgl. Butler 2005: *Psyche der Macht*, 89f. und 94–100 und Butler 2004: „Noch einmal: Körper und Macht“, S. 53–58; vgl. für eine andere Position, die sich dafür ausspricht, im Gegensatz zu Foucaults Historismus nicht-subjektivierbare Elemente von Subjektivität zu betonen Matysik 2012: „Beyond Freedom: A Return to Subjectivity in the History of Sexuality“. Beides (Iterabilität und nicht-Subjektivierbares) ist aus Sicht der politischen Theorie zu zufällig, ungesteuert, reaktiv und nicht reflexiv genug – weswegen Widerstand innerhalb dieses Konzepts „nothing more than a matter of luck“ (93) sein kann; vgl. dazu auch Schubert 2010: „Freiheit der Subjektivierung“. Ähn-

Allen schreibt, dass es mehrere Antworten auf diese Frage geben kann, benennt aber nur eine einzige: Indem Mitglieder von unterdrückten Gruppen auf die Ressourcen von sozialen und politischen Bewegungen zurückgreifen, wie die feministische Bewegung oder die Queer-Bewegung, die alternative und neue Weisen der psychischen Verhaftung und sozialen Anerkennung kreiert haben (93).³³

Als Beispiele im Kontext von feministischem Widerstand führt Allen die Bewusstseinsbildung in Gender-Studies-Seminaren an, genauso wie öffentliche und private Räume, in denen „girls and women are granted recognition for their intelligence, wit, humor, talent, ambition, athletic prowess, accomplishments, and so forth rather than for how closely they adhere to normative femininity, and/or in which everyone is encouraged to critically examine and experiment

lich kritisiert Allen an Butlers Widerstandsbegriff, dass die Strategie der Wiedereinschreibung (die auf der Iterabilität der Macht beruht) schon eine Unterscheidung von repressiver und nicht-repressiver Anerkennung voraussetzt, die Butler aber nicht vornimmt. Vgl. Allen 2006: „Dependency, subordination, and recognition: On Judith Butler’s theory of subjection“ und die beiden frühen, und damit nur frühe Arbeiten einbeziehenden, Kritiken an Butler aus einer Foucault’schen Perspektive, Lorey 1996: *Immer Ärger mit dem Subjekt* und Hauskeller 2000: *Das paradoxe Subjekt*, 114–147 und 211–220, die Butler einen juridisch-repressiven Machtbegriff vorwerfen. Vgl. Meißner 2010: *Jenseits des autonomen Subjekts*, S. 19–90 für eine optimistische Lesart von Butler, die nur kritisiert, dass Butler nicht historisch-konkret genug arbeitet und zum Umgang mit diesem Problem vorschlägt, Butler durch Foucault zu ergänzen. Allerdings wäre es falsch, Butlers Ansatz wegen der angesprochenen Probleme abzulehnen, wie Kelly (2009: *The political philosophy of Michel Foucault*, S. 89–94) es tut; Butler liefert durch ihre enthistorisierte und subjekttheoretische Rekonstruktion der Subjektivierung eine präzise Formulierung des in der hier rekonstruierten Debatte verhandelten Problems, siehe dazu auch *Andere Stimmen* (Abschnitt 1.4).

- 33 | Der Vorteil dieses Konzeptes ist es nach Allen, dass es einen Ansatz zur Lösung des von Butler fundamental formulierten Freiheitsproblems der Subjektivierung entwickelt. Die tiefe Unterwerfung unter die herrschenden Normen hatte Butler dadurch erklärt, dass Menschen es vorziehen, unterdrückt anerkannt zu sein, als gar nicht anerkannt zu sein, weil die Anerkennung sie erst zum Subjekt macht. Allens Vorschlag, die alternativen Subjektivierungen von sozialen Bewegungen einzubeziehen, erlaubt es, sich vorzustellen, dass unterdrückte Individuen es riskieren vom herrschenden Normenregime nicht anerkannt zu werden, weil ihnen alternative Weisen der Anerkennung zur Verfügung stehen, durch die sie anerkanntes Subjekt bleiben können (93f.).

with their gender performance, to explore and enact the full range of gendered experience“ (93). Ein weiteres Beispiel seien „queer activists and scholars who are engaged in a project of challenging and questioning gender norms and reworking social patterns of recognition“ (94f.).

Im Schlussteil ihrer Abhandlung problematisiert Allen am Beispiel von amerikanischen Gender-Studies-Studentinnen, dass auch die reflexive Kritik von Geschlechternormen nicht notwendig zu einer Änderung der Anpassung an sexistische und mitunter gesundheitsschädliche Schönheitsideale führt (180–183). Dies ist das Motivationsproblem (84): das kritische Wissen reiche noch nicht aus für eine Praxis der Freiheit, sondern auch eine Änderung der Begehrens und der Fantasien sei dazu nötig (10–13, 183). Um die drei von Allen herausgearbeiteten Elemente zur Transformation unserer selbst umzusetzen – Erweiterung der Möglichkeiten, Änderung des Denkens und Änderung des Begehrens (183) –, schlägt sie auch hier den Rückgriff auf die „conceptual and normative resources“ (183) von kollektiven sozialen Bewegungen wie dem Feminismus und der Queer-Bewegung vor, genauso wie die Änderung des sozialen Imaginären durch Film, Literatur und Theater, in das feministische und queere Narrative eingebracht werden können (183f.).

Diese Feststellungen sind grundsätzlich richtig. Allen macht klar, dass modal robuste Aussagen über die Wahrscheinlichkeit von Freiheit und Widerstand nur durch die Differenzierung der subjektivierenden Wirkung von Subjektivierungs- bzw. Anerkennungsregimen getätigt werden können – dies ist auch das zentrale Argument in der hier vorgelegten Kritik an Patton, Lemke und Saar. Es ist auch richtig, dass queere und feministische Bewegungen, genau wie soziale Bewegungen die Kapitalismus, Rassismus, Ableismus und andere Unterdrückungsverhältnisse thematisieren, die auf einer Normierung unseres Denkens und Begehrens beruhen, dazu führen können, Freiheit als kritische Reflexion der eigenen Subjektivierung in Bezug auf diese Verhältnisse zu erhöhen.

Es ist aber problematisch, dass dies eine Aussage ist, die einem ganz bestimmten politischen Programm folgt (bzw. mehreren unterschiedlichen Programmen). Ein bestimmtes politisches Programm am Ende einer Studie über die grundsätzliche Möglichkeit von normativer Kritik vor dem Problemhintergrund von Foucaults Thematisierung der subjektivierenden und normalisierenden Wirkung von Macht und den dadurch erhöhten Anforderungen an die Begründungskonstruktionen von normativer Sozialphilosophie einfach so anzunehmen, fällt hinter ihr Reflexionsniveau zurück. Die schon in der Besprechung von Lemke thematisch gewordene Ablehnung der politischen Theorie durch

Foucault bezieht sich ja gerade auch auf die in sozialen Bewegungen benutzte Theorie.

Zwar ist es möglich, dass die durch die Schule des Poststrukturalismus gegangenen aktuellen sozialen Bewegungen weniger strukturell repressiv sind, als der orthodoxe und parteimäßig organisierte Marxismus, gegen den Foucault anscrieb. Doch das Grundproblem, das Allen richtigerweise in ihrer Monographie von allen Seiten beleuchtet und zu dessen Lösung sie den kontextualistischen Universalismus ins Rennen schickt, ist, dass es keine einzelne partikulare politische Wahrheit gibt.³⁴ Es gibt kein konkretes ethisches Konzept der Freiheit, das universalisiert werden könnte, sondern der universalisierbare Gehalt von Freiheit kann nur in der kontinuierlichen kritischen Reflexion bestehen. Die Grundeinsicht dieses Foucault'schen Freiheitsbegriffes ist seine Leere auf der konkret-ethischen Ebene und seine pure Formalität: ständige kritische Reflexion bezüglich unserer Subjektivierungen, ohne dass dadurch schon festgelegt sei, was das gute Leben ist. Allen weiß genau, dass wir uns täuschen können, wie folgendes Zitat zeigt:

In other words, once we accept that there is no outside to power in the sense that I delineated above, then we have to accept that it may turn out from some future vantage point that our normative

34 | Zu Recht problematisiert entsprechend auch Biebricher, dass Foucaults Perspektivismus Gefahr läuft, eine generelle Unterstützung der (sich als) unterdrückt Positionierten zu sein, wodurch es gar keine Möglichkeit von Gemeinsamkeit und Verständigung mehr gebe, und zwar auch innerhalb dieser Gruppen nicht, weil der Perspektivismus ja auch innerhalb der einer Gruppe von Unterdrückten wieder angewendet werden kann, vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 147. Dass dies eine reale Problematik ist, sieht man an den mit harten Bandagen – dem Argument des epistemischen Privilegs – geführten Diskussionen um *Critical Whiteness* innerhalb der deutschen Linken in den letzten Jahren. Für die akademische Debatte vgl. Amesberger und Halbmayr 2008: *Das Privileg der Unsichtbarkeit*, Dietze 2006: „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus“, Kilomba 2013: *Plantation memories*, Rohrdantz 2009: *Weis(s)heiten im postkolonialen Deutschland*, Tißberger u. a. (Hrsg.) 2006: *Weiß, Weißsein, Whiteness* und Trepagnier 2010: *Silent racism*; für die Problematisierung in der politischen Praxis vgl. aus Perspektive der *Critical Whiteness* Initiative Schwarze Menschen in Deutschland 14.5.2013: *Offener Brief an die taz / Stellungnahme der ISD*, Otoo 19.05.2013: *Eklat bei taz.lab-Veranstaltung: Eine einzige Enttäuschung*, Topcu 2013: *Kinderbuch-Debatte: Warum werden die Verletzungen anderer einfach ignoriert?* und kritisch Karakayali u. a. 2012: „Decolorise it!“

ideals are themselves, in some way that we have yet to realize, pernicious and oppressive. (180)

Eben deshalb muss kritische politische Theorie auch einen Umgang mit dieser Möglichkeit des Sich-Täuschens finden, und nicht das spezifische politische Programm, an das sie gerade glaubt, als Lösung für das Freiheitsproblem angeben. Genau deshalb hatte sich Allen für einen kontextualistischen Universalismus ausgesprochen, in dem die Rekonstruktion von Idealen immer mit ihrer Dekonstruktion als interessen- und machtbasiert einhergehen soll, um mit den repressiven Effekten eines überzeugten normativen Wahrsprechens (die es mindestens in dem Falle hat, dass es hegemonial wird) umzugehen und sie möglichst abzufangen (148). Doch diese ständige Selbstkritik leisten die von Allen gelobten politischen Bewegungen nicht notwendig. Zwar greift die queere Kritik auf Foucault und andere Theoretiker_innen zurück, die die Machteffekte von Normativität thematisieren, doch das bedeutet nicht, dass queere Communities ihre momentanen ethischen Maßstäbe immer ausreichend kritisch reflektieren und die von ihrer Kritik produzierten Ausschlüsse angemessen beurteilen. Noch fraglicher scheint Allens Optimismus, dass Bewegungen Freiheit als Kritik befördern können, bezüglich ‚der‘ feministischen Kritik, die teilweise mit Essentialisierungen arbeitet und nicht so grundsätzlich normativitätskritisch ist, wie ‚die‘ queere Kritik.³⁵

Dieses Problem kann in subjektivierungstheoretischem Vokabular wie folgt gefasst werden: Allen kritisiert an Butler, dass diese nicht zwischen unterdrückenden und nicht-unterdrückenden Anerkennungen unterscheiden würde, weshalb sie letztlich alle Anerkennungen als unterdrückend konzipieren müsse. Um mit diesem Problem umzugehen, führt Allen eine solche Unterscheidung ein. Die Einführung einer solchen Unterscheidung ist aus der hier vertretenen Perspektive grundsätzlich richtig – in der Auseinandersetzung mit Lemke wurde eine systematisch analoge Unterscheidung von repressiver und

35 | Dazu, dass sich nicht so vereinheitlichend über Femiminismus und Queere-Kritik sprechen lässt, siehe die Fussnote unten. Für das Argument, dass Foucaults Normalitäts- und Normativitätskritik eine Grundlage für heutige Queer-Theorie und queere Kritik bildet vgl. Halperin 1997: *Saint Foucault*, Spargo 1999: *Foucault and Queer Theory* und Sawicki 2010: „Foucault, Queer Theory, and the Discourse of Desire“. Huffer (2010: *Mad for Foucault*) betont, dass nicht nur die *Geschichte der Sexualität*, sondern auch *Wahnsinn und Gesellschaft* grundlegend für die Queer-Theorie ist.

freiheitlicher Subjektivierung (und Regierung) vorgeschlagen.³⁶ Doch das Problem liegt in Allens Beschreibung der nicht-unterdrückenden und freien Anerkennung bzw. Subjektivierung: Dies ist nach Allen diejenige Anerkennung bzw. Subjektivierung, die von den kollektiven Bewegungen der Unterdrückten ausgeht. Durch eine solche – im weitesten Sinne linke – Bewegung subjektiviert zu werden, führt nach Allen zu Freiheit. Ihre Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung liegt also in der Bestimmung dieser freiheitlichen Wirkung von linken Bewegungen.

Doch dieser Vorschlag fällt hinter die Radikalität des Freiheitsproblems der Subjektivierung zurück. Seine Radikalität besteht darin, dass wir wegen des Faktums der Subjektivierung grundsätzlich nicht sicher sein können, ob die von uns momentan geglaubten Überzeugungen tatsächlich angemessen sind, und uns nicht viel eher subtil unterdrücken. Und dieses Problem ist ein grundsätzliches, weil das Subjekt wegen der Subjektivierung nicht mehr Herr im eigenen Haus ist, es also keine Instanz mehr gibt, um verlässlich zu urteilen, sondern eine generalisierte Hermeneutik des Verdachts berechtigt ist.³⁷ Der einzig zu diesem Problem passende Freiheitsbegriff, so behaupten übereinstimmend alle vier in dieser Studie untersuchten Autor_innen, auch Allen, ist derjenige der ständigen kritischen Reflexion. Die Arbeit an der Freiheit ist nach Foucault nie abgeschlossen, sondern ein Metaprinzip der Kritik, das ständig und wiederholt auf alle konkreten normativen, ethischen und politischen Urteile angewendet werden sollte.

Diese Problematisierung kann nun mit der oben beschriebenen Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Moral und Ethik in einer politischen Theorie im postfundamentalistischen Pluralismus zusammengeführt werden: Die für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung nötige Freiheit kann nicht in einer spezifischen normativ besseren politischen bzw. ethischen Subjektivierung liegen, also in einer konkreten inhaltlich-normativen Ethik, bei-

36 | Beide Unterscheidungen reagieren auf das gleiche Problem durch die gleiche systematische Operation (Fälle unterscheiden) bezüglich der gleichen Sphäre (das das Subjekt subjektivierende ‚Außen‘). Der Unterschied zwischen beiden Unterscheidungen ist nur, dass sich die hier vertretene Unterscheidung auf Foucaults Subjektivierungstheorem bezieht, während Allen von Butlers Erweiterung des Subjektivierungstheorems im Anerkennungsvokabular ausgeht.

37 | Genau vor diesem Hintergrund ist Foucaults Werk zunächst eine große Herausforderung für linke Kritik, die dadurch in ihren Grundlagen erschüttert wird, vgl. Biebricher 2005: *Selbstkritik der Moderne*, S. 107ff.

spielsweise derjenigen durch ‚den‘³⁸ Feminismus. Das Freiheitsproblem besteht gerade darin, dass jede Subjektivierung normierend ist und dabei potentiell schädlich, weshalb es ihm widerspricht, eine spezifische Subjektivierung als grundsätzlich freiheitlich und positiv anerkennend auszuzeichnen. Ein Freiheitsbegriff, der mit diesem Problem umgeht, kann deshalb nur in einem Metaprinzip der ständigen Reflexion und (Selbst-)Kritik bestehen, muss also auf einer Metaebene angeordnet sein, die auf alle Subjektivierungen angewendet wird. Freiheit in diesem Sinne beruht deshalb nicht auf einer konkreten inhaltlichen Vorgabe bezüglich des guten Lebens (Ethik), sondern auf einem Form- und Verfahrensprinzip der Reflexion zweiter Ordnung.

In dieser inhaltlich-normativen Leere und Formalität hat Freiheit als Kritik große Ähnlichkeit zu den Verfahrensprinzipien, die in der liberalen politischen Philosophie als das Moralische verhandelt werden.³⁹ Das Moralische steht hier für diejenigen Normen, die universalisierbar sind, auf die sich also alle Subjekte vernünftigerweise einigen können sollen, obwohl sie nach sehr unterschiedlichen Ethiken leben; auch Freiheit als Kritik beschreibt eine Norm, die trotz bzw. gerade wegen der Unterschiedlichkeit der Subjektivierungen bzw. Ethiken auf alle angewendet werden sollte. Sie zu universalisieren folgt daraus, erstens Freiheit als universelles Ideal der Spätmoderne anzunehmen (wie es mit Allens

38 | An der Schwierigkeit, hier das richtige Maß an Konkretheit zu finden, sieht man genau das angesprochene Problem, dass völlig unklar ist, was genau gute Subjektivierungen sein sollen: Sobald man näher hinschaut, gibt es ‚den‘ Feminismus nicht mehr, sondern Kämpfe um verschiedene Normen, deren Vertreter_innen die jeweils anderen als repressiv brandmarken. Dennoch soll hier kein Gegensatz zwischen queerer oder feministischer Kritik und Freiheit als Kritik aufgemacht werden – im Gegenteil ist gerade der ständige Kampf um bessere Normen und Politik, den man in feministischen und queeren (und anderen, beispielsweise antirassistischen) Kontexten sieht, schon eine Verwirklichung von Freiheit als Kritik.

39 | Der Grundgedanke, Foucaults Freiheitsproblematik in einer politisch liberalen Theorie zu entwickeln, verfolgt auch Ball (2002: „Sexual Ethics and Postmodernism in Gay Right Philosophy“), der zeigt, dass die Einsicht in die soziale Situiertheit des Subjekts nicht mit dem politischen Liberalismus inkompatibel ist; trotz der Annahme der sozialen Bedingtheit von Freiheit geht Ball aber nicht weiter auf ihre Möglichkeitsbedingungen ein. Auch Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) vertritt die These, dass eine postfundamentalistische Perspektive zu liberalen Institutionen führt. Weil er dabei aber nicht die ständige Kritik zum Ausgangspunkt macht, erweitert er den politischen Liberalismus durch die agonistische Demokratie kaum.

kontextualistischen Universalismus möglich ist) und zweitens die Theorie der Subjektivierung für wahr zu halten (was die Prämisse der vorliegenden Studie und der in ihr verhandelten Autor_innen ist), was zu der Spezifizierung von Freiheit zur Freiheit als Kritik der eigenen Subjektivierung führt. Genau wie die Freiheit der Kritik beschreibt das Moralische nicht konkrete ethisch-normative Vorschriften, sondern inhaltlich leere und rein formale Verfahrensprinzipien, die zur besseren Koordinierung aller Ethiken führen, ist also eine Operation zweiter Ordnung. Genau wie die Freiheit als Kritik haben die moralisch gerechtfertigten politischen Prozeduren den Zweck, mit dem Konflikt zwischen verschiedenen Ethiken umzugehen und dabei (unmerkliche) Normierung, Repression und Paternalismus zu minimieren und Freiheit zu erhöhen.⁴⁰

Nun gibt es die Möglichkeit, auch nach dieser Problematisierung die Lehre aus der Thematisierung von Freiheit und Macht bei Foucault nur bezüglich linker und machtkritischer Bewegungen zu ziehen. Man könnte diesen Bewegungen raten, Freiheit als ein Metaprinzip der kritischen Reflexion innerhalb der Bewegung zu integrieren. So könnte man eine Art reflexive Ethik aufbauen, durch die versucht werden könnte, die nicht-repressive Anerkennung innerhalb der linken und machtkritischen Bewegungen gegen immer wahrscheinliche Einbrüche von repressiver Normierung zu schützen. Dies könnte das angesprochene Problem lösen, dass Allen bei ihrer bedingungslosen Unterstützung des jeweils von Protestbewegungen Geforderten die Tiefe des Freiheitsproblems der Subjektivierung aus den Augen verliert und paternalistische Ethiken unterstützen könnte.

Doch der kontextsensible Universalismus, den Allen vorschlägt, tritt mit dem Anspruch auf, Freiheit in einer immanenten Kritik kontexttranszendierend⁴¹ für die gesamte Spätmoderne zu begründen und nicht nur für linke soziale Bewegungen. Es geht ihr immer schon um die Frage danach, was für alle verallgemeinerbar ist, also, um im liberalen Jargon zu bleiben, um das Moralische. Und um diesen Anspruch zu erfüllen, müsste sie die Konflikte über unterschiedliche Ethiken in einer pluralen Gesellschaft ernst nehmen, die den Hintergrund für die Auseinandersetzung um die Möglichkeit von sozialphilosophischer Kritik bilden, die Allen zu lösen versucht.

40 | Siehe zur Moral/Ethik-Unterscheidung die Fn. 24, S. 280.

41 | Die Figur der kontextualisierten Kontexttranszendierung lässt sich klarer fassen, wenn man sie sofort im Vokabular von Ethik und Moral formuliert: Allen möchte nicht nur partikuläre Ethiken unterstützen, sondern sie möchte kontexttranszendierend (immer nur im Immanenzrahmen der Spätmoderne, versteht sich) sprechen, also über die Moral.

Diese Konflikte blendet Allen aber aus, wenn sie entweder nur einen zu allgemeinen Freiheitsbegriff voraussetzt, der konfliktlos von allen Menschen in der Spätmoderne geteilt wird (weshalb Allen ihren Freiheitsbegriff nicht auf die systematische Unterscheidung von Ethik und Moral bezieht, obwohl sie sie diskutiert) oder einen zu konkreten ethischen bzw. politischen Freiheitsbegriff verallgemeinert, den sie im feministischen und queeren Projekt verwirklicht sieht, ohne dessen Machteffekte nach Innen und auf andere ethische Projekte zu problematisieren.

Um den Konflikt innerhalb einer solchen Theorie zu behandeln, ist es sinnvoll, über Institutionen nachdenken, in denen er ausgetragen werden kann. Und das heißt, ihn in eine demokratietheoretische Fragestellung zu übertragen.⁴² So könnte der postfundamentalistische Freiheitsbegriff davor bewahrt werden, in einen Fundamentalismus zurückzufallen.⁴³ Und so könnte er

42 | Ein zusätzliches Argument formuliert Wendy Brown: Sie kritisiert aus der Perspektive der politischen Theorie, dass Foucaults Machtanalytik den Begriff der Legitimität vernachlässigt, obwohl Legitimitätsdiskurse ein Mechanismus seien, durch den sich Macht intensiviere. Der Staat sei wiederum „the singularly accountable object in the field of political power“ (Brown 2008: „Power After Foucault“, S. 79) und müsse deshalb stärker in den Fokus der Analyse gerückt werden.

43 | In einem ähnlichen Sinn rekonstruiert Markus Gabriel Foucaults Vorlesungen zur *parrhesia*, dem Wahrsprechen gegen hegemoniale Ordnungen. Die *parrhesia* konstituiere die für die Demokratie grundlegende (Meta-)Einsicht in die Kontingenz (und damit der Irrtumsanfälligkeit) von Wahrheitsprozeduren und Lebensformen, die auch dem Postfundamentalismus zugrunde liegt: „Demokratie‘ entsteht dort, wo die unbedingte Berufung auf die Wahrheit die Möglichkeit eines anderen Lebens und damit die Kontingenz der bestehenden Lebensform zu verstehen gibt.“ *Parrhesia* ist dabei nicht nur die Kontingentsetzung des Inhalts innerhalb eines Prozeduralismus (wie bei Habermas), sondern auch die Kontingentsetzung der Prozeduren selbst, wodurch *parrhesia* eine Ausnahme sei, „was eine bisher noch wenig beachtete demokratische Alternative zum Schmitt’schen Souveränitätsdiskurs darstellen dürfte.“ Gabriel zeigt, dass die Einsicht in die Kontingenz das Problem der demokratischen Ausnahme im *parrhesia*-Begriff größere systematische Übereinstimmung mit Problematisierungen der antiken Skepsis haben, als Foucault sieht: „Wie später Foucault stellt sich für die antike Skepsis genau das Problem, wie ihre Ideologiekritik es vermeiden kann, selbst nur ein weiteres ideologieträchtiges Programm zu formulieren.“ Freiheit als Kritik kann als ein Antwortversuch auf genau dieses Problem verstanden werden. Siehe Gabriel 2012a: „Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart?“, S. 44, 45 und 47.

seinem eigenen Reflexionsniveau einer generalisierten Hermeneutik des Verdachts⁴⁴ über politisches und ethisches normatives Wahrsprechen in einem konflikthaften Pluralismus gerecht werden.

Es müsste deshalb untersucht werden, wie Freiheit als Kritik, verstanden als Ideal im Raster des Moralischen, aus dem sich das politische und soziale Institutionengefüge ableitet, auf diese Institutionen auswirkt. Dies entspräche auch dem von Allen geforderten Einbau eines ständigen dekonstruktiven Moments in die Rekonstruktion durch die kritische Theorie (147).⁴⁵ Freiheit als Kritik würde dabei in zwei Richtungen wirken: Einerseits würde sie auf alle konkreten partikularen Ethiken wirken und deren Reflexivität erhöhen; andererseits würde sie auch auf die Moral, das heißt das jeweils moralisch begründete institutionelle Gefüge wirken, als eine dort verortete Metareflexivität, die die Partikularität bzw. ‚Unreinheit‘ der jeweils als universell behaupteten Institutionen problematisiert.

44 | Siehe die Bemerkungen zur Hermeneutik des Verdachts in *Kontextualistische Kontexttranszendierung* (Abschnitt 6.2).

45 | Diese Position entwickelt Allen in ihrer Rekonstruktion von Thomas McCarthys pragmatischer Relektüre von bzw. Kritik an Habermas, vgl. McCarthy 1993: *Ideale und Illusionen*.

7 Schluss.

Freiheitliche Institutionen

7.1 Einleitung: Drei Ziele

Die vorliegende Studie hat drei aufeinander aufbauende Ziele verfolgt:

1. die zweite Phase der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault systematisch zu rekonstruieren und die dort verhandelten Probleme und verwendeten Begriffe zu differenzieren;
2. die These zu plausibilisieren, dass Freiheit als Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung verstanden werden kann, die ein Effekt von freiheitlicher Subjektivierung durch pluralistische und postfundamentalistische politische Institutionen ist;
3. Freiheit als Kritik als einen Freiheitsbegriff in der allgemeinen sozialphilosophischen Debatte um Freiheit, die sich an den drei klassischen Begriffen der negativen, positiven und sozialen Freiheit orientiert, zu positionieren und diese Debatte damit kritisch weiter zu entwickeln.

Das erste Ziel durchzieht die ganze Studie. Die rekonstruktiven Abschnitte in den vier Hauptkapiteln erläutern vier verschiedene Interpretationsstrategien, durch die das Freiheitsproblem in Foucaults Werk bearbeitet werden kann und machen die Argumentationslogiken dieser Strategien verständlich. In den rekonstruktiven und kommentierenden Abschnitten werden zudem Begriffsdifferenzierungen entwickelt, mit deren Hilfe die in der Debatte verhandelten Probleme und Argumente klarer beschrieben werden können. Das zweite Ziel

wird in den kommentierenden Abschnitten und im Zwischenfazit zu Lemke und Saar verfolgt. Diese Abschnitte entwickeln die in den vier Interpretationsstrategien angelegten Argumente durch eine interne Kritik weiter bzw. legen Entscheidungsmöglichkeiten dar und plausibilisieren so die These, dass Freiheit als Kritik als ein Effekt von freiheitlich subjektivierenden Institutionen verstanden werden kann.

Das dritte Ziel ist weniger im Text lokalisiert, als dass es sich aus der Problemexposition der Untersuchung ergibt. Wenn die untersuchten Foucault-Interpretationen und die in ihr verhandelten Probleme plausibel rekonstruiert sind, folgt daraus, dass die in der allgemeinen sozialphilosophischen Debatte üblichen Freiheitsverständnisse einer kritischen Revision unterzogen werden sollten. Besonders deutlich wird dies im einleitenden Kapitel zu Patton, in dem der Kontrast von Freiheit als Kritik und den konventionellen Begriffen der negativen und positiven Freiheit aufgezeigt wird. Die in dieser Studie vorgeschlagene systematische Erläuterung von Freiheit als Kritik im Rahmen einer Institutionentheorie ist eine Grundlage, um die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit den anderen Freiheitsbegriffen systematisch zu untersuchen, beispielsweise durch eine interne Kritik dieser anderen Freiheitsbegriffe aus der Perspektive der Freiheit als Kritik.¹

Im Folgenden seien zunächst die zentralen Begriffsdifferenzierungen zusammengefasst, um einen Rückblick in Bezug auf das erste Ziel zu leisten. Die folgenden zwei Abschnitte fokussieren das zweite Ziel, die Plausibilisierung der hier vertretenen These zur Freiheit als Kritik. Dafür werden erstens die Untersuchungsergebnisse aus der Zwischenbetrachtung und der Diskussion von Allen zusammengeführt. Zweitens wird das Argument der Studie, dass Freiheit als Kritik im Rahmen der politischen Theorie – also einer Theorie, die politische Institutionen normativ differenziert – verstanden werden kann, in seiner systematischen Struktur zusammengefasst. Zuletzt erläutert der Schlussabschnitt, welche Anschlussmöglichkeiten das Argument eröffnet. Dabei wird auch diskutiert, in welchem Verhältnis Freiheit als Kritik zu anderen Freiheitsbegriffen in der politischen Theorie steht, was deutlich macht, in welche Richtungen das dritte Ziel systematisch weiter verfolgt werden könnte.

1 | Ähnlich wie bspw. Honneth (2011: *Das Recht der Freiheit*) sie aus der Perspektive der sozialen Freiheit unternimmt.

7.2 Rekonstruktion und Differenzierung

Dieser Abschnitt fasst die Rekonstruktion der Debatte um Freiheit bei Foucault und die daraus entwickelten begrifflichen Differenzierungen zusammen. Diese Unterscheidungen lassen sich unabhängig vom hier vertretenen Vorschlag, Freiheit als Kritik als ein Ergebnis von Subjektivierung durch freiheitlich subjektivierende politische Institutionen zu beschreiben, verstehen und benutzen. Sie sind der Ertrag der Studie bezüglich des ersten Ziels. Die Studie hat gezeigt, dass es vier Interpretationsstrategien gibt, um das Freiheitsproblem in Foucaults Werk zu bearbeiten:

1. Foucault ist kohärent. Foucault kann so interpretiert werden, dass die verschiedenen sozialtheoretischen Elemente seines Gesamtwerkes zu einer kohärenten, einheitlichen Sozialtheorie zusammengebracht werden. Die diagnostizierten sozialtheoretischen Probleme beruhen in dieser Lesart nur auf Missverständnissen auf Seiten von Foucaults Kritiker_innen.

2. Foucault korrigiert sich. Foucault kann auch so verstanden werden, als reagiere er auf sozialtheoretische Probleme, auf die er in seiner Arbeit stieß, indem er seine Sozialtheorie in einem Lernprozess verbesserte und anpasste. In dieser Lesart sind zumindest bestimmte sozialtheoretische Probleme in Foucaults Arbeit tatsächlich aufgetreten.

3. Foucault kritisiert kohärent. Kohärenz kann auch bezüglich Foucaults Kritikmodus der Genealogie behauptet werden, und nicht bezüglich seiner Sozialtheorie. In dieser Lesart treten die von Kritiker_innen diagnostizierten sozialtheoretischen Probleme hinter die Explikation der Funktionsweise der Genealogie zurück und werden gleichsam dadurch erklärt; die sozialtheoretisch problematischen Aussagen sind demnach rhetorische Dramatisierungen und gar keine Sozialtheorie.

4. Foucault ist nicht genug. Die sozialtheoretischen Probleme in Foucaults Werk können auch so rekonstruiert werden, dass es naheliegt, dass sie aus dessen Werk alleine gar nicht lösbar sind, sondern eine kohärente Sozialtheorie nur in der Kombination von Foucault und anderen Theoretiker_innen erreicht werden kann.

Bei der Rekonstruktion der stärksten Versionen dieser Lesarten hat die Studie Begriffsdifferenzierungen entwickelt, die zu einem besseren Verständnis der in der Debatte verhandelten Probleme beitragen. Die wichtigsten dieser Begriffsdifferenzierungen sind die Folgenden:

1. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination vs. das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Das Freiheitsproblem der Machtdetermination besteht

in einer sozialtheoretischen Beschreibung von Subjektivität, in der diese von Macht determiniert ist, weshalb es keine Freiheit und keinen Widerstand geben kann. Alles spricht dafür, dass Foucault eine solche Position nicht vertritt; unabhängig davon ist sie kontraintuitiv und unterkomplex. Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht in einer sozialtheoretischen Beschreibung, in der es zwar Freiheit als eigenständige Aktivität des Subjekts gibt, gleichzeitig Subjekte aber als von Macht konstituiert konzipiert werden. Deshalb ist unklar, wie frei Subjekte sind; das Problem kann auch als der berechtigte Verdacht formuliert werden, dass mehr Unfreiheit herrscht, als gewöhnlich angenommen. Weil diese Beschreibung grundsätzlich plausibel ist, ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung ein sowohl philosophisch interessantes als auch politisch relevantes Problem.

2. Freiheit als Anders-handeln-Können und Freiheit als Kritik. Zu den beiden Freiheitsproblemen passen zwei Freiheitsbegriffe. Freiheit als Anders-handeln-Können ist die Fähigkeit, in einer gegebenen Situation mit verschiedenen Handlungsalternativen aus diesen wählen zu können, also auch anders handeln zu können. Wenn man diese Freiheit sozialtheoretisch begründet, wie Foucault es in *Subjekt und Macht* unternimmt, wird damit das Freiheitsproblem der Machtdetermination gelöst. Denn zwischen Handlungsalternativen wählen kann ein Subjekt nur, wenn es von Macht nicht determiniert ist. Freiheit als Anders-handeln-Können ist aber noch keine Antwort auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung, das darauf hinweist, dass die Grenzen, innerhalb derer Handlungsentscheidungen getroffen werden können, durch Subjektivierung gezogen sind. Freiheit als Kritik – oder in der Langfassung: Freiheit als die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung – ist der zum Freiheitsproblem der Subjektivierung passende Freiheitsbegriff, insofern es hier um die Reflexion und Erweiterung dieser (grundsätzlichen) Begrenztheit geht. Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu erklären, kann als eine Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung angesehen werden. Wie gezeigt, gelingt dies aber keinem der vier untersuchten Autor_innen.

3. Modalität der Aktualität vs. Modalität der Potentialität. Die beiden Freiheitsbegriffe haben unterschiedliche Modalitäten. Der Freiheitsbegriff des Anders-handeln-Könnens ist sozialontologisch verallgemeinerbar, das heißt, diese Freiheit gibt es immer (außer in Situationen des Zwangs). Dass diese Art von Freiheit problemlos als immer aktual definiert werden kann, liegt daran, dass sie formal und voraussetzungslos ist. Sie leitet sich nach Foucault schon aus dem Begriff der Macht ab, weshalb sie auch als *analytische Freiheit* bezeichnet werden kann. Im Gegensatz dazu ist Freiheit als Fähigkeit zur reflexiven Kritik

der eigenen Subjektivierung sehr voraussetzungsreich. Sie kann nicht analytisch hergeleitet oder als immer existierend angenommen werden – dass sie nicht immer existiert, sondern sogar unwahrscheinlich ist, ist ja gerade das Problem (der Subjektivierung). Die grundsätzliche Modalität von Freiheit als Kritik ist also nur Potentialität. Eine sozialtheoretische Erklärung von Freiheit als Kritik würde Hinweise dazu liefern, unter welchen Bedingungen sie mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit aktualisiert werden kann.

4. Lesart der Regierungstranszendenz vs. Lesart der radikalen Immanenz. In Foucault lassen sich Argumente für zwei gegensätzliche Lesarten bezüglich der Bewertung von Regierung und von politischen Institutionen finden. In der regierungstranszendierenden Lesart wird Regierung als repressive Macht angesehen. Auch wenn sie die Freiheit der Subjekte anruft und benutzt, wie sie es seit dem Liberalismus tut, ist dies noch ein repressiver Zugriff, um sie nützlich zu machen. Politische Kritik sollte deshalb auf die grundsätzliche Überwindung von Regierung hinarbeiten. Es gibt aber auch Elemente in Foucaults Denken, die ein ausgewogeneres Bild von Regierung erlauben, dies ist die Lesart der radikalen Immanenz. Dabei ist Regierung zunächst neutral gefasst, wodurch zwischen freiheitlicher und repressiver Regierung unterschieden werden kann. Ausgehend von der Einsicht, dass Regierung gar nicht grundsätzlich überschritten werden kann, sondern eine Grundtatsache zumindest von modernen westlichen Gesellschaften ist, kann politische Kritik nur darin bestehen, sich für andere Formen der Regierung auszusprechen, nicht aber, sie abzuschaffen. Ein Maßstab dafür kann die Unterscheidung von freiheitlicher und repressiver Regierung sein.

Die eine Seite dieser vier Unterscheidungen bildet jeweils eine Einheit: Die regierungstranszendierende Lesart kann nur Freiheit als Anders-handeln-Können erklären und damit das Freiheitsproblem der Machtdetermination lösen, indem sie die grundsätzliche Aktualität dieser Art von Freiheit sozialontologisch feststellt. Die Lesart der radikalen Immanenz kann auch Freiheit als Kritik erklären und damit auch das Freiheitsproblem der Subjektivierung lösen. Dabei erlaubt es der Begriff der freiheitlichen Regierung, zu konzipieren, wie Freiheit als Kritik, die grundsätzlich die Modalität der Potentialität hat, aktualisiert werden kann. Dies ist wahrscheinlicher durch freiheitliche Subjektivierung, die das Resultat von freiheitlicher Regierung sein kann. Diese Aufteilung kann mit zwei weiteren Unterscheidungen weiter erläutert werden:

5. Sozialtheorie vs. Kritikmodus. Bei der Bestimmung der Besonderheit von Saars Interpretationsstrategie im Verhältnis zu den drei anderen Strategien hilft die Differenzierung von Sozialtheorie und Kritikmodus. Der Kritikmodus

ist die Art, wie eine Sozialphilosophie kritisch wirkt. Die Sozialtheorie ist die Beschreibung und Theoretisierung des Sozialen, auf dem die Kritik beruht. Mit Hilfe dieser Differenzierung lässt sich auch ein Zusammenhang zwischen bestimmten Kritikmodi und bestimmten Arten von Sozialtheorie feststellen.

6. Genealogie vs. politische Theorie. Genealogie und politische Theorie sind zwei unterschiedliche Kritikmodi. Genealogie beruht dabei auf einer Sozialtheorie, die das Freiheitsproblem der Subjektivierung ungelöst lässt. Der Grund dafür ist, dass sie auf dem Freiheitsproblem der Subjektivierung beruht, denn die Exposition dieses Problems erzeugt erst die existenzielle Angesprochenheit der Leser_innen von genealogischer Kritik, die das Ziel der Genealogie ist. Hier impliziert also der Kritikmodus eine Sozialtheorie. Andersherum impliziert eine Sozialtheorie, der es um die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung geht, den Kritikmodus der politischen Theorie. Dies liegt daran, dass die Unterscheidung von Situationen unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit von Freiheit als Kritik eine Unterscheidung von Subjektivierungsregimen nötig macht, die wesentlich von politischen Institutionen abhängen. Die Unterscheidung von politischen Institutionen mit den normativen Begriffen der freiheitlichen und repressiven Regierung, die nötig ist, um Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu erklären, ist der Kritikmodus der normativen politischen Theorie.²

7. Protestbewegungen vs. demokratische Institutionen. Freiheit als Kritik als ein Resultat von freiheitlicher Subjektivierung kann nicht nur in politischen Institutionen, sondern auch in Protestbewegungen verortet werden. Für die verbreitete Verortung von Freiheit in der Subjektivierung durch Protestbewegungen spricht, dass dadurch das Problem des Paternalismus der politischen Universalisierung eines bestimmten Freiheitsbegriffs umgangen werden kann. Allerdings steht dies in einem Widerspruch zur Hermeneutik des Verdachts, die der Freiheit als Kritik zugrunde liegt: Sie verdächtigt alle ethisch-politischen Projekte, auch Protestbewegungen, repressive Machteffekte zu haben. Ein bestimmtes ethisch-politisches Projekt aus der Theorie heraus als grundsätzlich frei zu bezeichnen, würde hinter den postfundamentalistische Charakter des Freiheitsbegriffs der Kritik zurückfallen. Dieser kann nur eingelöst werden,

2 | Natürlich ist die sozialtheoretische Frage hier immer schon normativ und das Verhältnis von Kritikmodus und Sozialtheorie nicht so einseitig, weil der Kritikmodus schon die Sozialtheorie mitbestimmt. Dennoch hat sich die Unterscheidung als eine nützliche Heuristik bewährt, insofern die beiden damit darstellbaren Implikationsverhältnisse eine explanative Funktion bezüglich des Freiheitsproblems haben.

wenn der politische Konflikt um Freiheit durch den Freiheitsbegriff prozessiert wird. Dies bedeutet, die Frage nach Freiheit in eine demokratietheoretische Frage zu übertragen und nach solchen demokratischen Institutionen zu Fragen, die freiheitlich subjektivieren. Die Frage ist dann, wie Freiheit als Kritik in demokratischen Institutionen universalisiert werden kann, ohne dabei paternalistisch zu wirken.

7.3 Mit Lemke, Saar und Allen zur Demokratietheorie

Im Folgenden wird geschildert, wie sich das im Zwischenfazit entwickelte Argument, für die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung den Kritikmodus der Genealogie hin zum Kritikmodus der politischen Theorie zu wechseln, durch die Rekonstruktion und Kritik von Allens Ansatz ‚Foucault ist nicht genug‘ präzisiert hat. Das Zwischenfazit zu Lemke und Saar enthält ein Resümee der beiden aussichtsreichsten Versuche, Foucault werkimmanent zu einem kohärenten Sozialphilosophen zu machen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen.³ Foucault als einen kohärenten Sozialphilosophen zu rekonstruieren gelingt Saar, weil er auf die Kohärenz von Foucaults kritischer Methode der Genealogie abstellt und zeigt, dass das auf der sozialtheoretischen Ebene angesiedelte Freiheitsproblem der Subjektivierung ein Bestandteil der Genealogie ist und deshalb notwendigerweise von ihr ungelöst bleibt. Lemke hingegen argumentiert von der sozialtheoretischen Ebene aus und vertritt die These, dass Foucault in seinem Spätwerk eine kohärente Sozialtheorie entwickelt hat, in der das Freiheitsproblem der Subjektivierung gelöst ist. Die Analyse seiner Rekonstruktion konnte dies nicht bestätigen und hat gezeigt, dass Freiheit als Kritik in dem von Lemke rekonstruierten Theorierahmen nicht erklärt werden kann, weil er die normative Differenzierung von politischen Institutionen systematisch ausschließt.

3 | Pattons Lösungsangebot zu schildern diente dazu, in das Freiheitsproblem der Subjektivierung einzuleiten und war notwendig, weil Pattons Lösungsweg ‚Foucault ist kohärent‘ zur vollständigen systematischen Rekonstruktion der Debatte gehört. Weil die für die Entwicklung der hier vorgeschlagenen Konzeption von Freiheit als Kritik anschlussfähigen Elemente vor allem in den komplexeren Interpretationen von Lemke und Saar gefunden werden können, ist der weitere Argumentationsverlauf nur stellenweise auf Patton zurückgekommen.

Lemke lehnt die normative Differenzierung von politischen Institutionen ab, weil sie dem Kritikmodus der politischen Theorie entspricht, den er als repressiv konzipiert. Dahinter steht die Vorstellung, dass die politische Theorie Teil der modernen Regierungsmacht ist, die vollständig repressiv sei und deshalb als Ganzes überwunden werden müsse.⁴ Diese Beschreibung der totalen Regierungsmacht konnte mit Saar als eine rhetorische Übertreibung im Rahmen des genealogischen Kritikmodus identifiziert werden. Sie ist gar nicht als sozialtheoretische Aussage gemeint, wie Lemke annimmt, weshalb sie auch nicht als sozialtheoretische Basis für eine kritische Sozialphilosophie dienen sollte.

Die plausiblere Interpretation von Foucaults Auffassung von Regierung als ein Objekt von Kritik, das durch Kritik aber nicht komplett abgelehnt, sondern differenziert wird, wurde in Abgrenzung zu Lemkes Lesart der Regierungstranszendenz als Lesart der radikalen Immanenz bezeichnet. Freiheit als Kritik kann in dieser radikalen Immanenz erklärt werden, weil sie in diesem Rahmen als bedingt verstanden werden kann, anstatt sie als allgegenwärtig vorauszusetzen. Die Setzung von Freiheit als Kritik als allgegenwärtig ist, wie gezeigt, nicht plausibel. In diesem Rahmen können die Bedingungen von Freiheit als Kritik den subjektivierungstheoretischen Prämissen entsprechend expliziert werden: Freiheit als Kritik wird von spezifischen Arten der Subjektivierung durch spezifische Subjektivierungsregime, die von politischen Institutionen abhängen, ermöglicht. Freiheit als Kritik kann im Rahmen der normativen politischen Theorie erklärt werden – und zwar in einer bestimmten Version, die Freiheit als Kritik in Form einer generalisierten Hermeneutik des Verdachts von Anfang an in ihr Institutionendesign einbaut. Durch diesen Übergang in den Kritikmodus der politischen Theorie wird der methodologische Rahmen der genealogischen Kritik überschritten.

Im Zwischenfazit wurde zwar gezeigt, dass es eine plausible Lösung für das Freiheitsproblem der Subjektivierung sein kann, über Foucault hinauszugehen und politische Institutionen nach ihren Subjektivierungseffekten zu differenzieren. Doch die Verortung und politische Universalisierung von Freiheit in politi-

4 | Dabei ist die Kritik an rein repressiven und negativen Machtkonzepten ein zentrales Anliegen Foucaults, das Lemke genau rekonstruiert. Die Analyse von Lemkes Text hat aber gezeigt, dass seine Lesart der Regierungstranszendenz das gleiche Problem erzeugt, das Lemke an Foucaults Konzept der Disziplinarmacht diagnostiziert: Lemke konzipiert Regierung als freiheitseinschränkend bzw. repressiv und kann deshalb Freiheit und Widerstand nicht erklären. Siehe zur Entwicklung dieses Gedankens *Freiheit im Spätwerk als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung* (Abschnitt 3.4).

schen Institutionen ist mit hohen Kosten verbunden: Sie steht im berechtigten Verdacht, selbst zu repressiven politischen Effekten im Namen der Freiheit zu führen. Darüber hinaus ist die Forderung, den antiuniversalistischen Freiheitsbegriff der ständigen Kritik von Normierungen in Institutionen zu universalisieren und festzuschreiben, spannungsreich und nicht hinreichend geklärt. Vor dem Hintergrund dieser Probleme ist eine Alternative zur Lokalisierung von Freiheit plausibel, die mit Lemke und Saar nicht ausgeschlossen werden konnte, sondern im Gegenteil nahe lag: Freiheit kann in Subjektivierungsregimen verortet werden, die nicht von politischen Institutionen abhängen. Ein naheliegender Ort für Freiheit als Kritik sind die Subjektivierungsregime von Protestbewegungen. Diese Option, Freiheit in gesellschaftlichem Protest zu verorten, scheint mit Foucaults Verständnis von Freiheit als Widerstand und *parrhesia*, als dem Wahrsprechen gegen die Ordnung, übereinzustimmen.⁵

Zu beiden Problemen hat die Rekonstruktion und Kritik von Allens Theoriesymbiose aus Foucault und normativer Sozialphilosophie in der Tradition der Kritischen Theorie Aufschluss gegeben. Allen geht im Unterschied zu Patton, Lemke und Saar davon aus, dass das Freiheitsproblem der Subjektivierung nicht mit Foucault allein gelöst werden kann, weshalb ihre Rekonstruktion mit dem Leitspruch ‚Foucault ist nicht genug‘ benannt ist. Allen begründet Freiheit immanent bzw. kontextualistisch, also nur für die Spätmoderne, dort aber universell bzw. kontexttranszendierend. Durch ihre Analyse von Foucault und Butler zeigt sie, dass Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung verstanden werden sollte. Sie lokalisiert diese Art von Freiheit in den Protestbewegungen des Feminismus und queerer Kritik.

5 | In genau diesem Sinne schließen einige Interpretationen produktiv an Foucaults Untersuchung der unterschiedlichen Verständnisse von *parrhesia* – dem furchtlosen Wahrsprechen – von der Antike bis zur Moderne an, siehe Foucault 2009a: *Die Regierung des Selbst und der anderen* und Foucault 2012: *Der Mut zur Wahrheit*. Vgl. bspw. Sonderegger 2014: „Die Arbeit der Kritik“ und Luxon 2008: „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault“. Vgl. dagegen Dyrberg (2014: *Foucault on the politics of parrhesia*, 86 und 89), der vorschlägt, das Konzept der *parrhesia* demokratietheoretisch zu interpretieren; dabei betont er insbesondere die Bindung, die eine Politikerin zu der von ihr gesprochenen Wahrheit hat oder haben sollte und interpretiert *parrhesia* so als die Vorderung nach politischer Verantwortlichkeit und Rechenschaftsstrukturen. Bei diesem Vorhaben geht das institutionenskeptische und Sagarkeitsgrenzen überschreitende Moment der *parrhesia* allerdings verloren.

In der Kritik an Allen wurde deutlich, dass diese Strategie an einer Ambivalenz leidet: Einerseits begründet Allen einen zu allgemeinen Freiheitsbegriff, wenn sie Freiheit als das von allen spätmodernen Menschen geteilte Ideal anbietet, andererseits einen zu speziellen, wenn sie Freiheit nur in den spezifischen Protestbewegungen des Feminismus und der queeren Kritik verortet. Was bei diesen beiden Entgrenzungen verloren geht ist der politische Konflikt um Freiheit. Wenn Allen immanent begründet, dass Freiheit ein universelles Ideal ist, bezieht sich dies nur auf das *concept* von Freiheit, nicht aber auf die bestimmte *conception* von Freiheit als Kritik. Wenn Allen annimmt, dass Freiheit als Kritik in bestimmten linken Protestbewegungen verortet ist, dann ist das ein Rückfall hinter den Freiheitsbegriff der ständigen Kritik, weil dann diese Bewegungen und ihre momentanen ethisch-politischen Einschätzungen von der Hermeneutik des Verdachts ausgenommen werden, die durch die Freiheit als Kritik generalisiert werden sollte und damit immer auch die Selbstanwendung miteinschließt. Es ist außerdem ein Rückfall hinter das Problematisierungsniveau des Freiheitsproblems der Subjektivierung, in dem das Faktum der Subjektivierung selbst und nicht bestimmte schädliche Subjektivierungen das Problem sind, weshalb es nicht durch die Markierung von Subjektivierungen eines bestimmten ethischen oder politischen Inhalts als gut gelöst werden kann. Die Lösung dieses Problems kann nur in einer Prozeduralisierung von ständiger Kritik liegen, die nicht mit einem bestimmten ethisch-politischen Programm gleichgesetzt werden muss.

Dennoch könnte gegen eine Engführung von Freiheit als Kritik und politischen Institutionen eingewendet werden, dass eine solche Prozeduralisierung von ständiger Kritik in linken machtkritischen Bewegungen verortet werden könnte und sollte. Freiheit als Kritik wäre dann als ein Vorschlag an machtkritische linke Bewegungen zu verstehen, Mechanismen zu institutionalisieren, durch die sie ihre politischen Normierungen immer wieder neu auf potentiell repressive Machteffekte überprüfen können. Gegen eine Konzentration auf machtkritische linke Bewegungen spricht aber, dass das Ziel von Allens Untersuchung ist, Freiheit als Kritik allgemein für die Spätmoderne zu begründen, und nicht nur Politikberatung für die eigentlich sowieso schon auf der richtigen Seite stehenden linken Freund_innen zu betreiben. Dafür müsste Allen aber den politischen Konflikt um Freiheit ernst nehmen, und darüber nachdenken, wie Freiheit als Kritik mit ihm umgehen kann. Nur so könnte Freiheit als Kritik eine aussichtsreiche Kandidatin im Kampf der konkurrierenden Freiheitsbegriffe werden.

Den Konflikt ernst zu nehmen und vom Pluralismus auszugehen bedeutet aber, die Frage nach Freiheit als eine demokratietheoretische Fragestellung nach der Einrichtung des Konflikts zu verstehen. Dafür ist es sinnvoll, die systematische Grundunterscheidung von pluralistischer Demokratietheorie zu verwenden – diejenige zwischen Moral und Ethik – und zu fragen, wie Freiheit als Kritik in politischen Institutionen universalisiert werden kann. Dafür ist Freiheit als Kritik prädestiniert, insofern sie ethisch bzw. politisch-inhaltlich zunächst leer ist und nur auf einem Metalevel eine formale Operation der ständigen Kritik fordert. Eine solche Operation in die politischen Institutionen einzubauen, ist ein Vorschlag, der demokratietheoretisch plausibel ist, gerade weil er nicht einer spezifischen ethisch-politischen Richtung zuzuordnen ist.

7.4 Das Argument

Die These der vorliegenden Studie lautet, dass zum Verständnis von Freiheit als Kritik eine normative Differenzierung von politischen Institutionen danach sinnvoll ist, inwieweit sie die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung in Subjekten durch deren Subjektivierungen instantiieren oder nicht. Dieser Abschnitt fasst die Argumentationsschritte zu ihrer Begründung systematisch zusammen und markiert, wo sich das hier vertretene Argument von den rekonstruierten Foucault-Interpretationen unterscheidet.

1. Subjektivierung. Subjektivierung bedeutet, dass Subjekte durch Macht konstituiert sind. Macht ist produktiv, weil sie es den Subjekten ermöglicht, zu denken und zu handeln; das heißt aber, dass es keine Eigenschaften des Subjekts gibt, von denen man sicher sagen kann, dass sie nicht durch Macht im Prozess der Subjektivierung instantiiert worden sind. Insbesondere können keine anspruchsvollen Fähigkeiten als der Subjektivierung vorgängig im Subjekt angenommen werden. Zwar subjektivieren sich Subjekte auch selbst, Subjektivierung ist also kein passives Erleiden des Subjekts, sondern ein aktiver Vorgang des sich selbst Subjektivierens. Doch die dazu verwendeten Selbsttechnologien stehen auch in dem Verdacht, nicht vom Subjekt selbst gebildet, sondern von Macht instantiiert zu sein. Diese Situation stellt den Freiheitsbegriff vor ein Problem: Freiheit kann nicht mehr negativ in der Nichteinmischung bestehen, weil es keinen eigenen und inneren Kern des Subjekts gibt, der vom Verdacht der Vermachtung ausgenommen wäre. Freiheit kann auch nicht positiv in der einfachen Übernahme und Anerkennung der subjektivierenden Macht bestehen, weil diese oft unterwerfende Effekte hat. Zwar ist Macht nach Foucault

produktiv, doch dies lässt offen, ob ihre produktiven Effekte repressiv oder freiheitlich sind.⁶ Das Freiheitsproblem der Subjektivierung besteht in der Frage, wie Freiheit in dieser Situation der Äquidistanz zu einem negativen und positiven Freiheitsbegriff gedacht werden kann.⁷

2. Freiheit. Freiheit in Bezug auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung bedeutet die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung. Diese Fähigkeit ermöglicht es, mit Subjektivierung als Freiheitsproblem umzugehen. Sie ist eine höherstufige Reflexion im Gegensatz zu der einfach durch Subjektivierung gestifteten Reflexion, die es ermöglichen kann, die von der Subjektivierung instantiierte Reflexion zu überschreiten. Anders gesagt ist sie eine bestimmte Selbsttechnologie, deren Operation die Reflexion der potentiellen Vermachtung aller Selbsttechnologien ist. Zwar ist auch Freiheit als Kritik von der Subjektivierung abhängig – ‚absolute‘ Freiheit oder Freiheit als einen festgesetzten Status wird es also nicht geben können –, doch als immer über sich selbst hinauszielende Bewegung erreicht sie so viel Distanz zur und Eigenständigkeit gegenüber der Subjektivierung wie möglich. Sie ist eine internalisierte, ständige Hermeneutik des Verdachts, die immer alles, und auch sich selbst, kritisch überprüft. Dabei kommt sie zu keinem Stillstand, sondern kann nur kritische Operation an kritische Operation anschließen; sie ist eine Operation n-ter Ordnung und deshalb eine Praxis (und kein Status oder Zustand), die aber dennoch von Fähigkeiten abhängig ist.

Durch diese Operation der Kritik, diese Arbeit an sich selbst, kann ein Subjekt sich selbst transformieren und sich von den es konstituiert habenden Subjektivierungen emanzipieren; es kann im Subjekt dadurch also Unabhängigkeit und tatsächliche Eigenständigkeit gegenüber dem es konstituiert habenden Außen entstehen. Es entsteht Neues, das sich nicht auf Macht verrechnen lässt. Freiheit ist eine emergente Operationsebene gegenüber den das Subjekt konstituiert habenden Subjektivierungen – innerpsychische Emergenz. Wie genau

6 | Von der „Vermachtung“ (Saar 2007b, S. 250) als etwas problematischem zu sprechen, wie Saar es tut, ist deshalb eine Abkürzung für die begründete Befürchtung, dass produktiv-subjektivierende Macht repressiver und weniger freiheitlich ist, als sie von Subjekten konzipiert und erlebt wird, weil deren Denken und Erleben schon von Macht konstituiert wird.

7 | Das Freiheitsproblem der Subjektivierung wird vor allem in den ersten beiden Kapiteln zu Patton und Lemke erläutert, siehe *Negative und positive Freiheit* (Abschnitt 2.2) und *Die Gouvernementalitätsanalysen und das Freiheitsproblem der Subjektivierung* (Unterabschnitt 3.3.4).

das Neue in die Welt kommt, lässt sich nicht vorhersagen; es lässt sich aber sagen, dass diese Art innerpsychischer Emergenz durch freiheitliche Subjektivierungen wahrscheinlicher ist.⁸ Diese Fähigkeit zur Kritik ist sehr voraussetzungsreich. Die Methode der Genealogie stellt darauf ab, sie zu erzeugen (was nicht bedeutet, dass sie nicht auch durch andere kritische Reflexionsmethoden erzeugt werden kann). Diese ersten beiden Punkte werden von allen vier rekonstruierten Foucault-Interpretationen geteilt.⁹

3. Freiheit als Effekt von Gesellschaftskritik. Als voraussetzungsreiche Fähigkeit kann Freiheit als Kritik nicht vorgängig im Subjekt angenommen werden. Vielmehr legt subjektivierungstheoretisches Denken es nahe, Freiheit als Kritik als ein Resultat von Subjektivierung aufzufassen – denn die Eigenschaften der Subjekte sind von Macht im Prozess der Subjektivierung instantiiert. Um Freiheit als Kritik sozialtheoretisch zu beschreiben, bietet es sich deshalb an, das Spezifische dieser Subjektivierungen, deren Resultat Freiheit als Kritik sein kann, zu untersuchen. Als paradigmatischen Fall einer solchen freiheitlichen Subjektivierung kann die genealogische Kritik gelten, die ihre Leser_innen dazu anregt, ihre eigene Subjektivierung kritisch zu reflektieren, und dadurch die Fähigkeit der Freiheit als Kritik in ihnen instantiiieren kann – aber auch andere Praxen der Gesellschaftskritik ermöglichen dies, wenn sie Subjektivierung als Freiheitsproblem thematisieren.¹⁰ Insofern Subjektivierungen immer im Plu-

-
- 8 | Deleuze scheint mit seiner Beschreibung der Subjektivierung als Faltung der Macht, also einer Faltung des Außen, die ein Inneres konstituiert, solche Emergenz im Sinn zu haben. Doch im Unterschied zur hier vertretenen Konzeption hat Deleuze kein Konzept von unterschiedlichen Arten von Faltungen oder ‚Faltungstiefen‘, sondern scheint vorauszusetzen, dass diese Emergenz immer gleichermaßen auftritt, vgl. Deleuze 2004: *Foucault*.
- 9 | Siehe zur Entwicklung des Freiheitsbegriffs der Kritik *Freiheit als Kritik und Freiheit als Macht-zu* (Abschnitt 2.3), *Freiheit gegen Wissenschaft und Regierung* (Unterabschnitt 3.4.3), *Die Modalitäten der Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.5) und *Kontextualistische Kontexttranszendierung* (Abschnitt 6.2).
- 10 | An dieser Stelle kann nun eine Differenzierung verschiedener Kritikangebote daraufhin stattfinden, ob sie tatsächlich Subjektivierung thematisieren oder mit einem theoretischen Instrumentarium arbeiten, das den Prämissen der Subjektivierungstheorie widerspricht. Beispielsweise könnten orthodoxe Formen der Ideologiekritik kritisiert werden, wenn sie in der Repressionshypothese stecken bleiben und ein unentfremdetes Wesen des Menschen annehmen. Auf solche Abgrenzungen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Ein inklusiver Umgang mit anderen Kritikangeboten erscheint allerdings geboten, weil die Problematisierung des prekären Verhältnisses zwischen Gesellschaft und

ral auftreten und langfristig wirken, sich also im Subjekt über den Zeitverlauf sedimentieren und sich erst durch Wiederholung tief einschreiben, kann davon ausgegangen werden, dass auch freiheitliche Subjektivierungen vor allem dann zu Freiheit als Kritik führen können, wenn sie langfristig und wiederholt wirken. Dieser Punkt ist von den untersuchten Autor_innen nicht systematisch reflektiert, er ergibt sich aber wie gezeigt aus diesen Interpretationen und verlässt ihren Argumentationsrahmen deshalb noch nicht.¹¹

4. Modalitäten der Freiheit. Gesellschaftskritik, die Subjektivierung problematisiert, kann als freiheitliche Subjektivierung wirken. Mit anderen Worten: Sie kann die Fähigkeit der Freiheit als Kritik in Subjekten instantiieren. Doch diese Feststellung führt auf das gleiche Problem, das überhaupt erst dazu geführt hat, die Freiheitsbegriffe zu differenzieren: Die Modalität dieser Feststellung ist die einer allgemeinen Möglichkeit, die unspezifisch ist. Sie impliziert, dass freiheitliche Subjektivierung als Gesellschaftskritik immer möglich ist, aber macht keine weitere Aussage dazu, unter welchen Bedingungen sie wahrscheinlich ist. So kann man nicht mehr sagen, als das, was Patton und Lemke schon sagen konnten: Freiheit als Kritik ist generell möglich. Dies ist zwar richtig, aber als Ergebnis unbefriedigend. Denn die generelle Möglichkeit von Freiheit kann nicht als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung gelten, in dessen Zentrum die begründete Befürchtung steht, dass wir viel unfreier sind, als wir denken. Wenn man sich mit der Aussage „Freiheit ist möglich“ zufrieden gibt, muss man dafür die Hermeneutik des Verdachts suspendieren – was widersprüchlich ist, war sie doch der Stein des Anstoßes. Kurz: Man verliert das Problem als sozialphilosophisches Problem aus den Augen, wenn man sich mit Aussagen in der Modalität der allgemeinen Möglichkeit zufrieden gibt, weil sie keine adäquate Antwort auf die begründete Befürchtung der weitgehenden Vermachtung sind.

Individuum seit der Moderne ein geteiltes Kernanliegen von (kritischer) Sozialphilosophie insgesamt ist, vgl. Saar 2009a: „Macht und Kritik“, S. 567. Kurz: Auch subjektivierungstheoretische Kritikangebote wirken reflexionssteigernd, solange sie nicht in Orthodxie verfallen.

11 | An einigen Stellen findet sich dieser Gedanke deutlich in den untersuchten Interpretationen, beispielsweise wenn Patton davon spricht, dass man Kulturen nach Freiheitsgraden differenzieren könne oder Allen anmerkt, dass die Subjektivierung durch spezifische Protestbewegungen zu Freiheit führen könne, siehe *Metaphysik und politische Theorie* (Abschnitt 2.4) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

Eine adäquate Antwort kann in der Umstellung der Modalitäten liegen: nicht allgemeine Aussagen der Möglichkeit, sondern Unterscheidungen verschiedener Wahrscheinlichkeiten sind sinnvoll. Entsprechend kann die Identifikation von solchen sozialen Situationen, in denen freiheitliche Subjektivierung wahrscheinlicher ist, als Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung gelten. Es geht also darum, modal robuste Praxen bezüglich der freiheitlichen Subjektivierung zu identifizieren, also solche, die unter verschiedenen Umständen mit hoher Wahrscheinlichkeit freiheitlich subjektivieren. Solche modal robusten Subjektivierungspraxen können auch als Subjektivierungsregime bezeichnet werden. Die Notwendigkeit der Identifikation freiheitlicher Subjektivierungsregime leitet sich auch aus der beschriebenen langfristigen Wirkweise von Subjektivierung ab: Nur wenn die freiheitlich subjektivierende Gesellschaftskritik wiederholt und langfristig wirkt, kann davon ausgegangen werden, dass Subjekte die Fähigkeit zur Freiheit als Kritik ausbilden. Schon deshalb wäre es nicht genug für die Bestimmung von Freiheit, festzustellen, dass freiheitliche Subjektivierung immer möglich ist, weil dies nicht ausschließt, dass sie nur gelegentlich und zufällig auftaucht.

Diese Einführung des Kriteriums der modalen Robustheit geht über die untersuchten Ansätze hinaus und ist ein zentrales Argument innerhalb der Entwicklung der in der Studie vertretenen These. Implizit ist dieses Kriterium aber schon in der sozialtheoretischen Fragestellung bei Patton, Lemke und Allen vorhanden: Den drei Autor_innen geht es darum, begriffliche Differenzierung bezüglich Freiheit und Vermachtung nach Foucaults Entdifferenzierung wiederzuerlangen, und nur eine Aussage in der Modalität der Wahrscheinlichkeit, nicht aber in der Modalität der Allgemeinheit, kann diese Differenzierung leisten.¹²

5. Verortung von Freiheit. Bis hierhin ergibt sich die Argumentation aus den begrifflichen Anforderungen für die Definition von Freiheit vor dem Hintergrund des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Freiheit kann als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung definiert werden, die davon abhängt,

12 | Mit Saar lässt sich wiederum zeigen, wieso eine solche Differenzierung von Modalitäten der Freiheit nicht im Rahmen der genealogischen Methode unternommen werden kann. Siehe zur Einführung des Arguments der Modalität vor allem die Abschnitte ‚*Subjekt und Macht*‘ als Garant der Freiheit? (Unterabschnitt 3.4.6) und *Regierungstranszendenz oder Regierungsimmanenz* (Unterabschnitt 3.4.7) im Lemke-Kapitel und die Abschnitte *Die Modalitäten der Freiheit* (Unterabschnitt 4.3.5) und *Modalitäten der Freiheit und das Begehren der politischen Theorie nach begrifflicher Schließung* (Unterabschnitt 4.4.3).

durch freiheitliche Subjektivierungsregime instantiiert zu werden, durch die freiheitliche Subjektivierung wiederholt und langfristig wirkt, also modal robust ist. Diese Definition lässt aber noch offen, wo genau Freiheit verortet und weiter untersucht werden sollte. So könnte beispielsweise ein dauerhaft stabiles freiheitliches Subjektivierungsregime einer bestimmten Protest- oder Subkultur, in der kritisch reflektiert wird, als Ort der Freiheit analysiert werden. Insbesondere die queere Kritik an Heteronormativität und die von ihr entworfenen gegenhegemonialen Identifikationsangebote, die ‚Normalität‘ subversiv umschreiben, könnte als Paradebeispiel für freiheitliche Subjektivierung untersucht werden, wie Allen vorschlägt.

Doch eine solche Verortung von Freiheit in einem spezifischen politischen Projekt wird dem prozeduralistischen und konflikthaften Charakter von Freiheit nicht gerecht. Wenn Freiheit als ein bestimmtes ethisch-politisches Projekt festgeschrieben wird, dann verliert sie ihren begrifflichen Kern der immer weitergehenden Hyperreflexion und es wird suggeriert, dass die *eine* Art von ethisch-politischer Subjektivierung, die von der ethischen-politischen Freiheitstheorie als gut ausgezeichnet wurde, unumstritten sei. Dies ist jedoch ein unzulässiges Argument in einer postfundamentalistischen Argumentation. Darüber hinaus geht die Hermeneutik des Verdachts, die Freiheit als Kritik zugrunde liegt, davon aus, dass jede partikuläre Politik der Freiheit leicht in Repression umschlagen kann. Deshalb ist es sinnvoll, Freiheit nicht nur in Protestbewegungen zu verorten, sondern die Fragestellung in eine demokratietheoretische zu transformieren, in der mit dem Problem der potentiell paternalistischen Normierungsansprüche von ethisch-politischen Projekten, also der Umstrittenheit von Freiheit, umgegangen werden kann. Dieser Argumentationsschritt geht endgültig über den Foucault'schen Rahmen hinaus und führt den Begriff der Freiheit als Kritik (zurück) in die politische Theorie. Das Argument, dass es nötig ist, für die Beantwortung der Frage nach Freiheit über Foucault hinauszugehen, wurde durch die Synthese der Untersuchungsergebnisse aus dem Lemke- und Saar-Kapitel im Zwischenfazit begründet; die Hinwendung zur Demokratietheorie wurde in der internen Kritik an Allens Argument plausibilisiert.¹³

6. Freiheit für alle und Demokratietheorie. Eine andere Frage als diejenige nach der Definition von Freiheit und den damit verbundenen Untersuchungsmöglichkeiten konkreter freiheitlicher Subjektivierungsregime ist die Frage nach der Begründung von Freiheit für alle. Zwar hängen beide Fragen mit-

13 | Siehe *Negative Freiheit, Freiheit als Kritik und politische Theorie* (Abschnitt 5.3) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

einander zusammen, weil der Freiheitsbegriff immer schon normativ ist: Es ist klar, dass Freiheit im Rahmen der Subjektivierungstheorie wünschenswert ist, dass es also gut ist, die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung zu haben. Doch erst mit Allens immanenter Begründung von Freiheit als Ideal der Spätmoderne wird der Anspruch expliziert, Freiheit für alle gleichermaßen zu verwirklichen. Kombiniert man diesen Universalisierungsanspruch mit den Anforderungen an modale Robustheit und die Bestimmung von Freiheit als Kritik als ein Formprinzip der ständigen kritischen Reflexion gegen (politische) Normierung, folgt daraus, dass die kritische Reflexion dauerhaft und gesellschaftsweit angewendet werden sollte (und nicht nur in linken Bewegungen), weil nur so Freiheit für alle wahrscheinlich ist. Damit kann die Gefahr, dass die Einrichtung eines solchen Freiheitsregimes selbst repressive Effekte hat, nicht ausgeschlossen, sondern nur angemessenen prozessiert werden – durch die ständige Selbstverdächtigung der Hermeneutik des Verdachts.

Um eine Unterscheidung des Liberalismus zu bemühen, sollte Freiheit auf der Ebene der Moral angesiedelt werden, also im allgemeinen politischen Institutionendesign der Gesellschaft verankert werde. Freiheit als Kritik hat hier die Funktion, in zwei Richtungen zu wirken: einerseits fordert sie selbstreflexive, selbstkritische und änderungsoffene politische Institutionen, denn die Hermeneutik des Verdachts ist besonders wachsam gegenüber den Ansprüchen auf politische Universalisierung und den damit einhergehenden politischen Normierungen. Andererseits fordert sie die Einrichtung solcher Subjektivierungsregime, die zum Ziel haben, Freiheit als Kritik in allen Subjekten zu instantiieren. Freiheit als Kritik soll so auch auf alle ethisch-politischen Projekte wirken und ihren Mitgliedern die Fähigkeit geben, sich auch kritisch zu diesen ethisch-politischen Subjektivierungsregimen zu verhalten. Diese Verschaltung des Begriffs der Freiheit als Kritik mit der Unterscheidung von Ethik und Moral wurde in den Kritikabschnitten zu Allen entwickelt.¹⁴

Der immer auch arbiträren ethisch-politischen Festsetzung von Freiheit kann nur durch eine weitere kritische Prozessierung begegnet werden.¹⁵ Der

14 | Siehe *Freiheit als universelle Norm der Spätmoderne ist zu allgemein* (Abschnitt 6.3) und *Freiheit als Norm von linken Bewegungen ist zu konkret* (Abschnitt 6.4).

15 | Ein an Allens Verortung von Freiheit in queerer Kritik anschließendes Beispiel kann dies erläutern: Die queere Bildungsarbeit und Sexualaufklärung an staatlichen Schulen ist eine Institutionalisierung von Freiheit als Kritik im Sinne der vorliegenden Studie. Dabei findet im Regelfall nicht eine indoktrinierende Subjektivierung statt, sondern eine Subjektivierung die zur machtkritischen Selbstreflexion befähigt. Doch in den Jah-

Anlass und die Energie zu dieser weiteren Prozessierung kommt dabei von den einzelnen Individuen, die sich transformieren und dabei auch die sie subjektivierenden Institutionen kritisieren und ändern. Dass sie dies tun, ist wahrscheinlicher, wenn sie freiheitlich subjektiviert wurden; die Dynamik der Institutionen kann aus der Perspektive der Freiheit als Kritik also durch die Institutionen selbst erzeugt werden.¹⁶

7.5 Anschlüsse

Die im letzten Abschnitt rekapitulierte Grundstruktur des Arguments hat deutlich gemacht, dass Freiheit als Kritik demokratietheoretisch verstanden werden kann. Eine Demokratietheorie zu entwickeln, die den Begriff von Freiheit als Kritik systematisch integriert, ist aber nicht das Ziel der vorliegenden Studie – vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit dazu. Sie leistet Grundlagenarbeit, an die in unterschiedliche Richtungen angeschlossen werden kann. Einige dieser Anschlussmöglichkeiten, um mit dem Konzept der Freiheit als Kritik weiter zu

ren 2014 und 2015 wurde die queere Bildungsarbeit in Deutschland von konservativer Seite heftig als indoktrinierend kritisiert (vgl. zur kritischen Analyse dieses aktuellen „Anti-Genderismus“ die Beiträge in Hark (Hrsg.) 2015: *(Anti-)Genderismus*). An diesem Beispiel und seiner gesellschaftlichen Umstrittenheit sieht man, dass Freiheit als Kritik niemals ein neutrales Formprinzip sein kann, sondern immer auch politisch-partikular ausgestaltet wird. Jede konkrete Praxis der Freiheit als Kritik weicht also vom Ideal der Hyperreflexion ab – sprich: auch wenn die queere Kritik das Paradebeispiel für freiheitliche Subjektivierung ist, muss sie an diesem Ideal der Hyperreflexion doch immer scheitern, weil sie arbiträre Reflexionstops vornimmt. Dies geschieht beispielsweise indem sich bestimmte Identitätsbezeichnungen, wie ‚queer‘ als ein Standard herauskristallisieren, der wiederum Ausschlüsse produziert; oder weil in der Bildungsarbeit konkrete Bildungsmethoden mit einem spezifischen Inhalt festgelegt werden müssen. Folglich sollte sie (sich) immer wieder neu kritisieren bzw. immer wieder neu kritisiert werden.

- 16 | Mit diesem Argument ist ein Moment der Kontingenz, das zu einer Änderung führt, selbstverständlich nicht ausgeschlossen; im Gegenteil soll ja die freiheitliche Subjektivierung die Schaffung von Neuem durch die Subjekte wahrscheinlicher machen. Kein Strukturdeterminismus ist gemeint, sondern ein dynamisch-relationales Verhältnis zwischen Institutionen und kritischen Subjekten. Dennoch setzt die Perspektive der Subjektivierungstheorie, wenn sie modal robuste Aussagen machen möchte, innerhalb dieses grundsätzlich relationalen Modells an der Ebene der Struktur bzw. der Institutionen an.

arbeiten, werden im Folgenden vorgestellt. Dabei werden erstens vier inhaltliche Fragebereiche skizziert und zweitens der Anschluss ans theoretische Feld.

1. Die vorgeschlagene Verschaltung des Begriffs der Freiheit als Kritik mit der liberalen Unterscheidung von Moral und Ethik kann weiter präzisiert werden. Oben wurde argumentiert, dass Freiheit als Kritik, wenn sie im Institutionendesign der Gesellschaft verankert wird, also auf der Ebene der Moral, in zwei Richtungen wirken kann.¹⁷ Einerseits als eine ständige Kritik dieser moralischen Ebene bezüglich der dort stattfindenden Universalisierungen. Andererseits durch die Einrichtung von Subjektivierungsregimen, die freiheitliche Effekte haben und auf (möglichst) alle Subjekte als Mitglieder von unterschiedlichen ethisch-politischen Projekten wirken. Die Forderung nach machtkritisch selbstreflexiven und änderungsoffenen politischen Institutionen (also auf der Ebene der Moral) kann in einem demokratietheoretischen und rechtstheoretischen Fragebereich weiter bearbeitet werden.

(Radikal-)Demokratietheoretisch könnte darüber nachgedacht werden, wie die Institutionen offen auf die von Subjekten geäußerte Kritik reagieren können und durch welche Verfahren Ansprüche geprüft werden können. Denn nicht jede Kritik, die von Subjekten geäußert wird, ist berechtigt. Aus der Perspektive der Freiheit als Kritik sind solche Ansprüche nicht berechtigt, die weniger machtkritische Reflexion und damit ein Zementieren bestehender Unfreiheitsverhältnisse verlangen – diese werden typischerweise von politisch konservativer Seite erhoben. Dies festzustellen steht aber in einer Spannung zur Formalität des Grundarguments von Freiheit als Kritik: Die Forderung nach mehr Kritik ist formal – und auf dieser formalen Ebenen lässt sich konservativer Protest zunächst nicht ausschließen. Dieses Grundproblem einer Gleichzeitigkeit von demokratietheoretischer Formalisierung und starker politischer Normativität haben alle postfundamentalistischen Demokratietheorien.¹⁸ Auch der Be-

17 | Siehe S. 311.

18 | So wird in einer Debatte um Rancière ein ähnliches Problem besprochen, vgl. bspw. Chambers 2011: „Jacques Rancière and the problem of pure politics“. Rancière definiert Politik (im Gegensatz zur Polizei) recht formal als die Einforderung des Anteils der Anteillosen (Rancière 2002: *Das Unvernehmen*). Diese Definition trifft aber auch auf die politische Selbstbeschreibung von rechten und konservativen Gruppen zu. Auch eine konservative Gruppe könnte so aussehen, als würde sie verhärtete (linke) Machtstrukturen kritisch reflektieren. Bei Rancière wird das Problem dadurch gelöst, dass er die Normativität tief in die Definition der Politik einschreibt und Politik für ihn nur eine Anteilforderung im Namen der unbedingten Gleichheit ist, was bei rechten und kon-

griff der Freiheit als Kritik kann es nicht lösen. Die Frage, wo die Grenze des Legitimen und Illegitimen verläuft, kann aus der Theorie nicht endgültig beantwortet werden, sondern ist immer auch eine politische Setzung. Doch Freiheit als Kritik kann Demokratietheorien helfen, mit diesem Problem umzugehen, insofern ihr Kern die Reflexion dieser bleibenden Arbitrarität ist.¹⁹

Rechtstheoretisch könnte darüber nachgedacht werden, inwiefern Freiheit als Kritik ins Verfassungsrecht bei der Prüfung divergierender Ansprüche, insbesondere bezüglich Diskriminierungstatbeständen, eingebaut werden könnte. Dies könnte in Form eines traditions- und machtkritischen Verfahrensgrundsatzes erfolgen;²⁰ ein kritisches Moment könnte so in das Prozessieren des Rechts eingebaut werden, ohne die Trennung (und Kopplung) von Recht und Politik einzureißen, wie bei radikalrepublikanischen Ansätzen.²¹ Ein verfassungs- bzw. staatstheoretisches Modell, das dekonstruktive Kritik aufnimmt und das den abstrakten Forderungen von Freiheit als Kritik stellenweise sehr nahe kommt und sie in konkreten Rechtsproblemen und Institutionalisie-

servativen Bewegungen nicht der Fall sei, vgl. Glück 2016: *Das unmögliche Volk*. Bei der Freiheit als Kritik ist eine ähnliche normative Ausrichtung vorhanden; wie die Genealogie als Kritik geht sie davon aus, dass die Exposition von repressiver Vermachtung und die Darstellung von Komplizenhaftigkeit mit ihr dazu motiviert, dagegen vorzugehen. Diese Annahme erzeugt selbsttendend Anschlussprobleme, wie die implizite Unterstellung einer politischen Vernunft und der Optimismus bezüglich der von Allen problematisierten Frage, ob kritisches Wissen Handlungsänderungen motivieren kann. Dieses Motivationsproblem ist nicht neu und wurde vor allem bezüglich Kants Moralphilosophie diskutiert, vgl. Tugendhat 1995: *Vorlesungen über Ethik* und Tugendhat 2006: „Das Problem einer autonomen Moral“.

- 19 | Vgl. beispielsweise Balibars Gedanken einer Demokratisierung der Demokratie, den er in den Essays in Balibar 2014: *Equaliberty* entwickelt: Die Demokratie hat notwendig Grenzen (beispielsweise schließt sie homophobe Diskriminierungen aus, aber eben auch nicht-Bürger) und diese Grenzen müssen selbst demokratisiert, d.h. kritisch hinterfragt werden; vgl. dazu auch Celikates 2010a: „Die Demokratisierung der Demokratie“ und Celikates 2010b: „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie“, wo der zivile Ungehorsam als wichtiges Element dieser Demokratisierung herausgestellt wird.
- 20 | Vgl. bspw. die Überlegungen zur Begründung eines Widerstandsrechts mit Foucault in Kupke 2008: „Widerstand und Widerstandsrecht“.
- 21 | Eine solche radikalrepublikanische Position vertritt Menke, der die rechtliche Begrenzung der Politik als eine pathologische Entpolitisierung kritisiert und ihre Aufhebung fordert, siehe kritisch dazu Fn. 27, S. 282.

rungsvorschlägen durchspielt ist der *comprehensive pluralism* von Michel Rosenfeld.²²

Das Kernargument Rosenfelds besteht in einer Unterscheidung von Normen erster Ordnung, die zu einer spezifischen Konzeption des Guten gehören, und Normen zweiter Ordnung, die zur Konzeption des Guten des *comprehensive pluralism* gehören. Die Normen des *comprehensive pluralism* haben zum Ziel, Freiheit zu maximieren, indem sie das Selbst und den Anderen versöhnen, also mit dem Konflikt umgehen, der im Pluralismus herrscht.²³ Die Maximierung der Freiheit durch die Versöhnung von Selbst und Anderem soll dadurch gelingen, dass Pluralismus selbst zu einem Ideal erhoben wird, so dass nicht eine Konzeption des Guten hegemonial wird und andere verdrängt, sondern eine Vielzahl von Konzeption des Guten inkludiert wird (Rosenfeld 1998, S. 199–234, S. hier 201). Dabei sollen die Individuen in einem dialektischen und dynamischen Prozess von ihren internalisierten Normen erster Ordnung entfremdet werden, so dass sie anhand der Normen zweiter Ordnung des Pluralismus ihre Konzeptionen des Guten anpassen können. Diese Anpassung der Normen erster Ordnung durch die Normen zweiter Ordnung umfasst insbesondere kritische Reflexionsprozesse, beispielsweise bezüglich historisch verankerter struktureller Herrschaft wie Rassismus, Sexismus und Homo- und Transphobie, die durch die Institutionen des *comprehensive pluralism* geleistet werden sollen. Wegen dieser Vorschläge zu einer Institutionalisierung eines dynamischen Prozesses der Sichtbarmachung und Kritik von repressiven Machtverhältnissen unter der Berücksichtigung von Konfliktualität kann der *comprehensive pluralism* als eine teilweise Institutionalisierung von Freiheit als Kritik gelesen werden. Dies eröffnet die Möglichkeit, zu fragen, wie die verfassungstheoretischen Vorschläge des *comprehensive pluralism* unter Berücksichtigung des Begriffs der Freiheit als Kritik modifiziert werden könnten.

Freiheit als Kritik in Form von kritischer Reflexion auf der Ebene der Moral einzurichten, ermöglicht es, demokratische Institutionen offen für Kritik zu halten und ihre Grenzen zu reflektieren. Doch der Ausgang für die Artikulation solcher Kritik liegt bei den Subjekten. Ohne kritische Subjekte nützen demokratische und kritikoffene Institutionen wenig. Dass diese kritischen Subjekte

22 | Vgl. zusammenfassend Rosenfeld 2011: *Law, justice, democracy, and the clash of cultures*, S. 11–15.

23 | Vgl. Rosenfeld 2010: *The identity of the constitutional subject*, S. 37–69, hier S. 47. Selbst und Anderer können dabei sowohl verschiedene Gruppen bzw. Konzeptionen des Guten, als auch Individuen im Verhältnis zu diesen bezeichnen.

aber nicht vorausgesetzt werden können, ist das Freiheitsproblem der Subjektivierung. Vielmehr kann Freiheit als die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung das Resultat bestimmter Subjektivierung sein. Freiheit als Kritik soll deshalb nicht nur als kritische Reflexion auf der Ebene der Moral wirken, sondern auch von dieser Ebene auf die Subjekte, die in unterschiedlichen ethisch-politischen Projekten immer schon subjektiviert sind. Subjekte und Institutionen stehen also in einem Wechselverhältnis: Die freiheitlichen Institutionen sind auf kritische Subjekte angewiesen, doch die kritischen Subjekte werden erst durch freiheitliche Institutionen erzeugt.

Diese zweite Seite des Wechselverhältnisses, die Forderung nach freiheitlich subjektivierenden Institutionen, die allen Subjekten die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung und damit der sie subjektivierenden Institutionen geben soll, kann in einen *bildungspolitischen Fragebereich* übertragen werden. Freiheitliche Subjektivierung könnte in Form von Bildung erfolgen, in der genealogische (und andere) Machtgeschichten diskutiert werden.²⁴ Solche Bildung würde einerseits darauf abzielen, die von der politischen und gesellschaftlichen Ordnung Ausgeschlossenen zu hören oder ihnen eine Stimme zu geben. Andererseits ist der spezifische Vorzug von Freiheit als Kritik, nicht die Ausgeschlossenheit, sondern die eingeschlossenheit durch Subjektivierung in

24 | Das mittlerweile sehr weite Feld der Literatur zu Foucault und Bildung lässt sich grob in zwei Bereiche aufteilen: einerseits konstruktiv-normative Ansätze, die neue Maßstäbe und Methoden zur Bildung bei Foucault suchen und dabei oft von Freiheit als Kritik ausgehen und deren praktische Umsetzung erläutern, andererseits negativ-kritische Ansätze, die mit einem gouvernementalitätsanalytischen Blick die Regierung durch Bildung analysieren. In den ersten Bereich lassen sich u. a. Marshall 1996: *Michel Foucault*, Olssen 1999: *Michel Foucault*, Hayward 2000: *De-facing power*, Ricken 2006: *Die Ordnung der Bildung*, Sternfeld 2009: *Das pädagogische Unverhältnis*, Riefling 2013: *Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht* und Moghtader 2015: *Foucault and educational ethics* einordnen. Zum zweiten Bereich können Ball (Hrsg.) 1990: *Foucault and education*, Hunter 1996: „Assembling the school“, Fitzsimons 2011: *Governing the self* und insbesondere Masschelein 2004: „How to Conceive of Critical Educational Theory Today?“, der die Ideale der kritischen Bildung wie Autonomie und Selbstreflexion als hegemoniale neoliberale Subjektivierung interpretiert, gezählt werden. Beide Perspektiven vereinen Filloux 1992: „Étude critique“, Pongratz u. a. 2004: *Nach Foucault*, Peters und Besley (Hrsg.) 2008: *Why Foucault?* und Ball 2013: *Foucault, power, and education*; insbesondere der Sammelband Ricken (Hrsg.) 2004: *Michel Foucault* bietet einen guten Debattenüberblick.

spezifische ethisch-politische Projekte – oder: in Lebensformen – als Freiheitsproblem beschreiben zu können. Freiheitliche Subjektivierung durch Bildung wäre deshalb auch eine, die den Subjekten die Kritik ihrer Lebensformen ermöglicht.²⁵

Die hier angenommene ‚Wirkung‘ von freiheitlicher Subjektivierung ist, dass sie mit einiger Wahrscheinlichkeit zu Freiheit als Kritik, also zur Ausbildung der Fähigkeit der reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung führt. Zu diesem ‚innerpsychischen Wirken‘ verschiedener Subjektivierungsprozesse konnte aber im Rahmen der Studie nicht mehr gesagt werden, weil dies einen weiteren Wechsel des Theorierahmens hin zu zu einer *Theorie der Psyche* erfordern würde. Judith Butler hat die Frage nach einer subjektivierungstheoretischen Konzeption der Psyche unter anderem mit Hilfe der Psychoanalyse bearbeitet. Dass es auch ihr nicht gelingt, Freiheit subjektivierungstheoretisch zu erklären, haben Allen und andere gezeigt.²⁶ Ein vielversprechender Weg, das theoretische Instrumentarium zu wechseln und eine Theorie der Psyche mit dem Subjektivierungskonzept zusammenzubringen, wäre der Wechsel ins systemtheoretische Vokabular. Die dort etablierten Begriffe des autopoietisch-selbstreferentiellen Operierens, der Operation bzw. Beobachtung zweiter Ordnung, der Komplexität und Emergenz und der strukturellen Kopplung, helfen dabei, Freiheit als eine gegenüber dem einfachen Operieren des Bewusstseins emergente Operation n-ter Ordnung zu plausibilisieren. Die innerpsy-

25 | Freiheit als Kritik kann so durchaus als ein Baustein in einer Kritik der Lebensformen verstanden werden, wie Rahel Jaeggi sie vorschlägt. Und dies, trotz der zunächst gross scheinenden Differenzen, die sich aus dem Insitieren vorliegenden Untersuchung auf der Unterscheidung von Ethik und Moral ergeben. Den politischen Liberalismus und diese Unterscheidung kritisiert Jaeggi berechtigterweise dafür, zu probieren, das Ethische aus der sozialphilosophischen Kritik auszuschließen und dadurch Lebensformen zu naturalisieren und zu essentialisieren. Genau darin, Lebensformen nicht unkritisch als gegeben anzunehmen, unterscheidet sich Freiheit als Kritik von demjenigen Liberalismus, den Jaeggi kritisiert. Vgl. Jaeggi 2014: *Kritik von Lebensformen*.

26 | Siehe Fn. 32, S. 284 für die Kritik an Butler. Dass Butlers psychoanalytische Beschreibung nicht aufgeht, heißt nicht, dass die Psychoanalyse generell ungeeignet wäre, um Freiheit als Kritik zu konzipieren. Ein zentrales Problem an Butlers Ansatz ist ihre repressive Auffassung von Reflexivität, die psychoanalytisch aber nicht zwingend ist. Vgl. für optimistische Einschätzung der Psychoanalyse und eine Rekonstruktion von Foucaults Auseinandersetzung mit ihr Whitebook 2007: „Against Interiority: Foucault’s Struggle with Psychoanalysis“.

chische Freiheit basiert so auf den vorhergehenden Subjektivierungen (durch strukturelle Kopplung mit Kommunikation), die das grundsätzliche Operieren des Bewusstseinsystems ermöglichen, und kann gleichzeitig als ihnen gegenüber emergent und dadurch unabhängige Reflexion auf eben diese Prozesse verstanden werden.²⁷

2. Indem diese Anschlüsse weiter verfolgt werden, kann Freiheit als Kritik ein Baustein einer pluralistisch-agonistischen Demokratietheorie werden. Selbstredend wird aus Freiheit als Kritik kein vollständiges Demokratiemodell herzuleiten sein; dies ist wegen der grundsätzlichen Anlage von Foucaults Genealogie, aus der Freiheit als Kritik letztlich abgeleitet ist,²⁸ als immanenter und nicht externer Kritik auch gar nicht anders möglich. Foucault ist kein normativer Staatstheoretiker, der so etwas wie ein Demokratiemodell am Reißbrett (oder auf dem Feldherrnhügel) entwerfen würde, sondern er kritisiert und problematisiert vorhandene Modelle. Deshalb sind auch die demokratietheoretischen Einsichten von Freiheit als Kritik kein vollständiges Modell, sondern eine kritische Erweiterung anderer Modelle.

Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive der Freiheit als Kritik ist es deshalb notwendig, auf vorhandene systematische Entwürfe zurückzugreifen, um die demokratietheoretische Frage weiter zu verfolgen. Aus der Perspektive der politischen Theorie wiederum bietet Freiheit als Kritik das demokratietheoretische Desiderat der Foucault'schen Machtanalytik, das die politische Theorie als immanente Kritik verstehen und verarbeiten kann. Im Folgenden wird das Verhältnis von Freiheit als Kritik zur negativen, reflexiven und sozialen Freiheit²⁹ und zur radikalen Demokratietheorie erläutert.

Im Gegensatz zu einem negativen Freiheitsbegriff, wie er vom klassischen politischen Liberalismus bei Hobbes, Berlin und Rawls³⁰ genauso vertreten

27 | Vgl. Schubert 2010: „Freiheit der Subjektivierung“ für die Entwicklung dieses Gedankens, dessen Grundlage Thomas Khuranas ausgezeichnete Entwicklung einer systemtheoretischen Konzeption der Psyche und des Unbewussten im Verhältnis zu Freud und Lacan ist, vgl. Khurana 2002: *Die Dispersion des Unbewussten*.

28 | Eine Ableitung, die selbstredend nur unter der Prämisse funktioniert, mit Foucault politische Theorie betreiben zu wollen.

29 | Diese Einteilung orientiert sich an Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*.

30 | Vgl. Hobbes 2000: *Leviathan*, Berlin 2002: „Two Concepts of Liberty“ und Rawls 1999: *A theory of justice*, S. 176–180.

wird wie vom Neorepublikanismus bei Pettit und Lovett,³¹ betont die Perspektive der Freiheit als Kritik interne bzw. psychologische Unfreiheit als politisch relevantes Problem. Während es viele politische Steuerungsbereiche gibt, in denen die Reduktion von politisch relevanter Freiheit auf negative Freiheit, wie sie in dieser Tradition vertreten wird, angemessen ist, kann die Perspektive der Freiheit als Kritik ein Licht auf solche Bereiche werfen, in denen negative Freiheit nicht ausreicht. Diese Bereiche der unmerklichen Fremdherrschaft und Normierung sind beispielsweise sexistische, rassistische und kapitalistische Subjektivierungen. Mit einem negativen Freiheitsbegriff können diese internen Arten der Unfreiheit nicht thematisiert werden, weshalb ein auf einem solchen Freiheitsbegriff beruhendes Institutionendesign nicht mit dieser dieser Unfreiheit umgehen kann. Dies kann mit der Perspektive der Freiheit als Kritik korrigiert werden, beispielsweise über eine Bildungspolitik, die diese Art von Unfreiheit thematisiert und zu deren Reflexion anregt.

Im Gegensatz zu einem positiven bzw. reflexiven Freiheitsbegriff, der Freiheit mit Vernunft gleichsetzt, wie er in der kantischen Tradition vorkommt, beleuchtet Freiheit als Kritik die normierenden und repressiven Effekte von Vernunft, insofern diese immer unrein ist. Der Unterschied zwischen einer solchen universellen moralischen Perspektive und der skeptischen antiuniversalistischen Perspektive der Freiheit als Kritik ist zwar philosophisch fundamental, er kann aber durch die generelle pragmatische Rekontextualisierung des Universalismus, wie Allen ihn vorschlägt, eingefangen werden. Ist dieser Schritt einmal getan, haben die idealen normativen Orientierungen des herrschaftsfreien Diskurses³² und des Rechts auf Rechtfertigung³³, die auf einer Prozeduralisierung der politischen Auseinandersetzung beruhen und dabei immer schon Konflikttheorien sind, große Ähnlichkeit zur Forderung nach ständiger reflexiver Kritik von Subjektivierung, wie sie in der Perspektive der Freiheit als Kritik vorgeschlagen wird. Sobald also klar ist, dass für beide Traditionen

31 | Vgl. Pettit 2012: *On the people's terms*, Pettit 2011: „The Instability of Freedom as Non-interference: The Case of Isaiah Berlin“, Pettit 2001: *A theory of freedom*, Pettit 1999: *Republicanism*, Lovett und Pettit 2009: „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program“, Lovett 2009: „Domination and Distributive Justice“ und Lovett 2010: *A general theory of domination and justice*; aus der hier vertretenen Perspektive ist die Selbstmarkierung dieser Theoretiker als „republikanisch“ eher verunklarend, weil sie einen grundsätzlich negativen Freiheitsbegriff verwenden.

32 | Vgl. Habermas 1995: *Theorie des kommunikativen Handelns*.

33 | Vgl. Forst 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung*.

Reflexion und Kritik die Hauptoperationen sind, werden die Unterschiede weniger fundamental. Der Begriff der Freiheit als Kritik ergänzt die auf Reflexion basierenden politischen Theorien um die Problematisierung von unmerklicher Fremdherrschaft durch Subjektivierung, die in diesen Perspektiven nicht ausreichend auftaucht. Die theoretische und praktische Konsequenz daraus muss aber nicht als ein Verlassen des Paradigmas der Reflexion verstanden werden, sondern sollte vielmehr als deren konsequente Fortsetzung verstanden werden.

Zwischen einem sozialen Freiheitsbegriff, wie er wie er vor allem in der Hegel'schen Tradition, aber auch im traditionellen Republikanismus und im Kommunitarismus³⁴ vorkommt und Freiheit als Kritik bestehen eine grundsätzliche Übereinstimmung und eine Differenz: Die Übereinstimmung besteht darin, dass sowohl soziale Freiheit als auch Freiheit als Kritik der eigenen Subjektivierung eine holistische Sozialontologie³⁵ vertreten, also im Gegensatz zum Liberalismus Subjekte nicht als unabhängig vom Sozialen, sondern als tief sozial geprägt verstehen. Die Differenz besteht darin, dass in der Tradition der sozialen Freiheit diese sozialontologische Einsicht nicht als ein Freiheitsproblem verhandelt wird, sondern gelungene soziale Integration dort erst als notwendige Bedingung von Freiheit gedacht wird. Im Gegensatz dazu ist Freiheit als Kritik grundsätzlich skeptisch gegenüber sozialer Integration und stellt sie unter den Verdacht, (unbemerkt) freiheitseinschränkend zu sein. Ob die beiden Perspektiven inkompatibel sind, wird von der konkreten Interpretation der sozialen Freiheit abhängen. Konflikt ist der Perspektive der sozialen Freiheit nicht grundsätzlich fremd³⁶ und wenn der Konflikt und der potentielle Paternalismus durch soziale Freiheit in der Hegel'schen Perspektive in den Mittelpunkt gerückt würde, bestünde keine Inkompatibilität.³⁷ Die Integration der Problematisierung von Subjektivierung in die Theorien, die auf sozialer Freiheit beruhen, kann deren Sozialisationsoptimismus korrigieren und helfen, von ihnen

34 | Vgl. Honneth 2011: *Das Recht der Freiheit*, Rousseau 2004: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Arendt 1963: *On Revolution*, Arendt 1970: *Macht und Gewalt* und Taylor 1992a: „Der Irrtum der negativen Freiheit“.

35 | Vgl. dazu Taylor 1995: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“.

36 | Vgl. Honneth 2003: *Kampf um Anerkennung*.

37 | Vgl. bspw. für eine Relektüre Honneths aus der Perspektive Rancières Deranty 2003: „Jacques Rancière's Contribution to The Ethics of Recognition“, siehe für Annäherungen zwischen Honneth und (u. a.) Foucault Bankovsky (Hrsg.) 2012: *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy*.

unthematisierte Fremdherrschaft zu beschreiben, um sie realistischer zu gestalten.³⁸

Zur Debatte um radikale Demokratie und den Postfundamentalismus hat Freiheit als Kritik eine andere Stellung, als zu den drei geläufigen Freiheitsbegriffen: Freiheit als Kritik ist ein Theorieangebot innerhalb dieser Tradition. Foucault ist einer der Bezugspunkte für viele Autor_innen dieser Debatte – wie beispielsweise für Rancière, Hardt/Negri, Mouffe und Laclau –, und mit diesen Theoretiker_innen teilt Freiheit als Kritik die für die Debatte entscheidenden Gemeinsamkeiten, wie die Betonung Macht und Politik gegenüber Vernunft und Recht, die Verbindung von Macht und Wissen (auf der aufbauend Hegemonie problematisiert werden kann), ein grundsätzlich konflikthafte und anti-essentialistisches Verständnis des Sozialen und ein Konzept von Subjektivierung.³⁹ Innerhalb dieses Feldes kann sie als eine interne Kritik verstanden werden, die zwei Dinge leistet. Einerseits ist Freiheit als Kritik der Versuch, einen zum postfundamentalistischen Denken passenden Freiheitsbegriff zu artikulieren. Ob Freiheit als Kritik in dieser Weise als Grundbegriff des postfundamentalistischen politischen Denkens dienen kann und inwieweit dafür Modifikationen nötig sind, könnte durch eine Explikation und einen Vergleich der

-
- 38 | Vgl. auch Heidenreich (2015: „Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth“), der in seinem instruktiven Artikel zeigt, dass man Foucaults Überlegungen zur Freundschaft, zur *parrhesia* und zur Ethik als soziale Freiheit im Sinn Honneths verstehen kann. Sittlichkeit bei Honneth entspreche Ethik bei Foucault. Allerdings beziehe Foucault die ethischen Freundschaftsbeziehungen (soziale Freiheit) nur in Ausnahmefällen auf das Politische (die *parrhesia* als Wahrsprechen gegenüber dem Tyrannen); Heidenreich entwickelt daraus den Vorschlag, aus der Perspektive Foucaults die republikanische Tradition einzubeziehen und soziale Freiheit als (institutionalisierte) aktive politische Teilnahme zu verstehen. Dies wäre die „Ausweitung des Ideals der Freundschaft auf die Sphäre der Politik“ (Heidenreich 2015, S. 87). Heidenreich merkt nur in einer Fussnote an, dass „soziale Freiheit mit existenziellen Risiken verknüpft ist“ (ebd., S. 87) und die republikanische Demokratietheorie hier von Foucault lernen könne. Freiheit als Kritik und die Insitutionalisierung einer Hermeneutik des Verdachts ist ein Vorschlag genau dazu.
- 39 | Vgl. Rancière 2002: *Das Unvernehmen*, Hardt und Negri 2002: *Empire*, Hardt und Negri 2004: *Multitude*, Hardt und Negri 2010: *Common Wealth*, Laclau und Mouffe 2001: *Hegemonie und radikale Demokratie*, Mouffe 2009: *Über das Politische* und Mouffe 2000: *The democratic paradox*. Siehe auch die Literatur in Fn. 86, S. 241 und Fn. 28, S. 282.

Problematisierungen von Freiheit in anderen postfundamentalistischen Theorien untersucht werden.

Andererseits erlaubt es die hier vorgeschlagene Perspektive, in der Debatte um linke, postfundamentalistische politische Theorie Position zu beziehen: Die Studie ist eine Kritik an Elementen eines anarchistischen Denkens, das sich auch bei Foucault finden lässt, und ein Plädoyer dafür, politische Institutionen in einer Theorie der Freiheit von vorn herein ausgewogen zu berücksichtigen, also ihre repressiven und produktiven Effekte gleichermaßen zu beschreiben. Insofern strukturell ähnliche Elemente eines anarchistischen Denkens sich auch in anderen postfundamentalistischen Theorien finden, lässt sich Freiheit als Kritik auch als eine Kritik an diesen Theorien verstehen. Dies trifft vor allem auf Rancière zu, von dessen Politik/Polizei-Leitunterscheidung vermutet werden kann, dass sie zu ähnlichen Problemen führt, wie die regierungstranszendierende Lesart Foucaults, die die vorliegende Studie kritisiert hat. Bei Hardt und Negri ist ein politischer Optimismus problematisch, der sie dazu führen kann, das Freiheitsproblem auszublenden. Wie im Patton-Kapitel angemerkt, könnte die dort geäußerte Kritik an einem *ontologischen Kurzschluss* auch auf diese Autoren bezogen werden.

Hingegen hat Laclaus und vor allem Mouffes radikaldemokratische Hegemonietheorie eine grundsätzliche Verwandtschaft mit der Perspektive der Freiheit als Kritik. Beide Ansätze sind nicht anarchistisch, sondern halten politische Kritik für ein grundsätzlich institutionelles Unterfangen. In diesem Sinne würde sich Freiheit als Kritik auf die Seite von Mouffe schlagen und sich für einen Stellungskrieg in politischen Institutionen im Unterschied zum Exodus von Hardt und Negri aussprechen.⁴⁰ An die radikale Demokratietheorie und den Postfundamentalismus kritisch anschließen kann Freiheit als Kritik, indem sie klarer herausstellt, dass bestimmte demokratische Institutionen wünschenswert sind und aus den sozialontologischen Einsichten des Postfundamentalismus auch plausibel abgeleitet werden können.⁴¹ Dieser Schritt wird im postfundamentalistischen Denken häufig wegen des tief eingeschriebenen Anties-

40 | Vgl. dafür Mouffe 2005: *Exodus und Stellungskrieg*.

41 | Wingenbach (2011: *Institutionalizing Agonistic Democracy*) hat den ausführlichsten Versuch einer Ableitung von politischen Institutionen aus dem Postfundamentalismus vorgelegt, zielt dabei aber in erster Linie darauf ab, Ähnlichkeiten zum (Rawls'schen) Liberalismus aufzuzeigen, anstatt den Liberalismus aus einer postfundamentalistischen Perspektive zu kritisieren.

sentialismus nicht gegangen.⁴² Demgegenüber folgt Freiheit als Kritik der postfundamentalistischen Einsicht, dass es keine politische Theorie geben kann, die neutral ist, konsequent, und sieht sich entsprechend selbst als partikulares politisches Projekt. Dies erlaubt die Repolitisierung der postfundamentalistischen politischen Theorie als Demokratietheorie, die im Bewusstsein ihrer Partikularität für die aus ihrer Sicht beste Konzeption des Verhältnisses von Partikularität und Universalität kämpft: Freiheit als Kritik.

42 | Dieses Problem trifft sowohl auf Mouffe zu, die die institutionellen Konsequenzen ihres Denkens nicht ausformuliert, als auch auf Marchart, der behauptet, dass sich keine demokratische Politik aus dem postfundamentalistischen Denken herleiten ließe, vgl. Marchart 2010: „Politische Theorie als Erste Philosophie“, S. 158. Vgl. auch Schubert 2013: „Foucaults Verflüssigung“ für eine interne Kritik dieser Zurückhaltung des postfundamentalistischen Denkens, die zeigt, dass es plausibler ist, auf dessen Grundlage eine normative Institutionentheorie zu entwickeln.

Literatur

- Allen, Amy (2006): „Dependency, subordination, and recognition: On Judith Butler’s theory of subjection“. In: *Continental Philosophy Review*, Nr. 3-4, 38. Jg., S. 199–222. DOI: 10.1007/s11007-006-9008-3.
- (2008): *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia Univ. Pr.
- (2009): „Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered“. In: *The Philosophical Forum*, Nr. 1, 40. Jg., S. 1–28. DOI: 10.1111/j.1467-9191.2008.00314.x.
- (2016): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia Univ. Pr. DOI: 10.7312/alle17324.
- Allen, Barry (1993): *Truth in philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr.
- Amesberger, Helga und Brigitte Halbmayr (2008): *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien: Braumüller.
- Al-Amoudi, Ismael (2007): „Redrawing Foucault’s Social Ontology“. In: *Organization*, Nr. 4, 14. Jg., S. 543–563. DOI: 10.1177/1350508407078052.
- Angermüller, Johannes und Silke van Dyk, Hrsg. (2010): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- (1970): *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- (1998): *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: Univ. of Chicago Pr.
- Ashenden, Samantha und David Owen, Hrsg. (1999): *Foucault contra Habermas. Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. London: SAGE Publ.

- Balibar, Étienne (2014): *Equaliberty. Political Essays*. Durham: Duke Univ. Press.
- Ball, Carlos A. (2002): „Sexual Ethics and Postmodernism in Gay Right Philosophy“. in: Foucault and Law, Golder/Fitzpatrick 2010. In: *North Carolina Law Review*, 80. Jg., S. 371–464.
- Ball, Stephen J., Hrsg. (1990): *Foucault and education. Disciplines and knowledge*. London und New York: Routledge.
- (2013): *Foucault, power, and education*. New York: Routledge.
- Bankovsky, Miriam, Hrsg. (2012): *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy. Reopening the dialogue*. Manchester: Manchester Univ. Pr.
- Bargetz, Brigitte, Gundula Ludwig und Birgit Sauer, Hrsg. (2015): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*. Frankfurt, M. und New York, NY: Campus-Verl.
- Barry, Andrew, Thomas Osborne und Nikolas Rose, Hrsg. (1996): *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism, and rationalities of government*. Transferred tot digital printing. London: Routledge.
- Bedorf, Thomas und Kurt Röttgers, Hrsg. (2010): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Behrent, Michael C. (2009): „A Seventies Thing. On the Limits of Foucault’s Neoliberalisms Course for Understanding the Present“. In: *A Foucault for the 21st Century*. Hrsg. von Sam Binkley und Jorge Capetillo. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, S. 16–28.
- Bell, Vikki (1996): „The promise of liberalism and the performance of freedom“. In: *Foucault and political reason*. Hrsg. von Andrew Barry, Thomas Osborne und Nikolas Rose. London: Routledge, S. 81–97.
- Benhabib, Seyla (1986): *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia Univ. Pr.
- (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1999): „Sexual difference and collective identities: The new global constellation“. In: *Signs*, Nr. 2, 24. Jg.
- Benhabib, Seyla u. a., Hrsg. (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Orig.-Ausg. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berlin, Isaiah (2002): „Two Concepts of Liberty“. In: *Liberty*. Hrsg. von Henry Hardy und Ian Harris. Oxford: Oxford Univ. Pr., S. 166–217. doi: 10.1093/019924989X.003.0004.

- Bernstein, Richard J. (1989): „Foucault: Critique as a Philosophic Ethos“. In: *Zwischenbetrachtungen*. Hrsg. von Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 395–425.
- Bevir, Mark (1999a): „Foucault and Critique. Deploying Agency against Autonomy“. In: *Political Theory*, Nr. 1, 27. Jg., S. 65.
- (1999b): „Foucault, Power, and Institutions“. In: *Political Studies*, Nr. XLVII, S. 345–359. DOI: 10.1111/1467-9248.00204.
- Biebricher, Thomas (2005): *Selbstkritik der Moderne*. Frankfurt a. M. und Freiburg: Campus.
- Biebrichter, Thomas (2006): „Macht und Recht“. In: *Neue Theorien des Rechts*. Hrsg. von S. Buckel, R. Christensen und A. Fischer-Lescano. Stuttgart: UTB, S. 139–162.
- Binkley, Sam und Jorge Capetillo, Hrsg. (2009): *A Foucault for the 21st Century. Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Blumenfeld, Jakob u. a., Hrsg. (2013): *The Anarchist Turn*. London: Pluto Press.
- Boer, Karin de und Ruth Sonderegger, Hrsg. (2012a): *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9780230357006.
- (2012b): „Introduction“. In: *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Hrsg. von Karin de Boer und Ruth Sonderegger. Basingstoke: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9780230357006_1.
- Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Berlin: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc und Axel Honneth (2009): „Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates“. In: *Was ist Kritik?* Hrsg. von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 81–114.
- Bonnafous-Boucher, Maria (2009): „The Concept Of Subjectivation. A Central Issue In Governmentality And Government Of The Self“. In: *A Foucault for the 21st Century*. Hrsg. von Sam Binkley und Jorge Capetillo. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, S. 73–89.
- Borch, Christian (2005): „Systemic Power: Luhmann, Foucault, and Analytics of Power“. In: *Acta Sociologica*, Nr. 2, 48. Jg., S. 155–167. DOI: 10.1177/0001699305053769.
- Breuer, Stefan (1986): „Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerung eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel

- Foucault“. In: *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*. Hrsg. von Christoph Sachsse und Florian Tennstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 45–69.
- Breuer, Stefan (1987): „Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz“. In: *Leviathan*, Nr. 3, 15. Jg., S. 319–337.
- Brieler, Ulrich (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln: Böhlau.
- (2007): „Genealogie im ‚Empire‘. Erste Anmerkungen zum theoretischen Produktionsverhältnis von Antonio Negri und Michel Foucault“. In: *Foucault in den Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Clemens Kammler und Rolf Parr. Heidelberg: Synchron, S. 237–260.
- Brinkmann, Malte (1999): *Das Verblässen des Subjekts bei Foucault. Anthropologische und bildungstheoretische Studien*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Bröckling, Ulrich (2004): „Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement“. In: *Gouvernementalität der Gegenwart*. Hrsg. von Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 131–167.
- (2009): „Der Ruf des Polizisten. Die Regierung des Selbst und ihre Widerstände“. In: *Diskurs, Macht und Subjekt*. Hrsg. von Reiner Keller, Werner Schneider und Willy Viehöver. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 131–144.
- Hrsg. (2010): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- (2013): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann und Thomas Lemke, Hrsg. (2004a): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2004b): „Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung“. In: *Gouvernementalität der Gegenwart*. Hrsg. von Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–40.
- (2011a): „From Foucault’s Lectures at the Collège de France to Studies of Governmentality: An Introduction“. In: *Governmentality*. Hrsg. von Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke. New York, NY: Routledge, S. 1–33.

- Hrsg. (2011b): *Governmentality. Current issues and future challenges*. New York, NY: Routledge.
- Brown, Wendy (2008): „Power After Foucault“. In: *The Oxford handbook of political theory*. Hrsg. von John S. Dryzek, Bonnie Honig und Anne Phillips. Oxford: Oxford Univ. Pr., S. 65–84.
- Bublitz, Hannelore (2003a): „Foucaults Genealogie der Moral und die Macht“. In: *Macht und Moral*. Hrsg. von Matthias Junge. Wiesbaden: Westdt. Verl., S. 101–118. doi: 10.1007/978-3-322-80434-1_6.
- (2003b): „Foucaults ‚Ökonomie der Machtverhältnisse‘ und Luhmanns ‚Politik der Gesellschaft‘. Zum Begriff von Politik und Macht in den Theorien von Michel Foucault und Niklas Luhmann“. In: *Das System der Politik*. Hrsg. von Kai-Uwe Hellmann, Karsten Fischer und Harald Bluhm. Wiesbaden: Westdt. Verl., S. 315–325. doi: 10.1007/978-3-322-80403-7_20.
- Burchell, Graham u. a., Hrsg. (1991): *The Foucault effect. Studies in governmentality : with two lectures by and an interview with Michael Foucault / edited by Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller*. London: Harvester Wheatsheaf. doi: 10.7208/chicago/9780226028811.001.0001.
- Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht*. Berlin: Berlin Verlag.
- (2002): „Was ist Kritik. Ein Essay über Foucaults Tugend“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 2, 50. Jg., S. 249–265. doi: 10.1524/dzph.2002.50.2.249.
- (2004): „Noch einmal: Körper und Macht“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 52–67.
- (2005): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übersetzt von Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2011): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2012a): „Critique, Dissent, Disciplinarity“. In: *Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy*. Hrsg. von Karin de Boer und Ruth Sonderegger. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 10–29. doi: 10.1057/9780230357006_2.
- (2012b): „Kann man ein gutes Leben im schlechten führen?“ In: *frankfurter rundschau*, Nr. 15.9.2012.
- Caputo, John D. und Mark Yount (1993): *Foucault and the critique of institutions*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Celikates, Robin (2010a): „Die Demokratisierung der Demokratie. Etienne Balibar über die Dialektik von konstituierender und konstituierter Macht“. In: *Das Politische denken*. Hrsg. von Ulrich Bröckling. Bielefeld: transcript, S. 59–76.
- (2010b): „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstituierende vs. konstituierte Macht“. In: *Das Politische und die Politik*. Hrsg. von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers. Berlin: Suhrkamp, S. 274–300.
- Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Chambers, S. A. (2011): „Jacques Rancière and the problem of pure politics“. In: *European Journal of Political Theory*, Nr. 3, 10. Jg., S. 303–326. DOI: 10.1177/1474885111406386.
- Chiang, Y.L. (2003): *Umdenken des Verfassungsstaates im Anschluß an Michel Foucault*. Berlin: Tenea Verlag.
- Clifford, Michael (2001): *Political genealogy after Foucault. Savage identities*. New York: Routledge.
- Cohen, Jessica (2012): *Die wiedererlangte Autonomie. Subjekt und Politik in der französischen Kritik an Foucault*. Baden-Baden: Nomos. DOI: 10.5771/9783845239095.
- Cohen, Paul M. (2007): *Freedom's Moment. An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*. Chicago: Univ. of Chicago Pr.
- Connolly, William E. (1985): „Taylor, Foucault, and Otherness“. In: *Political Theory*, Nr. 3, 13. Jg., S. 365–376. DOI: 10.1177/0090591785013003004.
- Constable, Marianna (1991): „Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State“. In: *Polity*, Nr. 2, 24. Jg., S. 269–293. DOI: 10.2307/3235041.
- Cooke, Maeve (2006): *Re-presenting the good society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- (2009): „Zur Rationalität von Gesellschaftskritik“. In: *Was ist Kritik?* Hrsg. von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 117–133.
- Cooper, Martha und Carole Blair (2002): „Foucault's Ethics“. In: *Qualitative Inquiry*, Nr. 4, 8. Jg., S. 511–531. DOI: 10.1177/10778004008004007.
- Cremonesi, Laura u. a., Hrsg. (2016a): *Foucault and The Making of Subjects*. Lanham: Rowman & Littlefield International.
- (2016b): „Introduction“. In: *Foucault and The Making of Subjects*. Hrsg. von Laura Cremonesi u. a. Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Dahlmanns, Claus (2008): *Die Geschichte des modernen Subjekts. Michel Foucault und Norbert Elias im Vergleich*. Münster und Köln: Waxmann.

- Davidson, Arnold (2011): „In praise of counter-conduct“. In: *History of the Human Sciences*, Nr. 4, 24. Jg., S. 25–41. DOI: 10.1177/0952695111411625.
- Dean, Mitchell (1999): *Governmentality. Power and rule in modern society*. London: SAGE Publ.
- Dean, Mitchell und Kaspar Villadsen (2015): *State phobia and civil society. The political legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles (1993): „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“. In: *Unterhandlungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 254ff.
- (2004): *Foucault*. Paris: Editions de Minuit.
- Deranty, Jean-Philippe (2003): „Jacques Rancière’s Contribution to The Ethics of Recognition“. In: *Political Theory*, Nr. 1, 31. Jg., S. 136–156. DOI: 10.1177/0090591702239444.
- Derrida, Jacques (1999): „Signatur Ereignis Kontext“. In: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen, S. 325–351.
- (2001): *Limited Inc a b c ...* Wien: Passagen.
- Detel, Wolfgang (2006): *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*. 2. Aufl., mit einem neuen Vorw. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dews, Peter (1987): *Logics of disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London: Verso.
- Dietze, Gabriele (2006): „Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion“. In: *Weiß, Weißsein, Whiteness*. Hrsg. von Martina Tißberger u. a. Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang, S. 219–247.
- Djaballah, Marc (2013): „Foucault on Kant, Enlightenment, and Beeeing Critical“. In: *A companion to Foucault*. Hrsg. von Christopher Falzon u. a. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, S. 264–281.
- Dörfler, Thomas (2001): *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault*. Neuried: Ars Una.
- Dreyfus, Hubert L. (1987): „Foreword to the California Edition“. In: Foucault, Michel. *Mental Illness and Psychology*, S. vii–xiii.
- Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow (1994): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Bertz Athenäum.
- Dumm, Thomas L. (1997): *Michel Foucault and the politics of freedom*. Thousand Oaks: SAGE Publ.

- Dyrberg, Torben Bech (2014): *Foucault on the politics of parrhesia*. Houndmills und New York: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1057/9781137368355.
- Edgeworth, Brendan (2003): *Law, modernity, postmodernity. Legal change in the contracting state*. Aldershot: Ashgate.
- Elden, Stuart (2016): *Foucault's Last Decade*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- (2017): *Foucault. The Birth of Power*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Erdmann, Eva, Rainer Forst und Axel Honneth, Hrsg. (1990): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Ewald, François (1990): „Norms, Discipline, and the Law“. In: *Representations*, Nr. 30, S. 138–161. DOI: 10.2307/2928449.
- (2016): *Foucault & Neoliberalism. Foucault 13/13*. URL: <http://blogs.law.columbia.edu/foucault1313/2016/01/24/ewaldneoliberalism/> (besucht am 19.03.2016).
- Ewald, François und Bernhard Waldenfels, Hrsg. (1991): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fach, Wolfgang (2003): *Die Regierung der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Falzon, Christopher u. a., Hrsg. (2013): *A companion to Foucault*. Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Feustel, Robert und Swen Seebach (2008): „Freiheit im Vollzug: Foucaults Vorlesungen von 1978/79. Eine Replik auf Philipp Sarasin“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 1, 56. Jg., S. 152–154.
- Fillion, Réal (2004): „Freedom, Responsibility, and the ‚American Foucault‘“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 1, 30. Jg., S. 115–126. DOI: 10.1177/0191453704039400.
- Filloux, Jean-Claude (1992): „Étude critique. Michel Foucault et l'éducation“. In: *Revue française de pédagogie*, Nr. 1, 99. Jg., S. 115–120. DOI: 10.3406/rfp.1992.2506.
- Fink-Eitel, Hinrich (1992): „Dialektik der Macht“. In: *Dialektischer Negativismus*. Hrsg. von Emil Angehrn und Michael Theunissen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 35–56.
- (1997): *Foucault zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg: Junius.
- Fitzsimons, Patrick (2011): *Governing the self. A Foucauldian critique of managerialism in education*. New York: Lang.

- Flügel, Oliver, Reinhard Heil und Andreas Hetzel, Hrsg. (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Forst, Rainer (2001): „Ethik und Moral“. In: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Hrsg. von Lutz Wingert und Klaus Günther. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 344–371.
- (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Französisch 1961. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Französisch 1966. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1978): „Mächte und Strategien. Antwort auf die Fragen von ‚Les révoltes logiques‘“. In: *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve, S. 199–216.
- (1980): „Two Lectures“. In: *Power/knowledge*. Hrsg. von Colin Gordon. New York: Pantheon Books, S. 78–108.
- (1981): *Archäologie des Wissens*. Französisch 1969. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1983a): „Afterword: The Subject and Power“. In: Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Univ. of Chicago Pr., S. 208–226.
- (1983b): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Französisch 1976. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1984a): „Von der Freundschaft als Lebensweise. Gespräch mit René de Ceccatty, Jean Danet und Jean Le Bitoux (Gai Pied)“. In: *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Berlin: Merve, S. 85–110.
- (1984b): „What is Enlightenment?“ In: *The Foucault Reader*. Hrsg. von Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, S. 32–50.
- (1989a): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Französisch 1984. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1989b): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Französisch 1984. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1990): „Was ist Aufklärung?“ In: *Ethos der Moderne*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Campus, S. 35–54.
- (1991): *Die Ordnung des Diskurses*. Antrittsvorlesung am Collège de France, 1970. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- (1993): „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth“. In: *Political Theory*, Nr. 2, 21. Jg., S. 198–227. doi: 10.1177/0090591793021002004.
 - (1994a): „Le sujet et le pouvoir“. In: *Dits et écrits*. Bd. 4. Paris: Gallimard, S. 222–243.
 - (1994b): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Französisch 1975. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (1994c): „Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über die laufende Arbeit“. Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow, 1983. In: Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow. *Michel Foucault*. Frankfurt a. M.: Bertz Athenäum, S. 265–292.
 - (1997a): *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e).
 - (1997b): „What is Enlightenment?“ In: *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), S. 101–134.
 - (1997c): „What is Revolution?“ In: *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), S. 83–100.
 - (1999a): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-76*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (1999b): „Vorlesung vom 07. Januar 1976“. In: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–30.
 - (1999c): „Vorlesung vom 14. Januar 1976“. In: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 31–51.
 - (1999d): „Vorlesung vom 21. Januar 1976“. In: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 52–75.
 - (2004a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977-78*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (2004b): „Vorlesung 4 (Sitzung vom 1. Februar 1978)“. In: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 134–172.
 - (2005a): „Auf dem Präsentierteller. ‚Sur la sellette‘ (Gespräch mit J.-L. Ezine), in: *les Nouvelles littéraires*, Nr. 2477, 17.-23. März 1975, S. 3“. 152. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 888–895.
 - (2005b): „Das Spiel des Michel Foucault“. 206. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 391–429.

-
- (2005c): „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. Gespräch mit Helmut Becker, Raul Fornet-Betancourt und Alfred Gomez-Müller, 20.01.1984“. 356. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 875–902.
 - (2005d): „Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch mit Gilles Deleuze“. 106. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 382–393.
 - (2005e): „Die Maschen der Macht“. 287. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 224–244.
 - (2005f): „Die politische Funktion des Intellektuellen“. 184. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 145–152.
 - (2005g): „Die Sorge um die Wahrheit. Gespräch mit F. Ewald, 1984“. 347. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 795–798.
 - (2005h): „Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit A. Fontana, 1984“. 357. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 902–909.
 - (2005i): „Freundschaft als Lebensform“. 293. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 200–207.
 - (2005j): „Gespräch mit Ducio Trombadori. ‚Conversazione con Michel Foucault‘, in: *Il Contributo*, 4. Jg, Nr. 1, Jan.-März 1980, S. 23-84“. 281. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 51–119.
 - (2005k): „Gespräch mit Michel Foucault. Gespräch mit Alessandro Fortana und Pasquale Pasquino vom Juni 1976“. 192. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 186–213.
 - (2005l): „Ist es also wichtig, zu denken?“ 296. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 219–223.
 - (2005m): „Mächte und Strategien. Gespräch mit J. Rancière“. 218. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 538–550.
 - (2005n): „Michel Foucault: ‚Die moralische und soziale Erfahrung der Polen kann nicht mehr ausgelöscht werden‘. Gespräch mit A. Anquetil, Oktober 1982“. 321. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 412–420.
 - (2005o): „Nietzsche, Freud, Marx“. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 727–743.

- Foucault, Michel (2005p): „Omnes et singulatim‘: Zu einer Kritik der politischen Vernunft“. 291. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 165–198.
- (2005q): „Polemik. Politik und Problematisierungen“. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 724–734.
- (2005r): „Raum, Wissen, Macht. Gespräch mit P. Rabinow, März 1982“. 310. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 324–341.
- (2005s): *Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2005t): „Sexualität und Einsamkeit (Vortrag)“. 295. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 207–219.
- (2005u): „Strukturalismus und Poststrukturalismus. Gespräch mit G. Raullet, Frühjahr 1983“. 330. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 521–555.
- (2005v): „Subjekt und Macht“. 306. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 269–294.
- (2005w): „Über die Volksjustiz. Eine Auseinandersetzung mit Maoisten“. 108. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 424–461.
- (2005x): „Wahnsinn, eine Frage der Macht“. 141. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 811–816.
- (2005y): „Was heißt Strafen? Gespräch mit F. Ringelheim, Dezember 1983“. 346. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 782–795.
- (2005z): „Was ist Aufklärung?“ 339. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 687–707.
- (2005aa): „Was ist Aufklärung? Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983, in: Magazine littéraire, Mai 1984“. 351. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 837–848.
- (2005ab): „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“. 326. In: *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 461–497.
- (2006a): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Vorlesung am Collège de France 1978-1979. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2006b): „Vorlesung 10 (Sitzung vom 21. März 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 331–366.

-
- (2006c): „Vorlesung 11 (Sitzung vom 28. März 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 367–398.
 - (2006d): „Vorlesung 2 (Sitzung vom 17. Januar 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 49–80.
 - (2006e): „Vorlesung 4 (Sitzung vom 31. Januar 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 112–147.
 - (2006f): „Vorlesung 5 (Sitzung vom 7. Februar 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 148–184.
 - (2006g): „Vorlesung 6 (Sitzung vom 14. Februar 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 185–224.
 - (2006h): „Vorlesung 7 (Sitzung vom 21. Februar 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 225–259.
 - (2006i): „Vorlesung 8 (Sitzung vom 7. März 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 260–299.
 - (2006j): „Vorlesung 9 (Sitzung vom 14. März 1979)“. In: *Die Geburt der Biopolitik*. Hrsg. von Michel Senellart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 300–330.
 - (2009a): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
 - (2009b): „Sitzung vom 5. Januar 1983, erste Stunde. Vorlesung 1“. In: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13–42.
 - (2009c): „Sitzung vom 5. Januar 1983, zweite Stunde. Vorlesung 1“. In: *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 43–62.
 - (2012): *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
 - (2014a): *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980*. Berlin: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (2014b): *Wrong-doing, truth-telling. The function of avowal in justice*. Chicago: Univ. of Chicago Pr. DOI: 10.7208/chicago/9780226922089.001.0001.
- (2015): „Vorlesung vom 28. März 1973“. In: Foucault, Michel und Andrea Hemminger. *Die Strafgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, S. 307–336.
- (2017): *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris: Vrin.
- (2018): *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel und Noam Chomsky (2005): „Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht“. 132. In: Foucault, Michel. *Schriften*. Hrsg. von Daniel Defert. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 586–636.
- Franken, Andreas (2013): „Macht und Ethos. Eine Analyse von Foucaults Suchbewegung nach Kritikformen“. Diss. Berlin: FU Berlin.
- Frankfurt, Harry G. (1971): „Freedom of the Will and the Concept of a Person“. In: *The Journal of Philosophy*, Nr. 1, 68. Jg., S. 5–20. DOI: 10.2307/2024717.
- Fraser, Nancy (1993a): „Falsche Gegensätze“. In: *Der Streit um Differenz*. Hrsg. von Seyla Benhabib u. a. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 59–79.
- (1993b): „Pragmatismus, Feminismus und die linguistische Wende“. In: *Der Streit um Differenz*. Hrsg. von Seyla Benhabib u. a. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 145–159.
- (1994a): „Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten“. In: *Widerspenstige Praktiken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 31–55.
- (1994b): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2004): „Von der Disziplinierung zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 239–258.
- Gabriel, Markus (2011): *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Continuum.
- (2012a): „Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz“. In: *Parrhesia*. Hrsg. von Petra Gehring und Andreas Gelhard. Zürich: diaphanes.
- (2012b): *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. Freiburg i. B.: Karl Alber.
- (2012c): „Einleitung“. In: *Skeptizismus und Metaphysik*. Hrsg. von Markus Gabriel. Berlin: Akademie Verlag.

- Gallie, W. B. (1955): „Essentially Contested Concepts“. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56. Jg., S. 167–198. doi: 10.1093/aristotelian/56.1.167.
- Gehring, Petra (2007): „Foucaults »juridischer« Machttyp, die Geschichte der Gouvernamentalität und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie“. In: *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernamentalität" in den Sozialwissenschaften*. Hrsg. von Susanne Krasmann und Michael Volkmer. Bielefeld: transcript, S. 157–179. doi: 10.14361/9783839404881-006.
- (2012): „Foucault'sche Freiheitsszenen“. In: *Parrhesia*. Hrsg. von Petra Gehring und Andreas Gelhard. Zürich: diaphanes, S. 13–31.
- Gehring, Petra und Andreas Gelhard, Hrsg. (2012): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes.
- Geuss, Raymond (2004): „Kritik, Aufklärung, Genealogie“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 145–156.
- Glück, Hannes (2016): *Das unmögliche Volk. Kollektivsubjekte bei Rancière und Laclau*. Vortrag in Leipzig, 06.04.2016.
- Golder, Ben (2011): „Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights“. In: *Social & Legal Studies*, Nr. 3, 20. Jg., S. 283–312. doi: 10.1177/0964663911404857.
- Hrsg. (2013): *Re-reading Foucault. On law, power and rights*. Abingdon, New York: Routledge.
- Golder, Ben und Peter Fitzpatrick (2009): *Foucault's law*. Abingdon, New York: Routledge.
- Hrsg. (2010a): *Foucault and law*. Farnham: Ashgate.
- (2010b): „The Laws of Michel Foucault“. In: *Foucault and law*. Hrsg. von Ben Golder und Peter Fitzpatrick. Farnham: Ashgate, S. xi–xxvi.
- Graeber, David (2006): *Fragments of an anarchist anthropology*. 2. Aufl. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Gros, Frédéric (2018): „Avertissement“. In: Foucault, Michel. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, S. I–XI.
- Guibentif, Pierre (2010): *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu, une génération repense le droit*. Paris: LGDJ.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hacking, Ian (1999a): „Making up People“. In: *The Sciences Studies Reader*. Hrsg. von Mario Biagioli. New York: Routledge, S. 161–171.
- (1999b): *Social Construction of What?* Cambridge Mass.: Harvard Univ. Pr.
- Halperin, David M. (1990): *One hundred years of homosexuality. And other essays on greek love*. New York: Routledge.
- (1996): *The Art of Not Beeing Governed. Michel Foucault on Critique and Transgression*. unveröffentlichtes Manuskript.
- (1997): *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. New York: Oxford Univ. Pr.
- (1998): „Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality“. In: *Representations*, Nr. 63, S. 93–120.
- (2000): „How to Do the History of Male Homosexuality“. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Nr. 1, 6. Jg., S. 87–123. DOI: 10.1215/10642684-6-1-87.
- (2012): *How to be gay*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press. DOI: 10.4159/harvard.9780674067516.
- Han, Béatrice (2002): *Foucault's critical project. Between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford Univ. Pr.
- Hardt, Michael und Antonio Negri (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a. M.: Campus.
- (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a. M.: Campus.
- (2010): *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hark, Sabine, Hrsg. (2015): *(Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript.
- Hauskeller, Christine (2000): *Das paradoxe Subjekt. Widerstand und Unterwerfung bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen: Ed. diskord.
- Hayward, Clarissa Rile (2000): *De-facing power*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. DOI: 10.1017/CBO9780511490255.
- Healy, Paul (2001): „A 'limit attitude': Foucault, autonomy, critique“. In: *History of the Human Sciences*, Nr. 1, 14. Jg., S. 49–68. DOI: 10.1177/095269510101400103.

- Hechler, Daniel und Axel Philipps, Hrsg. (2008): *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: transcript.
- Heidenreich, Felix (2015): „Die Problematisierungen von Freiheit bei Foucault und Honneth“. In: *Foucault und das Problem der Freiheit*. Hrsg. von Pravu Mazumdar. Stuttgart: Steiner, S. 77–88.
- Heil, Reinhard und Andreas Hetzel, Hrsg. (2006): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript.
- Heiter, Bernd (2008): „... nicht dermaßen regiert zu werden.‘ Über juridische Formen, Hartz IV und Widerstandspraktiken“. In: *Widerstand denken*. Hrsg. von Daniel Hechler und Axel Philipps. Bielefeld: transcript, S. 57–74.
- Heller, Kevin Jon (1996): „Power, Subjectification and Resistance in Foucault“. In: *SubStance*, Nr. 1, 79. Jg., S. 78–110.
- Hesse, Heidrun (2004): „Ästhetik der Existenz‘. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 300–308.
- Hobbes, Thomas (2000): *Leviathan. Erster und zweiter Teil*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. und D. Roberts (1986): „Foucault and Adorno: Two forms of the critique of modernity“. In: *Thesis Eleven*, Nr. 1, 15. Jg., S. 48–59. DOI: 10.1177/072551368601500104.
- Honneth, Axel (1990): „Einleitung. Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault“. In: *Ethos der Moderne*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Campus, S. 11–32.
- Hrsg. (1995): *Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2000): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2003): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Erw. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel und Martin Saar, Hrsg. (2004): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008): „Geschichte der Gegenwart. Michel Foucaults Philosophie der Kritik“. In: *Foucault, Michel. Die Hauptwerke*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 1651–1682.

- Hoy, David Couzens, Hrsg. (1986a): *Foucault: A critical reader*. Oxford: Blackwell.
- (1986b): „Introduction“. In: *Foucault: A critical reader*. Hrsg. von David Couzens Hoy. Oxford: Blackwell, S. 1–26. DOI: 10.1007/978-3-642-71717-8_1.
- (1986c): „Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School“. In: *Foucault: A critical reader*. Hrsg. von David Couzens Hoy. Oxford: Blackwell, S. 123–147.
- (2004): *Critical resistance. From poststructuralism to post-critique*. Cambridge und Mass: MIT Press.
- Huffer, Lynne (2010): *Mad for Foucault. Rethinking the foundations of queer theory*. New York u.s.: Columbia University Press.
- Hunt, Alan (1992): „Foucault’s Expulsion of Law: Toward a Retrieval“. In: *Law & Social Inquiry*, Nr. 1, 17. Jg., S. 1–38. DOI: 10.1111/j.1747-4469.1992.tb00927.x.
- Hunt, Alan und Gary Wickham (1994): *Foucault and law. Towards a sociology of law as governance*. London: Pluto Press.
- Hunter, Ian (1996): „Assembling the school“. In: *Foucault and political reason*. Hrsg. von Andrew Barry, Thomas Osborne und Nikolas Rose. London: Routledge, S. 143–166.
- Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (14.5.2013): *Offener Brief an die taz / Stellungnahme der ISD*. URL: <http://neu.isdonline.de/offener-brief-an-die-taz-stellungnahme-der-isd/> (besucht am 14. 06. 2013).
- Iser, Mattias (2004): „Gesellschaftskritik“. In: *Politische Theorie*. Hrsg. von Gerhard Göhler, Mattias Iser und Ina Kerner. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 155–172.
- (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“ In: *Was ist Kritik?* Hrsg. von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 266–295.
- (2014): *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche, Hrsg. (2009): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans und Wolfgang Knöbl (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Johnson, James (1997): „Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus. An Unfashionable Interpretation of Michel Foucault“.

- In: *Political Theory*, Nr. 4, 25. Jg., S. 559–583. DOI: 10.1177/0090591797025004004.
- Kappeler, Florian (2013): *Volkseinheit und neue Bewegungen. Foucault und die Revolution*. URL: <http://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/27/volkseinheit-und-neue-bewegungen-foucault-und-die-revolution> (besucht am 28.09.2016).
- Karakayali, Jule u. a. (2012): „Decolorise it! Diskussion Die Rezeption von Critical Whiteness hat eine Richtung eingeschlagen, die die antirassistischen Politiken sabotiert“. 21.9.2012. In: *Analyse & Kritik*, Nr. 575.
- Kärtner, Jurit (2016): *Die Freiheit der Soziologie*. Weilerswist.
- Kastner, Jens (2008): „(Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus“. In: *Widerstand denken*. Hrsg. von Daniel Hechler und Axel Philipps. Bielefeld: transcript, S. 39–56. DOI: 10.14361/9783839408308-002.
- Keenan, Tom (1987): „The ‚Paradox‘ of Knowledge and Power. Reading Foucault on a Bias“. In: *Political Theory*, Nr. 1, 15. Jg., S. 5–37. DOI: 10.1177/0090591787015001002.
- Kelly, Mark G. E. (2009): *The political philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Kelly, Michael, Hrsg. (1994): *Critique and power. Recasting the Foucault-Habermas debate*. Cambridge und Mass.: MIT Press.
- Kennedy, Duncan (1991): „The Stakes of Law or Hale and Foucault“. In: *Legal Studies Forum*, Nr. 4, XV. Jg., S. 327–367.
- Khurana, Thomas (2002): *Die Dispersion des Unbewussten. Drei Studien zu einem nicht-substantialistischen Konzept des Unbewussten Freud - Lacan - Luhmann*. Gießen: Psychosozial-Verl.
- Kilomba, Grada (2013): *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. 3. Aufl. Münster: UNRAST-Verlag.
- Klass, Tobias N. (2008): „Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis“. In: *Widerstand denken*. Hrsg. von Daniel Hechler und Axel Philipps. Bielefeld: transcript, S. 149–168.
- Kleiner, Marcus S. (2001): „Vorwort des Herausgebers“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Marcus S. Kleiner. Frankfurt a. M.: Campus, S. 7–14.
- Kneer, Georg (1996): *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Jürgen Habermas, Michel Foucault und Niklas Luhmann*. Opladen: Westdt. Verl.
- Koch, Andrew M. (2011): „Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism“. In: *Post-anarchism*. Hrsg. von Duane Rousselle und Süreyya Evren. London: Pluto Press, S. 23–40.

- Kögler, Hans Herbert (1990): „Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault“. In: *Ethos der Moderne*. Hrsg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Campus, S. 202–226.
- (1996): „The self-empowered subject. Habermas, Foucault and hermeneutic reflexivity“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 4, 22. Jg., S. 13–44. doi: 10.1177/019145379602200402.
- (2005): „Unbewusste Macht der Sprache. Foucault, Hacking und die hermeneutische Konstruktion von Identität“. In: *sinn macht unbewusstes, unbewusstes macht sinn*. Hrsg. von Ulrike Kadi und Gerhard Unterthurner. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kögler, Hans-Herbert (2007): „Autonomie und Anerkennung: Kritische Theorie als Hermeneutik des Subjekts“. In: *Kritische Theorie heute*. Hrsg. von Rainer Winter und Peter V. Zima. Bielefeld: transcript, S. 79–96. doi: 10.14361/9783839405307-004.
- Kolodny, Niko (1996): „The ethics of cryptonormativism: A defense of Foucault’s evasions“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 5, 22. Jg., S. 63–84. doi: 10.1177/019145379602200504.
- Koopman, Colin (2013): *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*. Bloomington: Indiana Univ. Pr.
- Krasmann, Susanne und Sven Opatz (2007): „Regierung und Exklusion. Zur Konzeption des Politischen im Feld der Gouvernamentalität“. In: *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernamentalität" in den Sozialwissenschaften*. Hrsg. von Susanne Krasmann und Michael Volkmer. Bielefeld: transcript, S. 127–155.
- Krasmann, Susanne und Michael Volkmer, Hrsg. (2007): *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernamentalität" in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge*. Bielefeld: transcript.
- Kupke, Christian (2008): „Widerstand und Widerstandsrecht. Ein politikphilosophischer Versuch im Ausgang von Foucault“. In: *Widerstand denken*. Hrsg. von Daniel Hechler und Axel Philipps. Bielefeld: transcript, S. 75–91.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“. In: Butler, Judith, Ernesto Laclau und Slavoj Žižek. *Contingency, hegemony, universality*. London: Verso, S. 44–89.

- (2003): „Why do empty signifiers matter to politics?“ In: *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*. Hrsg. von Slavoj Žižek. London: Routledge, S. 305–313.
- (2005): *On populist reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (2001): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 2., durchges. Aufl. Wien: Passagen.
- Langemeyer, Ines (2008): „Subjekte im gesellschaftlichen Desintegrationsprozess. Zur Analyse flexibilisierter und prekärer Arbeits- und Lebensweisen und ihren Segrationsformen“. In: *Widerstand denken*. Hrsg. von Daniel Hechler und Axel Philipps. Bielefeld: transcript, S. 169–182.
- Le Blanc, Guillaume (2016): „Becoming a Subject in Relation to Norms“. In: *Foucault and The Making of Subjects*. Hrsg. von Laura Cremonesi u. a. Lanham: Rowman & Littlefield International, S. 129–138.
- Lemke, Harald (2007): „Kritik des populären Gouvernementalitäts-Diskurses. Zur Aktualität von Michel Foucaults Spätwerk“. In: *Aufklärung und Kritik*, Nr. 1, S. 93–106.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg: Argument.
- (2000): „Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies“. In: *Politische Vierteljahresschrift*, Nr. 1, 41. Jg., S. 31–47. DOI: 10.1007/s11615-000-0003-8.
- (2001): „„Freiheit ist die Garantie der Freiheit“. Michel Foucault und die Menschenrechte“. In: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Nr. 3, 40. Jg., S. 270–276.
- (2004): „Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik am Postfordismus“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2005): „Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault auf den Spuren der Macht“. In: Foucault, Michel. *Analytik der Macht*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 319–347.
- (2011): „Critique and Experience in Foucault“. In: *Theory, Culture & Society*, Nr. 4, 28. Jg., S. 26–48. DOI: 10.1177/0263276411404907.
- Lepold, Kristina (2014): „Die Bedingungen der Anerkennung“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 2, 62. Jg. DOI: 10.1515/dzph-2014-0022.
- Link, Jürgen (2003): „Wieweit sind (foucaultsche) Diskurs- und (luhmannsche) Systemtheorie kompatibel? Vorläufige Skizze einiger Analogien

- und Differenzen“. In: *kultuRRevolution*, Nr. 45/46 (1/2-2003), S. 58–62.
- List, Christian und Laura Valentini (2016): „Freedom as Independence“. In: *Ethics*, Nr. 126, S. 1043–1074. DOI: 10.1086/686006.
- Lorenzini, Daniele (2016): „Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject“. In: *Foucault and The Making of Subjects*. Hrsg. von Laura Cremonesi u. a. Lanham: Rowman & Littlefield International, S. 63–75.
- Lorey, Isabell (1996): *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen: Ed. diskord.
- Lovett, Frank (2009): „Domination and Distributive Justice“. In: *The Journal of Politics*, Nr. 3, 71. Jg., S. 817–830. DOI: 10.1017/S0022381609090732.
- (2010): *A general theory of domination and justice*. Oxford: Oxford Univ. Pr. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199579419.001.0001.
- Lovett, Frank und Philip Pettit (2009): „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program“. In: *Annual Review of Political Science*, Nr. 1, 12. Jg., S. 11–29. DOI: 10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952.
- Luxon, Nancy (2008): „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault“. In: *Political Theory*, Nr. 3, 36. Jg., S. 377–402. DOI: 10.1177/0090591708315143.
- Lynch, Richard A. (2016): *Foucault's critical ethics*. New York, NY: Fordham University Press.
- Macherey, Pierre (1991): „Foucault: Ethik und Subjektivität“. In: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Hrsg. von Wilhelm Schmid. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 181–196.
- Marchart, Oliver (2010): „Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt“. In: *Das Politische und die Politik*. Hrsg. von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers. Berlin: Suhrkamp, S. 143–158.
- (2011): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Marshall, James (1996): *Michel Foucault. Personal autonomy and education*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Marti, Urs (1988): *Michel Foucault*. Orig.-Ausg. München: Beck.

- Martinsen, Renate (2004): *Staat und Gewissen im technischen Zeitalter. Prolegomena einer politologischen Aufklärung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2013): „Negative Theoriesymbiose. Die Machtmodelle von Niklas Luhmann und Michel Foucault im Vergleich“. In: *Variationen der Macht*. Hrsg. von André Brodocz und Stefanie Hammer. Baden-Baden: Nomos, S. 57–74. DOI: 10.5771/9783845238418-57.
- Hrsg. (2014): *Spurensuche. Konstruktivistische Theorien der Politik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hrsg. (2015): *Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-02718-6.
- Martire, Jacopo (2012): „Habermas Contra Foucault: Law, Power and the Forgotten Subject“. In: *Law and Critique*, Nr. 2, 23. Jg., S. 123–139. DOI: 10.1007/s10978-012-9099-4.
- Maslan, Mark (1988): „Foucault and Pragmatism“. In: *raritan*, Nr. 3, 7. Jg., S. 94–114.
- Masschelein, Jan (2004): „How to Conceive of Critical Educational Theory Today?“ In: *Journal of Philosophy of Education*, Nr. 3, 38. Jg., S. 351–367. DOI: 10.1111/j.0309-8249.2004.00390.x.
- Matysik, Tracie (2012): „Beyond Freedom: A Return to Subjectivity in the History of Sexuality“. In: *After the history of sexuality*. Hrsg. von Scott Spector, Helmut Puff und Dagmar Herzog. New York: Berghahn Books, S. 185–201.
- May, Todd (2011): „Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?“ In: *Post-anarchism*. Hrsg. von Duane Rousselle und Süreyya Evren. London: Pluto Press, S. 41–45.
- Mazumdar, Pravu, Hrsg. (2015): *Foucault und das Problem der Freiheit*. Stuttgart: Steiner.
- McCarthy, Thomas A. (1993): *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McGushin, Edward (2005): „Foucault and the problem of the subject“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 5-6, 31. Jg., S. 623–648. DOI: 10.1177/0191453705059664.
- McKay, Thomas und Michael Nelson (2014): „The De Re/De Dicto Distinction. Propositional Attitude Reports“. 2014. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward N. Zalta.
- McLaren, Margaret A. (2002): *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Meißner, Hanna (2010): *Jenseits des autonomen Subjekts*. Bielefeld und Berlin: transcript.
- Menke, Christoph (2004): „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 283–299.
- (2015): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Moghtader, Bruce (2015): *Foucault and educational ethics*. Basingstoke: Palgrave Pivot.
- Monod, Jean-Claude (2011): „Die Krisen der Gouvernamentalität“. In: *Technologien der Macht*. Hrsg. von Felix Heidenreich. Baden-Baden: Nomos, S. 97–109. DOI: 10.5771/9783845228068-97.
- Moss, Jeremy (1998a): „Introduction: The later Foucault“. In: *The later Foucault*. Hrsg. von Jeremy Moss. London: SAGE Publ., S. 1–17. DOI: 10.1007/978-1-349-26579-4_1.
- Hrsg. (1998b): *The later Foucault. Politics and philosophy*. London: SAGE Publ.
- Mouffe, Chantal (2000): *The democratic paradox*. London: Verso.
- (2005): *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik*. Mit einer Einleitung von Oliver Marchart. Wien: Turia und Kant.
- (2009): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising utopia. The then and there of queer futurity*. New York: New York Univ. Pr.
- Naumann-Beyer, Waltraud (1993): „Anders denken - ein Vergleich zwischen Adorno und Foucault“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 1, 41. Jg., S. 79–90. DOI: 10.1524/dzph.1993.41.1.79.
- Nealon, Jeffrey Thomas (2008): *Foucault beyond Foucault. Power and its intensifications since 1984*. Stanford und Calif: Stanford Univ. Pr.
- Newman, Saul (2011): „Post-Anarchism and Radical Politics Today“. In: *Post-anarchism*. Hrsg. von Duane Rousselle und Süreyyya Evren. London: Pluto Press, S. 46–67.
- (2015): *Postanarchism*. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Nonhoff, Martin (2001): „Soziale Marktwirtschaft — ein leerer Signifikant? Überlegungen im Anschluss an die Diskurstheorie Ernesto Laclaus“. In: *Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen*. Hrsg. von Johannes Angermüller, Katharina Bunzmann und Martin Nonhoff. Hamburg: Argument, S. 193–208.

- Nussbaum, Martha C. (1999a): „Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten. Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates“. In: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 86–130.
- (1999b): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2003): „Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. Eine Herausforderung der konventionellen Ideen des Gesellschaftsvertrages“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 2, 51. Jg., S. 179–198. doi: 10.1524/dzph.2003.51.2.179.
- (2007): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge und Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- O’Farrell, Clare, Hrsg. (1997): *Foucault. The Legacy*. Kelvin Grove: Queensland University of Technology Pr.
- (2005): *Michel Foucault*. London: SAGE Publ.
- Oksala, Johanna (2005): *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. doi: 10.1017/CBO9780511597923.
- (2015): *Never Mind Foucault: What Are the Right Questions for Us?* Foucault and Neoliberalism AUFS Event. URL: <https://itself.wordpress.com/2015/01/04/foucault-and-neoliberalism-aufs-event-johanna-oksala-never-mind-foucault-what-are-the-right-questions-for-us/> (besucht am 12.06.2015).
- Olsen, Mark (1999): *Michel Foucault. Materialism and education*. London: Greenwood.
- Opitz, Sven (2013): „Was ist Kritik? Was ist Aufklärung? Zum Spiel der Möglichkeiten bei Niklas Luhmann und Michel Foucault“. In: *Kritische Systemtheorie*. Hrsg. von Marc Amstutz und Andreas Fischer-Lescano. Bielefeld: transcript, S. 39–62.
- Oram, Matan (2017): *Modernity and crisis in the thought of Michel Foucault. The totality of reason*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Osborne, Thomas (2001): „Techniken und Subjekte: Von den ‚Governmentality Studies‘ zu den ‚Studiues of Governmentality‘“. In: *IWK-Mitteilungen*, Nr. 2, S. 12–16.
- Otoo, Sharon (19.05.2013): *Eklat bei taz.lab-Veranstaltung: Eine einzige Enttäuschung*. URL: <http://www.taz.de/!115381/> (besucht am 14.06.2013).
- Owen, David (2004): „Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 122–144.

- Papadopoulos, Dimitris und Vassilis Tsianos (2008): „Die Autonomie der Migration. Die Tiere der undokumentierten Mobilität“. In: *eipcp.net*.
- Patton, Paul (1989): „Taylor and Foucault on Power and Freedom“. In: *Political Studies*, Nr. 2, 37. Jg., S. 260–276. DOI: 10.1111/j.1467-9248.1989.tb01482.x.
- (2000): *Deleuze and the political*. London: Routledge.
- (2005): „Deleuze and Democracy“. In: *Contemporary Political Theory*, Nr. 4, 4. Jg., S. 400–413. DOI: 10.1057/palgrave.cpt.9300236.
- (2010a): *Deleuzian concepts. Philosophy, colonization, politics*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Pr.
- (2010b): „Demokratisch-Werden. Gilles Deleuze und Félix Guattaris politische Philosophie“. In: *Das Politische denken*. Hrsg. von Ulrich Bröckling. Bielefeld: transcript, S. 199–228.
- (2010c): „Foucault, Michel (1926–1984)“. In: *Encyclopedia of Political Theory*. Hrsg. von Mark Bevir. Thousand Oaks: SAGE Publ., S. 516–523. DOI: 10.4135/9781412958660.n176.
- Pêchaux, Michel (1984): „Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf“. In: *kultuRRvolution*, Nr. 5, S. 61–65.
- Peters, Michael A. und Tina A. C. Besley, Hrsg. (2008): *Why Foucault? New directions in educational research*. New York: Lang.
- Pettit, Philip (1999): *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford Univ. Pr.
- (2001): *A theory of freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*. New York: Oxford Univ. Pr.
- (2011): „The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin“. In: *Ethics*, Nr. 4, 121. Jg., S. 693–716. DOI: 10.1086/660694.
- (2012): *On the people's terms. A republican theory and model of democracy*. Cambridge und New York: Cambridge Univ. Pr.
- Pieper, Marianne u. a. (2007): „Empire und die biopolitische Wende“. In: *Empire und die biopolitische Wende*. Hrsg. von Marianne Pieper. Frankfurt a. M.: Campus, S. 291–310.
- Pongratz, Ludwig A. u. a. (2004): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Pottage, Alain (1998): „Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault“. In: *Economy and Society*, Nr. 1, 27. Jg., S. 1–27. DOI: 10.1080/03085149800000001.

- Prozorov, Sergei (2007): *Foucault, freedom and sovereignty*. Aldershot: Ashgate.
- Prozorov, Sergej V. und Simona Rentea, Hrsg. (2017): *The Routledge handbook of biopolitics*. London und New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Putnam, Hilary (1980): *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rajchman, John (1986): *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. Columbia Univ. Pr.
- (1991): „Foucault: Ethik und Werk“. In: *Spiele der Wahrheit*. Hrsg. von François Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 207–218.
- Ramazanoglu, Caroline, Hrsg. (1997): *Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism*. London [u.a.]: Routledge.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1995): „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“. In: *Kommunitarismus*. Hrsg. von Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 36–67.
- (1999): *A theory of justice*. Rev. ed. Cambridge: Belknap Press.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*. Bielefeld: transcript.
- Reinhardt-Becker, Elke (2004): „(Luhmannsche) Systemtheorie - (foucaultsche) Diskurstheorie. Analogien und Differenzen. Eine Erwiderung“. In: *kultuRRevolution*, Nr. 47 (1, 2004), S. 8–13.
- Restrepo, Marcela Tovar (2012): *Castoriadis, Foucault and Autonomy: New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change. New Approaches to Subjectivity, Society and Social Change*. Continuum.
- Revel, Judith (2005): *Expériences de la pensée - Michel Foucault*. Paris: BORDAS.
- (2016): „Between Politics and Ethics: The Question of Subjectification“. In: *Foucault and The Making of Subjects*. Hrsg. von Laura Cremonesi u. a. Lanham: Rowman & Littlefield International, S. 163–174.
- Richter, Mathias (2011): *Freiheit und Macht*. Bielefeld: transcript Verlag. doi: 10.14361/transcript.9783839417690.
- Richter, Norbert Axel (2005): *Grenzen der Ordnung*. Frankfurt a. M. und Potsdam: Campus.
- Ricken, Norbert, Hrsg. (2004): *Michel Foucault. Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. doi: 10.1007/978-3-322-85159-8.

- Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Ricoeur, Paul (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Riefling, Markus (2013): *Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht. Eine pädagogische Betrachtung von Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-01697-5.
- Robinson, Keith Alan (2001): *Michel Foucault and the freedom of thought*. Lewiston, NY: Mellen.
- Rohrdantz, Lisa-Marie (2009): *Weis(s)heiten im postkolonialen Deutschland. Das Konzept des critical whiteness am Beispiel der Selbst- und Fremdwahrnehmung von Menschen afrikanischer Herkunft und Weißen Deutschen in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Ronge, Bastian (2015): *Das Adam-Smith-Projekt. Zur Genealogie der liberalen Gouvernamentalität*. Wiesbaden: Springer VS. DOI: 10.1007/978-3-658-06027-5.
- Rorty, Richard (1984): „The Historiography of Philosophy: Four Genres“. In: *Philosophy in history*. Hrsg. von Richard Rorty, Jerome B. Schneewind und Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., S. 49–75. DOI: 10.1017/CBO9780511625534.006.
- Rose, Nikolas und Peter Miller (1992): „Political power beyond the State: problematics of government“. In: *British Journal of Sociology*, Nr. 2, 43. Jg., S. 173–205. DOI: 10.2307/591464.
- Rosenfeld, Michel (1998): *Just interpretations. Law between ethics and politics*. Berkeley: Univ. of California Pr.
- (2010): *The identity of the constitutional subject. Selfhood, citizenship, culture, and community*. London, New York: Routledge.
- (2011): *Law, justice, democracy, and the clash of cultures. A pluralist account*. Cambridge, New York: Cambridge Univ. Pr. DOI: 10.1017/CBO9781139050982.
- Rössler, Beate (2017): *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (2004): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam.
- Rousselle, Duane und Süreyya Evren, Hrsg. (2011): *Post-anarchism. A reader*. London: Pluto Press.
- Rüb, Matthias (1990): „Das Subjekt und sein Anderes. Zur Konzeption von Subjektivität beim frühen Foucault“. In: *Ethos der Moderne*. Hrsg. von

- Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Campus, S. 187–201.
- Saar, Martin (2007a): „Die Form des Lebens. Künste und Techniken beim späten Foucault“. Nachwort. In: Foucault, Michel. *Ästhetik der Existenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 321–343.
- (2007b): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt: Campus.
- (2007c): „Macht, Staat, Subjektivität. Foucaults Geschichte der Gouvernementalität im Werkkontext“. In: *Michel Foucaults "Geschichte der Gouvernementalität" in den Sozialwissenschaften*. Hrsg. von Susanne Krasemann und Michael Volkmer. Bielefeld: transcript, S. 23–46.
- (2009a): „Macht und Kritik“. In: *Sozialphilosophie und Kritik*. Hrsg. von Rainer Forst u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 567–587.
- (2009b): „Politik der Natur. Spinozas Begriff der Regierung“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 3, 57. Jg., S. 433–447. DOI: 10.1524/dzph.2009.57.3.433.
- (2013): *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp (2007): „Unternehmer seiner selbst. Buchkritik: Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, 2 Bd.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 3, 55. Jg., S. 473–493. DOI: 10.1524/dzph.2007.55.3.473.
- Sauvêtre, Pierre (2009): „Michel Foucault. Problématisation et transformation des institutions“. In: *Tracés*, Nr. 17, S. 165–177. DOI: 10.4000/traces.4262.
- Sawicki, Jana (1991): *Disciplining Foucault. Feminism, power, and the body*. New York: Routledge.
- (2010): „Foucault, Queer Theory, and the Discourse of Desire“. In: *Foucault and philosophy*. Hrsg. von Timothy O’Leary und Christopher Falzon. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 185–203. DOI: 10.1002/9781444320091.ch9.
- Schäfer, Thomas (1995): *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schaff, Kory P. (2004): „Agency and Institutional Rationality: Foucault’s Critique of Normativity“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 1, 30. Jg., S. 51–71. DOI: 10.1177/0191453704039398.

- Schauer, Christian (2006): *Aufforderung zum Spiel. Foucault und das Recht*. Köln: Böhlau.
- Schmid, Wilhelm, Hrsg. (1991): *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2000): *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneider, Ulrich Johannes (1988): „Eine Philosophie der Kritik. Zur amerikanischen und französischen Rezeption Michel Foucaults“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Nr. 2, 42. Jg.
- (1994): „Schwerpunkt - zehn Jahre danach“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42. Jg., S. 591–592.
- (2000): „Foucault und die Aufklärung“. In: *Aktualität der Aufklärung*. Hrsg. von Ryszard Rózanowski. Wrocław, S. 217–233.
- (2004): *Michel Foucault*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- (2006): „Kritik als Ketzerei“. In: *Kritik-Entwürfe*. Hrsg. von Konstanze Schwarzwald, Tobias Grave und Axel Philipps. Berlin: Lit-Verl.
- Schubert, Karsten (2010): „Freiheit der Subjektivierung. Ansatz einer normativen Sozialphilosophie nach Foucault“. Magisterarbeit. Leipzig: Universität Leipzig.
- (2013): „Foucaults Verflüssigung. Postfundamentalistische Kritik und normative Institutionentheorie“. In: *grundrisse*, Nr. 46, S. 39–45.
- Sedgwick, Eva Kosofsky (2003): „Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You’re So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You“. In: *Touching Feeling Affect*. Duke Univ. Press, S. 123–152.
- Seitter, Walter (2015): „Ist Foucault ein Liberaler?“ In: *Foucault und das Problem der Freiheit*. Hrsg. von Pravu Mazumdar. Stuttgart: Steiner, S. 153–170.
- Sellars, Wilfrid (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*. With an introduction by Richard Rorty, and a study guide by Robert Brandom. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr.
- Sembou, Evangelia (2015): *Hegel’s phenomenology and Foucault’s genealogy*. Farnham: Ashgate.
- Simons, Jon (2001): *Foucault and the political*. London: Routledge.
- (2013): „Power, Resistance, and Freedom“. In: *A companion to Foucault*. Hrsg. von Christopher Falzon u. a. Malden, Mass: Wiley-Blackwell.

- Sonderegger, Ruth (2014): „Die Arbeit der Kritik. Oder die kynische Praxis der parrhesia“. In: *Kunst und Arbeit*. Hrsg. von Anja Lemke und Sabine Geicht. Paderborn: Fink, S. 209–224.
- Spargo, Tamsin (1999): *Foucault and Queer Theory*. Duxford: Icon.
- Stehr, Johannes (2007): „Normierungs- und Normalisierungsschübe - Zur Aktualität des Foucaultschen Disziplinbegriffes“. In: *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit*. Hrsg. von Frank Bettinger, Johannes Stehr und Roland Anhorn. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., S. 29–40.
- Stein, Edward (2008): *Born That Way? Not A Choice?: Problems with Biological and Psychological Arguments for Gay Rights*. *Cardozo Legal Studies Research Paper No. 223*.
- (2011): „Sexual Orientations, Rights, and the Body: Immutability, Essentialism, and Nativism“. In: *social research*, Nr. 2, 78. Jg., S. 633–.
- Sternfeld, Nora (2009): *Das pädagogische Unverhältnis. Lehren und Lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault*. Wien: Turia + Kant.
- Szokolczai, Árpád (1998): *Max Weber and Michel Foucault. Parallel life-works*. London: Routledge.
- Taylor, Charles (1984): „Foucault on Freedom and Truth“. In: *Political Theory*, Nr. 2, 12. Jg., S. 152–183. doi: 10.1177/0090591784012002002.
- (1985): „Connolly, Foucault, and Truth“. In: *Political Theory*, Nr. 3, 13. Jg., S. 377–385. doi: 10.1177/0090591785013003005.
- (1989): „Taylor and Foucault on Power and Freedom: A Reply“. In: *Political Studies*, Nr. 2, 37. Jg., S. 277–281. doi: 10.1111/j.1467-9248.1989.tb01483.x.
- (1992a): „Der Irrtum der negativen Freiheit“. In: *Negative Freiheit?* Hrsg. von Hermann Kocyba. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 118–144.
- (1992b): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1992c): „Was ist menschliches Handeln?“ In: *Negative Freiheit?* Hrsg. von Hermann Kocyba. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–51.
- (1995): „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“. In: *Kommunitarismus*. Hrsg. von Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 103–130.
- Taylor, Dianna (2003): „Practicing politics with Foucault and Kant. Toward a critical life“. In: *Philosophy & Social Criticism*, Nr. 3, 29. Jg., S. 259–280. doi: 10.1177/0191453703029003001.
- Tiðberger, Martina u. a., Hrsg. (2006): *Weiß, Weißsein, Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Lang.

- Tobias, Saul (2005): „Foucault on Freedom and Capabilities“. In: *Theory Culture Society*, Nr. 4, 22. Jg., S. 65–85. DOI: 10.1177/0263276405053721.
- Topcu, Özlem (2013): *Kinderbuch-Debatte: Warum werden die Verletzungen anderer einfach ignoriert?* URL: <http://www.zeit.de/2013/05/Kinderbuch-Debatte-Neger-Rassismus> (besucht am 14.06.2013).
- Trepagnier, Barbara (2010): *Silent racism. How well-meaning white people perpetuate the racial divide*. Boulder: Paradigm Publ.
- Tugendhat, Ernst (1995): *Vorlesungen über Ethik*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2006): „Das Problem einer autonomen Moral“. In: *Ernst Tugendhats Ethik*. Hrsg. von N. Scarano. München: Beck, S. 13–30.
- Uphoff, Hanko (2004): „Foucault und die Rückkehr des Subjekts. Hanko Uphoff über späte Wandlungen eines Philosophen“. In: *NOVO*, 73/74. Jg., S. 66–68.
- Vasilache, Andreas (2003): *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hrsg. (2014): *Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft. Studien zum Regieren im Anschluss an Foucault*. Weisbaden: Springer VS.
- Veyne, Paul (2004): „Michel Foucaults Denken“. In: *Michel Foucault*. Hrsg. von Axel Honneth und Martin Saar. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 27–51.
- Vighi, Fabio und Heiko Feldner (2007): „Ideology Critique or Discourse Analysis? Zizek against Foucault“. In: *European Journal of Political Theory*, Nr. 2, 6. Jg., S. 141–159. DOI: 10.1177/1474885107074347.
- Villadsen, Kaspar und Mitchell Dean (2012): „State-Phobia, Civil Society, and a Certain Vitalism“. In: *Constellations*, Nr. 3, 19. Jg., S. 400–420. DOI: 10.1111/cons.12006.
- Visker, Rudi (1991): *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*. München: Fink.
- Volbers, Jörg (2009): *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*. Bielefeld: transcript.
- Vucina, Naja., Claus Drejer und Peter Triantafyllou (2011): „Histories and freedom of the present: Foucault and Skinner“. In: *History of the Human Sciences*, Nr. 5, 24. Jg., S. 124–141. DOI: 10.1177/0952695111415176.
- Waldenfels, Bernhard (1991): „Vorwort“. In: *Spiele der Wahrheit*. Hrsg. von François Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–11.

- Walzer, Michael (1986): „The Politics of Michel Foucault“. In: *Foucault: A critical reader*. Hrsg. von David Couzens Hoy. Oxford: Blackwell, S. 51–68.
- (1988): „The Lonely Politics of Michel Foucault“. In: *The company of critics*. New York: Basic Books, S. 191–209.
- Wartenberg, Thomas (1988): „The Forms of Power“. In: *Analyse & Kritik*, Nr. 1, 10. Jg., S. 3–31. DOI: 10.1515/auk-1988-0101.
- Webermann, David (2000): „Are Freedom and Anti-Humanisms Compatible? The Case of Foucault and Butler“. In: *Constellations*, Nr. 2, 7. Jg., S. 255–271. DOI: 10.1111/1467-8675.00185.
- Whitebook, Joel (2007): „Against Interiority: Foucault’s Struggle with Psychoanalysis“. In: *The Cambridge companion to Foucault*. Hrsg. von Gary Gutting. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., S. 312–347.
- (2010): „Hermeneutics of Suspicion“. In: *Freud and fundamentalism*. Hrsg. von Stathis Gourgouris. New York: Fordham University Press, S. 166–181.
- Whyte, Jessica (2013): „Is revolution desirable?: Michel Foucault on revolution, neoliberalism and rights“. In: *Re-reading Foucault*. Hrsg. von Ben Golder. Abingdon, New York: Routledge, S. 207–228.
- Wickham, Gary und George Pavlich, Hrsg. (2001): *Rethinking Law, Society and Governance. Foucault’s Bequest*. Oxford: Hart.
- Wingenbach, Edward (2011): *Institutionalizing Agonistic Democracy. Post-Foundationalism and Political Liberalism*. Farnham: Ashgate.
- Zamora, Daniel (12.10.2014): „Can We Criticize Foucault?“ In: *Jacobin*.
- Hrsg. (2014): *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Bruxelles: Ed. Aden.

Philosophie



Andreas Weber
Sein und Teilen
Eine Praxis schöpferischer Existenz

August 2017, 140 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0
E-Book
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Björn Vedder
Neue Freunde
Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4
E-Book
PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8
EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann
Der Dschihad und der Nihilismus des Westens
Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5
E-Book
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

