

Michel Foucaults Weg in die Antike

Zur Bedeutung der
Selbsttechniken für den
Widerstand gegen
die moderne Macht

Anja Trebbin



Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). 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.



DOI: <https://doi.org/10.30819/1456>

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.

Umschlaggestaltung: Lothar Detges, Krefeld

©Copyright Logos Verlag Berlin 2007

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN: 978-3-8325-1456-3

Logos Verlag Berlin
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Band 33

Herausgegeben von Christoph Wulf

Freie Universität Berlin

Fachbereich Erziehungswissenschaft und
Psychologie

Redaktion: Ruprecht Mattig

Anja Trebbin

*Michel Foucaults
Weg in die Antike*

Zur Bedeutung der Selbsttechniken
für den Widerstand gegen
die moderne Macht

Logos Verlag, Berlin 2007

Inhalt

Einleitung.....	7
1. Macht – Körper – Leben: Von der Kritik an der Repressionshypothese zur Bio-Macht	19
1.1 Eigenschaften und Funktionsweisen moderner Macht.....	19
1.2 Foucaults Kritik an der Repressionshypothese	23
1.3 Sexualität und Bio-Macht: Foucaults Konzept einer modernen Gesellschaftstheorie.....	25
1.3.1 <i>Das Sexualitätsdispositiv</i>	29
1.3.2 <i>Sexualität und Wahrheit: Zur Funktion der Geständnistechnik und die Herausbildung einer Wissenschaft vom Subjekt</i>	32
2. Ist Widerstand möglich? Die Differenzierung des Machtkonzepts der siebziger Jahre und die Einführung einer relativen Subjektautonomie.....	39
2.1. Stationen des Umdenkens.....	41
2.1.1 <i>Die Geschichte der Gouvernementalität: Von der „Bio-Macht“ zur „Regierung“</i>	42
2.1.2 <i>Die Entdeckung der Selbsttechniken</i>	46
2.1.3 <i>Verschiebungen in Foucaults Machtkonzept: Auf dem Weg zu einer „neuen Subjektivität“</i>	49
2.1.4 <i>Der Gebrauch der Lüste: Foucaults Programm einer Neubegründung des Subjekts</i>	53
3. Foucaults Untersuchung der Antike: Die Konstitution des moralischen Subjekts	59
3.1 Lebenskunst, Selbstsorge und Existenzästhetik im klassischen Griechenland	61
3.2 Die hellenistisch-römische Epoche: Ein „Goldenes Zeitalter“ der Selbstsorge.....	74

3.2.1	<i>Zum Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis</i>	85
3.2.2	<i>Das Hauptmotiv der modernen Disqualifizierung der Selbstsorge: Der „cartesianische Moment“</i>	89
3.3	Die Hermeneutik des Begehrens im frühen Christentum.....	93
4.	Zur ethisch-politischen Bedeutung der Selbsttechniken .. 106	
4.1	Die antike Ästhetik der Existenz – Vorbild und Alternative für das moderne Subjekt?	106
4.2	Die Selbstpraktiken im Dienste sozialen Miteinanders.....	112
4.2.1	<i>Antike: Die Selbstpraktiken als Korrektiv des Verhältnisses von Selbst und Welt</i>	112
4.2.2	<i>Die moderne gesellschaftliche Situation als Chance zur individuellen Lebensgestaltung</i>	116
4.3	Die Sorge um sich und die Selbstpraktiken im politischen Kontext....	117
4.3.1	<i>Die Bedeutung der Selbsttechniken für das öffentliche Leben der Antike</i>	117
4.3.2	<i>Die Funktion der Selbsttechniken für die politischen Kämpfe der Gegenwart</i>	119
Resümee	135
Literaturverzeichnis	144
Foucault: Schriften, Vorlesungen, Vorträge und Interviews.....	144	
Sekundärliteratur.....	147	
Sonstige Hilfsmittel	148	

Einleitung

Foucaults Philosophie bietet demjenigen, der sich ihr annähert, zunächst ein irritierendes Bild, was nicht vornehmlich daran liegt, dass sein früher Tod ihr fragmentarische Gestalt verleihen musste. Auf den ersten Blick unterliegt sein Werk¹ ständigen Veränderungen. Einzig der Autename scheint das zunächst diskontinuierlich Wirkende zu verbinden.² Versuch, Irrtum und Neu-anfang funktionierten als entscheidende Motoren seines Denkens; hat Foucault doch ständig Forschungsprogramme angekündigt, die er nie ausführte und umgekehrt Untersuchungen durchgeführt, die er – zumindest in ihrer letzten Form – nie projektiert hatte. Insbesondere seine Konzeption der Reihe *Sexualität und Wahrheit*³ unterlag der fortwährenden Umstellung und Reorganisation.⁴ Von den ursprünglich geplanten sechs Bänden⁵ erschienen schließlich drei, die Bände zwei und drei jedoch in einer völlig anderen Form als der anfangs geplanten und vor allem in einer völlig anderen Form als der erste Band erwartet ließ.⁶

Dieser Einführungsband, den Foucault 1976 unter dem Titel *Der Wille zum Wissen* veröffentlichte, ist weniger eine historische Untersuchung als ein programmatischer Text. Hier wird eine neue Problematisierung der Sexualität angekündigt und der methodologische Rahmen für die nachfolgenden Bände entworfen.⁷ Die Eigenschaften, die Foucault der Macht implizit schon in *Überwachen und Strafen* verlieh, werden hier allgemein erklärt und auf einen neuen Gegenstand angewandt: Foucault interessiert sich in den siebziger Jahren für die Sexualität als „Achillesferse“ mittels derer die Macht sich

¹ Foucault problematisiert den Begriff des Werks in seinem Vortrag *Was ist ein Autor?* Vgl. Foucault, Michel: Was ist ein Autor? (1969). In: Schriften. Erster Band, hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2001, vor allem S. 1009f. Ich werde diesen Term in der vorliegenden Arbeit dennoch verwenden, um allzu konstruiert wirkende Ersatzformulierungen zu vermeiden.

² Vgl. Rudi Visker: Michel Foucault. Genealogie als Kritik. München 1991, S. 90.

³ Die wörtliche Übersetzung des französischen Titels „Histoire de la sexualité“ wäre „Geschichte der Sexualität“. Der deutschen Titel „Sexualität und Wahrheit“ erscheint jedoch als viel sinnvoller: Wie sich zeigen wird, geht es nicht darum, eine Geschichte der Sexualität zu schreiben, sondern eine Genealogie ihrer Problematisierung.

⁴ Hierzu sehr ausführlich: Didier Eribon: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 1991, S. 458-468.

⁵ Ursprungskonzept: 2. *La Chair et le corps* (Das Fleisch und der Leib), 3. *La Croisade des enfants* (Der Kinderkreuzzug) 4. *La Femme, la mère e l'hystérique* (Die Frau, die Mutter und die Hysterische), 6. *Population e races* (Bevölkerungen und Rassen) Vgl. Eribon (1991), S. 391.

⁶ Vgl. Frédéric Gros: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts (1982). Vorlesung am Collège de France (1981/1982). Frankfurt a. M. 2004, S. 622.

⁷ Vgl. ebd., S. 617.

Zugang zu Körper und Seele der Individuen schafft. Als Königsweg zur Seele erscheint hier nicht mehr das Gefängnis als verdichteter Ausdruck diverser Disziplinartechniken, wie es noch in *Überwachen und Strafen* zu finden ist,⁸ sondern die Produktion der Sexualität.⁹

Dieser Begriff erscheint bei Foucault oft in Anführungszeichen: „Sexualität“ ist für ihn lediglich ein Effekt wissenschaftlicher Bemühungen, eine Konstruktion, mit deren Hilfe die Macht die Lebenskraft des individuellen Körpers mit der menschlichen Gattung verbindet.¹⁰ Es geht Foucault nicht darum, eine Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen in den abendländischen Gesellschaften zu schreiben. Seine Frage bewegt sich auf einer anderen Ebene: „wie sind diese Verhaltensweisen zu Wissenobjekten geworden? Auf welchen Wegen und aus welchen Gründen hat sich der Erkenntnisbereich organisiert, den man mit dem relativ neuen Wort ‚Sexualität‘ umschreibt?“¹¹ Nicht sexuelle Handlungen, sondern deren Problematierung bilden also Foucaults Gegenstand.¹²

Der Wille zum Wissen sollte eine Untersuchung dazu einleiten, wie sich die Macht via Sexualität auf das menschliche Leben bezieht.¹² In den siebziger Jahren galt für Foucault, dass die Disziplinarmacht den Individuen vorgängig definierte (vor allem durch ihr sexuelles Verhalten bestimmte) Identitäten zuweist und sich ihrer durch diesen Zuschreibungsvorgang bemächtigt. Eine erhebliche theoretische Neugewichtung bedeutete hierbei der Verweis darauf, dass die Macht keineswegs nur als repressiv zu begreifen sei. Diese Eigenschaft wurde in *Die Ordnung des Diskurses* noch als ihr primäres Charakteristikum dargestellt.¹³ *Der Wille zum Wissen* hingegen betont die Produktivität der Macht und dass es bei der Sexualität weniger um Zensur und Verbot als um Prozeduren des Anreizes geht. Diese neue Art, Macht zu denken, erwies sich für Foucaults Ansatz einer Geschichte der „Sexualität“ als wegweisend. Die grundlegende Aussage „Wenn von Sex gesprochen wird, ist

⁸ Vgl. Christian Jäger: Michel Foucault. Das Ungedachte denken. München 1994, S. 118.

⁹ Vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1987, S. 170.

¹⁰ Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1 (1976). 14. durchgesehene und korrigierte Auflage. Frankfurt a. M. 1983, S. 7.

¹¹ Vgl. Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2 (1984). Frankfurt a. M. 1986, S. 19f.

¹² Vgl. Hans-Herbert Kögler: Michel Foucault. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2004, S. 94.

¹³ Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses (1970). Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970, hrsg. von Wolf Lepenies und Henning Ritter. München 1974, S. 7.

Macht im Spiel“ erhält einen völlig anderen Sinn, wenn ein negatives, juridisch-formales Machtverständnis durch ein positives ersetzt wird.¹⁴

Es schien evident, dass Foucault seine Leser in den Folgebänden von *Sexualität und Wahrheit* darin bestärken würde, das Sexualverhalten als Produkt einer dominanten Macht zu erkennen, die die Individuen in vorgegebene Kategorien zwängt und ihre diffusen Lüste am Maßstab sozialer Normen ausrichtet. Doch Foucault veröffentlicht 1984, acht Jahre nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen*, ganz andere Bücher. Er beschäftigt sich dort nicht mehr mit der abendländischen Neuzeit, sondern mit der griechisch-römischen Antike. Die politische Interpretation im Sinne von Machtdispositiven wird abgelöst durch ein ethisches Interpretationsraster, gleichbedeutend mit dem Versuch, eine Form der kultivierten Selbstgestaltung vor dem Horizont der antiken „Ästhetik der Existenz“ zu entwerfen.¹⁵

In den Bänden zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit – Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* – knüpft Foucault in einer Weise an die klassische und die römisch-hellenistische Antike an, die im Hinblick auf sein früheres Werk diverse Fragen aufwirft. Die historische Analyse des Verhältnisses zu den Lüsten in diesen Epochen ist keineswegs als Nachweis und Anprangerung eines gesellschaftlich umfassenden Normierungsunternehmens konzipiert. Eine solche Herangehensweise – so könnte man zunächst meinen – würde die Fortführung des in Band eins aufgestellten Ansatzes bedeuten. Aber Foucault beschäftigt sich nicht mehr mit der Genealogie von Systemen. Fortan problematisiert er das Subjekt, und zwar unter einem ganz anderen Aspekt als bisher.¹⁶

Das Subjekt bildet sich nun anhand von Selbstpraktiken¹⁷ in eigener Regie heran, anstatt durch die Techniken der Macht und des Diskurses konstituiert zu werden. Die Selbstpraktiken definiert Foucault als

¹⁴ Vgl. Gros (2004), S. 622.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 617.

¹⁶ Vgl. Gros (2004), S. 617, 622.

¹⁷ In den deutschen Übersetzungen finden sich die Begriffe „Selbstpraxis“, „Selbsttechnik“, „Selbstpraktik“ und „Selbsttechnologie“, die in nicht eindeutig definierter Weise verwendet werden. Auch Foucault scheint hier im Französischen keiner strengen Regelmäßigkeit zu folgen. Deshalb werden auch in der vorliegenden Arbeit die Begriffe meist in unspezifischem Sinne verwendet. Bei Schmid findet sich jedoch folgende Erläuterung, die vielleicht zu einem systematischeren Verständnis verhilft, und die in dieser Arbeit die Begriffsverwendung entsprechenden Stellen beeinflusst hat: „Der Begriff der Praxis war für das französische Denken vom Marxismus geprägt und bezeichnete die Handlung am Schnittpunkt der Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Bei Foucault findet (...) der Übergang zum Begriff der „Praktiken“ statt, um Wissensformen und Machtrelationen, aus deren Zusammenwirken Denken und Handeln hervorgehen, zu bezeichnen. Im Begriff der „Praktik“ werden die Begriffe von „Praxis“ (die Tatsache, daß wir etwas tun) und „Technik“ (die Frage, wie wir etwas tun), miteinander

„gewusste und gewollte Praktiken (...), mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“¹⁸

Die Problematisierung des sexuellen Verhaltens stellt ein Feld der Selbstpraktiken dar, welche sich aber auf nahezu alle Lebensbereiche beziehen konnten.¹⁹ Solange Foucault sich vollkommen auf die Problematisierung des modernen Subjektes konzentrierte, war es ihm nicht möglich, diese Formen der Selbstbearbeitung klar zu erkennen, da sie durch die Techniken der Beherrschung wie des Diskurses verschleiert wurden oder diesen untergeordnet waren:

„Der sehr wichtige Platz, den Ende des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert die Ausbildung der Wissensbereiche einnahm, die sich vom biologischen, medizinischen, psychopathologischen, soziologischen und ethnologischen Standpunkt aus auf die Sexualität beziehen, und die bestimmende Rolle, die außerdem die mittels Erziehung, Medizin und Justiz dem sexuellen Verhalten auferlegten normativen Systeme spielten, machten es schwierig, an ihrer jeweiligen besonderen Ausprägung die Form und die Effekte der Selbstbeziehung in der Konstitution dieser Erfahrung freizulegen. (...) Das Ziel, die Formen der Selbstbeziehung besser für sich selbst zu analysieren, veranlasste mich, immer weiter von dem chronologischen Rahmen, den ich mir ursprünglich gesetzt hatte, durch die Zeit zurückzugehen (...).“²⁰

Mit Beginn der achtziger Jahre gelingt ihm mit seinen Untersuchungen zu den Selbsttechniken der griechischen und römischen Antike der Entwurf einer reflektierten Subjektivität. Das Subjekt erscheint jetzt nicht mehr als primär fremdkonstituiertes, sondern konstituiert sich durch geregelte Praktiken selbst. 1976 unterstellte Foucault die Sexualität noch einem Interpretationsraster, in dem sie die Fixierung der Identitäten unter dem Einfluss von Wissens- und Machtgefügen erweisen sollte. Doch nun, in den frühen achtziger Jahren,

verschmolzen. Die Praktik ist eine Handlung, die mit einer Technik und mit der Intellibilität der Handlung verbunden ist.“

Wilhelm Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2000, S. 260f.

Der Begriff der „Technologie“ lässt sich in „Technik“ und „logos“ zerlegen. Demgemäß wäre hierunter die Verbindung einer bestimmten Weise etwas zu tun mit einem theoretisch-systematischen oder (bezogen auf die Neuzeit) wissenschaftlichen Diskurs zu verstehen.

¹⁸ Foucault (1984), S. 18.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 18f.

²⁰ Michel Foucault: Vorwort zu „Sexualität und Wahrheit“(1984a). In: Schriften. Vierter Band, hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2005, S. 714. (nachfolgend nur noch: Schriften (4))

offenbart sie plötzlich ihren Zusammenhang mit Lebenstechniken und Selbstpraktiken.²¹ Wie ist dies zu erklären?

Der Gebrauch der Lüste und *Die Sorge um sich* bilden lediglich die Oberfläche einer viel weitläufigeren Entwicklung, die sich anhand zahlreicher Interviews, Gespräche, Vorträge und Vorlesungen nachzeichnen lässt.²² Eine erste Neuorientierung in der allgemeinen Ausrichtung seiner Forschungen lässt Foucaults Vorlesung des Jahres 1980 (*Die Regierung der Lebenden*) erkennen. In diesem Rahmen äußert Foucault zum ersten Mal die Absicht, eine Geschichte der „Wahrheitsakte“ zu schreiben: Eine Genealogie jener Handlungen und Rituale, mittels derer ein spezifisches Subjekt sein Verhältnis einer spezifischen Wahrheit gegenüber festlegt.²³ Gegenstand dieser Vorlesung sind die Geständnispraktiken, die sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in den klösterlichen Gemeinschaften durchsetzten: Die ständige Prüfung der eigenen Vorstellungen, das Aussprechen aller begangenen Verfehlungen und schlechten Gedanken vor einem Oberen, kurz, ein umfassendes Zeugnis jeder inneren Regung.

Wie Foucault hier darstellt, regelt sich die Verbindung von Subjekt und Wahrheit im Christentum äußerlich – durch den Machteinfluss einer Obrigkeit. Diese Obrigkeit bringt die Individuen durch die Forderung der erschöpfenden Introspektion und des anschließenden Aussprechens dazu, einen wahren Diskurs über sich selbst zu produzieren. Ein solcher Diskurs hat Aufschluss über die innerste Wahrheit der Geleiteten zu geben. Im neuzeitlichen Abendland ist der Status des Wahrheitssubjektes verbunden mit der Unterwerfung unter eine höhere Instanz beziehungsweise deren personale Repräsentanten.²⁴

Doch Foucault entdeckt im Verlauf seiner Forschungen andere Möglichkeiten der Wahrhaftigkeit eines Subjektes. Dem Verhältnis von Gewissensleiter und Geleitetem im Kontext klösterlicher Praktiken stellt er kontrastierend die Existenztechniken der Spätantike gegenüber: Hier wird das Verhältnis zwischen dem Weisen und seinem Zuhörer als eine zeitlich begrenzte Beziehung gestaltet, die mit dem Selbständigwerden des Letzteren endet. Die von Foucault untersuchten antiken Texte dokumentieren die Aufforderung zu einer Form des Umganges mit der Wahrheit, die eher darauf angelegt ist, das Subjekt zu befreien als es zu unterwerfen. Seneca, Marc Aurel und Epiktet gestalten die Beziehungen des Subjektes zur Wahrheit durch ganz andere Prinzipien als die frühen Christen. Die Verbindung wird nicht durch eine

²¹ Vgl. Gros (2004), S. 624.

²² Vgl. Schmid (2000), S. 9.

²³ Vgl. Gros (2004) S. 618 f.

²⁴ Vgl. ebd. S. 620.

äußere Instanz gewährleistet, sondern aufgrund der eigenen existenziellen Entscheidung. So ergibt sich die Möglichkeit eines wahren Subjektes beruhend auf Subjektivierung (*subjectivation*) anstatt auf Unterwerfung (*assujettissement*).²⁵

Diese Entdeckung erwies sich als ungeheure Inspirationsquelle für Foucaults intellektuelle Tätigkeit. Er nahm die Arbeit an seiner Sexualitätsgeschichte erneut auf, die jetzt aber dazu diente, diese neue – zumindest aber bisher nur implizit vorhandene – Dimension zu offenbaren: die der Beziehung zu sich selbst. Heidentum und Christentum unterscheiden sich wesentlich nicht etwa durch die Einführung von Verboten, wie Foucault zuerst angenommen hatte, sondern durch die Formen der sexuellen Erfahrung und des Selbstbezugs.²⁶

Foucault musste mit dieser Entdeckung sein Projekt einer neuzeitlichen Sexualitätsgeschichte völlig revidieren. Wie werden die Individuen dazu gebracht, sich als Subjekte einer Sexualität anzuerkennen? Wichtig ist hierbei der Begriff des Begehrrens: Das Christentum suchte im Begehrten den Ursprung des Subjekts und auch die spätere Sexualwissenschaft meinte, hieraus essentielles Wissen über ein Subjekt ableiten zu können. Um die Bildung der Erfahrung „Sexualität“, beginnend mit dem 18. Jahrhundert, verstehen zu können, sah Foucault sich nun damit konfrontiert, erst eine Genealogie des begehrenden Subjektes leisten zu müssen, d.h. eine Analyse der Praktiken, durch die die Individuen dazu angehalten worden sind, auf sich selbst zu achten, sich als Begehrrenssubjekte zu entziffern und im Begehrten die Wahrheit ihres Seins zu entdecken. Um zu begreifen, wie das moderne Individuum sich als Träger einer „Sexualität“ erfahren kann, musste also zuvor die Art und Weise herausgearbeitet werden, in der der abendländische Mensch sich Jahrhunderte lang als Begehrrenssubjekt anzuerkennen hatte.²⁷

Foucault sah zwei Alternativen: „entweder den vorgefaßten Plan beibehalten und eine rasche historische Prüfung dieses Themas des Begehrrens anfügen. Oder die ganze Untersuchung um die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik in der Antike herum neu ansetzen.“²⁸ Er entschied sich für letztergenanntes: Für einen Neubeginn, und zwar von der klassischen Antike an. Das christliche Begehrrenssubjekt kann nämlich nach Foucault nicht verstanden werden, solange nicht deutlich ist, inwiefern bestimmte Elemente christlicher Moral bereits in der Antike angelegt sind: „Ich habe eine so ausführliche Untersuchung unternommen, um genau zu versuchen heraus-

²⁵ Vgl. Gros (2004), S. 620f.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. Foucault (1984), S. 11f.

²⁸ Ebd. S. 13.

zubekommen, wie das, was wir die christliche Moral nennen, in die europäische Moral eingelassen war, und zwar nicht seit den Anfängen der christlichen Welt, sondern seit der alten Moral.“²⁹

In welchem Verhältnis steht Foucaults späte Idee von einem sich durch geregelte Praktiken bewusst konstituierenden Subjekt zu seinen Vorstellungen der siebziger Jahre? Es existieren umfangreiche Forschungsdebatten zu der Frage, ob bei Foucaults Denkbewegung von einer kontinuierlichen Entwicklung³⁰ gesprochen werden kann oder ob sein Werk primär von Diskontinuität gekennzeichnet ist: Hat Foucault „am Ende das genaue Gegenteil“³¹ seiner früheren Einschätzung vertreten? Oder muss unter Berücksichtigung einiger selbstreflexiver Äußerungen des späten Foucault die Abfolge seiner Werkphasen als allmähliche theoretische *Verschiebung* hinsichtlich einer durchgängig präsenten Leitfrage begriffen werden?³²

1982 erklärte Michel Foucault, es sei Ziel seiner Arbeit während der letzten zwanzig Jahre gewesen, sich „um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur“³³ zu bemühen. Nicht etwa die Macht, sondern das Subjekt bilde sein grundsätzliches Thema. Seine gesamte Arbeit befasst sich demnach mit drei Weisen der Vergegenständlichung, die Menschen in Subjekte zu verwandeln suchen: Zuerst mit den Untersuchungsverfahren der objektiven Wissenschaften (zum Beispiel die Objektivierung des Subjekts in den Wissenschaften der Sprache, der Wirtschaft, des Lebens), dann mit den gesellschaftlichen Sondierungspraktiken (verrückt/normal, krank/gesund, kriminell/anständig), und schließlich versucht er, den Modus zu untersuchen, in dem ein Mensch sich selber zum Subjekt formt.³⁴

Diese Ausführungen ergänzt Foucault an anderer Stelle: Im Grunde sei sein Werk durchgängig eine Geschichte der Beziehungen, die das Denken mit der Wahrheit unterhält.³⁵ Er habe versucht, in diesem Rahmen die verschiedenen Formen zu bestimmen, in denen sich im Abendland die Frage nach der

²⁹ Michel Foucault: Die Rückkehr der Moral (1984b). Gespräch mit G. Barbedette und A. Scala. In: *Schriften* (4), S. 872.

³⁰ Vgl. z.B. Schmid (2000), S. 226.

³¹ Franz-Josef Wetz: Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk. In: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Band 2, hrsg. von Reto L. Fetz, Roland Hagenbüchle, Peter Schulz. Berlin, New York, S. 1289.

³² Vgl. Michel Foucault: Subjekt und Macht (1982a). In: *Schriften* (4), S. 269f. Oder: Foucault (1984b), S. 860.

³³ Ebd., S. 269.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit F. Ewald: Die Sorge um die Wahrheit (1984c). In: *Schriften* (4), S. 825.

Wahrheit des Subjekts herausbilden konnte: des sprechenden, arbeitenden und lebenden Subjekts, des verrückten oder delinquenten Subjekts und des selbstbezogenen Subjektes. In seinen Untersuchungen zu den Selbsttechniken wolle er ermitteln, welchen „besonderen und historisch definierbaren Veränderungen“³⁶ sich das Subjekt unterwerfen musste, „damit es zum Gebot des wahren Diskurses über das Subjekt kam.“³⁷

In *inhaltlicher* Hinsicht lassen sich meines Erachtens sowohl Kontinuitäten als auch Disparitäten bei Foucault ausmachen. Schon das von ihm wiederholt betonte Streben nach Selbsttransformation durch die intellektuelle Arbeit³⁸ spricht dagegen, die Akzentverschiebungen seines Werkes allzu stark zu glätten. Sein grundsätzliches *Motiv* aber bleibt stets dasselbe: Die Parteinahme für die Entrechteten und Unterdrückten, die Ablehnung von Fremdbestimmung und Normierung. Foucaults Bestreben richtete sich immer darauf zu begreifen, wie die Wirkung von Normen das Leben der Menschen in einer bestimmten Gesellschaft strukturiert.³⁹

In seinen letzten Lebensjahren wurde für ihn die Frage nach konkreten Widerstandsansätzen immer bedeutsamer. Mit seiner Konzeption der Macht als dezentral-omnipräsentes Kräfteverhältnis⁴⁰ hatte er den traditionellen politischen Kampfstrategien, die die Macht im Staatswesen oder der Ökonomie lokalisieren, eine Absage erteilt. Das Subjekt, wie es in *Überwachen und Strafen* sowie in *Der Wille zum Wissen* erscheint, konnte der Macht – als ihr eigenes Produkt – kaum als oppositionelles Kraftzentrum entgegengestellt werden.⁴¹ Die Suche nach Widerstandsoptionen stellt meines Erachtens neben Foucaults historischen Einsichten eine zweite Begründungsebene für seinen Perspektivenwechsel dar: Er musste erkennen, dass seine bisherige Konzeption von „Macht“ und „Subjekt“ es schwierig machten, Widerstandsoptionen zu denken, die nicht entweder nur Korrelat der Macht sind oder in der Produktion von historischem Wissen bestehen – wobei letztgenanntes eine Tätigkeit darstellt, die im wesentlichen den Intellektuellen vorbehalten bleibt.⁴²

³⁶ Foucault (1982), S. 316.

³⁷ Ebd.

³⁸ Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins (1983). In: *Schriften* (4), S. 654.

³⁹ Vgl. Pierre Macherey: Für eine Naturgeschichte der Normen. In: Michel Foucaults Denken, hrsg. von Francois Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M. 1991, S. 171

⁴⁰ Foucault (1976), S. 93-95.

⁴¹ Vgl. Michel Foucault: „Omnès et singulatim“: Zu einer Kritik der politischen Vernunft (1981). In: *Schriften* (4), S. 198.

⁴² Vgl. Gros (2004), S. 664.

Die Differenzierungen, die Foucault explizit 1982 in dem Aufsatz *Subjekt und Macht* an seiner Machtvorstellung vornimmt, bringen ihn zu der Erkenntnis, dass die nun von ihm forcierte stärkere Betonung der relationalen Eigenschaft des Machtverhältnisses⁴³ ohne ein gewisses Maß an Subjekt-autonomie nicht funktionieren kann: Das „Nachdenken über den Begriff der Gouvernementalität“⁴⁴, verstanden „als ein strategisches Feld beweglicher, veränderbarer und reversibler Machtverhältnisse“⁴⁵, kommt theoretisch wie praktisch nicht um ein Subjekt herum, „das sich durch eine Beziehung zu sich selbst definiert.“⁴⁶

Das Subjekt, das Foucault schließlich in den achtziger Jahren der Macht gegenüberstellt, konzipiert er keineswegs als ein ahistorisches, das sich völlig unbeeinflusst in einer Sphäre reiner Freiheit selbst entwerfen würde. Es erhält stattdessen einen Status relativer Autonomie. Foucault modifiziert seine frühere Vorstellung, der zufolge das individuelle Selbstverhältnis durch Machtstrategien überhaupt erst erschaffen wird. In den achtziger Jahren ersetzt er dieses Subjektverständnis durch eine Version, in der nicht das subjektive Selbstverhältnis als solches durch die moderne Macht generiert wird, sondern von ihr nur in bestimmter Weise ausgefüllt werden kann. Dem Individuum wird hier die grundsätzliche Fähigkeit zu einer reflexiven Selbstbeziehung zuerkannt. Das durch Macht prästrukturierte Feld bildet den Hintergrund vor dem das Subjekt sich anhand historisch gegebener Selbsttechniken konstituiert. Foucault stellt auch in den achtziger Jahren keineswegs die repressive Wirkung gesellschaftlicher Normierungsverfahren in Abrede.⁴⁷ Politik und Ethik sind bei Foucault keinesfalls Gegensätze. Stattdessen sind die Fragen der Ethik *und* der Politik um die Kette der Begriffe „Machtverhältnisse / Gouvernementalität / Regierung-seiner-selbst-und-der-anderen / Beziehung-seiner-selbst-zu-sich“⁴⁸ anzusiedeln.

Angesichts dessen ist es erstaunlich, dass immer wieder kritische Stimmen laut wurden, die Foucault vorwurfen, er habe sich mit seiner Hinwendung zur Ethik, mit seinen Untersuchungen zur Antike und zu den Selbsttechniken, einem unpolitischen Narzißmus und Selbstdenkverschriben, der dem Einzelnen den Weg zu persönlichem Glück durch Rückzug aus der gesell-

⁴³ Foucault (1982a), S. 285-288.

⁴⁴ Foucault (1982), S. 314.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. Gros (2004), S. 641.

⁴⁸ Vgl. Foucault (1982), S. 314.

schaftlichen Sphäre empfehle.⁴⁹ Demgegenüber vertritt die vorliegende Magisterarbeit folgende These:

In seinen späten Werken wendet Foucault sich nicht von der Politik ab – im Gegenteil müsste eher von einer verstärkten Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Belange gesprochen werden. In den siebziger Jahren galt, dass die Widerstandsaktivitäten lokale Punkte innerhalb der Machtverhältnisse darstellten, und somit nicht aus grundsätzlich anderen Prinzipien her rührten als die Macht selbst. Zwar erwähnte Foucault, dass der Widerstand deshalb nicht notwendig unterlegen sein muss, aber ein wirkliches „Außerhalb der Macht“ konnte auf dieser Basis nicht gedacht werden.⁵⁰ Erst in den achtziger Jahren entdeckte Foucault Möglichkeiten, der Normierungsmacht etwas entgegenzusetzen was ihr äußerlich ist und von anderer Beschaffenheit als sie selbst. Im Rahmen seiner Untersuchung der antiken Selbsttechniken entdeckt er die Möglichkeit, ein Subjekt zu denken, dem die Fähigkeit zu selbstbezüglich-aktivem und nicht lediglich reaktivem Handeln eignet, was für eine Widerstandspraxis unerlässlich ist. Zudem findet er bei den Selbsttechniken – ohne das antike Konzept auf die Moderne übertragen zu wollen – Anregungen und Inspirationen, wie die heutigen Subjekte eine selbstbestimmte Existenz realisieren könnten.⁵¹ Es geht bei der Beschäftigung mit den Selbsttechniken also nicht um die Rechtfertigung eines Rückzuges aus der öffentlichen Sphäre, sondern um das Nachdenken über subversive Handlungsmöglichkeiten.

Da die Bio-Macht darauf abzielt, sich die Innenwelt der Subjekte anzueignen, erscheint es als durchaus schlüssig, wenn die Konstitution eines Selbstverhältnisses in eigener Regie bereits als Widerstandsform gewertet wird. So kennzeichnet Foucault die Begründung einer Ethik des Selbst als politisch fundamentale Aufgabe.⁵² Er sucht nach konkreten Möglichkeiten für eine selbstbestimmte Lebensform, für die Kreation eines Existenzstiles fern von universeller Normierung. Beispielhaften Rang erhält hierbei der Kampf für Homosexualität. Insbesondere in der amerikanischen Gay-Community sieht Foucault Chancen, Existenzentwürfe und Beziehungen zu realisieren, die sich der allgegenwärtigen Verwaltung und Institutionalisierung entziehen.⁵³

Methodisch gilt für die vorliegende Arbeit: Die Skizzierung der historischen Analysen Foucaults zielt darauf, seinen Forschungsansatz und seine Schwerpunktsetzung nachzuvollziehen. Eine kritische Prüfung der von ihm

⁴⁹ Vgl. z.B.: Clemens Kammler: Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks. Bonn 1986, S. 202f.

⁵⁰ Vgl. Foucault (1976), S. 96.

⁵¹ Vgl. Gros (2004), S. 665.

⁵² Vgl. Foucault (1982), S. 313.

⁵³ Vgl. Gros (2004), S. 666.

dargestellten historischen Einzelheiten kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden.⁵⁴

Das erste Kapitel bezieht sich auf den Forschungsstand, den Foucault Mitte der siebziger Jahre erreicht hat. Die Macht- und Subjektkonzeption aus *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* soll seinen späteren Einschätzungen gegenüber als Kontrastfolie dienen. So treten die Veränderungen, die von 1976 bis 1984 Foucaults intellektuelle Entwicklung bestimmten, prägnanter hervor.

Das zweite Kapitel untersucht die Gründe dieses Wandels. Kögler bietet in seinem Buch *Michel Foucault*⁵⁵ ein Übergangsmodell mit Hilfe der Konstruktion von drei gedanklichen Etappen an. Doch dieses Modell ist zu grobkörnig: Kögler beachtet beispielsweise das Jahr 1980, in dem Michel Foucault die Selbsttechniken als Techniken problematisierte, mittels derer sich ein Subjekt in eigener Regie konstituieren kann,⁵⁶ überhaupt nicht. Zudem erwähnt er mit keinem Wort die Vorlesung des Jahres 1982 (*Hermeneutik des Subjekts*), in der Foucault seine Untersuchungen von 1980 wieder aufnimmt und durch neue Erkenntnisse bereichert. In der Ausgabe aus dem Jahr 1994⁵⁷ mag das mit dem zu dieser Zeit noch bestehenden Übersetzungsdefizit der Schriften Foucaults ins Deutsche zu tun haben. Einige Vorlesungen sind erst jetzt überhaupt in schriftlicher Form erhältlich.⁵⁸ Doch auch in der Neuauflage hat Kögler sein Modell nicht ergänzt. Ein solcher Versuch wird im zweiten Kapitel gemacht.

Das dritte Kapitel befasst sich mit den Formen der Selbstkonstituiton, die Foucault in der heidnischen und christlichen Antike untersucht hat. Mit der Genealogie der christlichen Geständnispraxis bezieht sich Foucault zirkelförmig auf seine Diagnosen aus *Der Wille zum Wissen*: Dort erwies sich das Geständnis in säkularisierter Form als die Arbeitstechnik der subjektivierenden Humanwissenschaften schlechthin.⁵⁹ Das dritte Kapitel arbeitet die Verbindung von Wahrheit, Selbsttechniken und Subjektivität heraus. Die Selbsttechniken versetzen das Subjekt in ein Verhältnis zur Wahrheit, das sich im Verlauf der Geschichte ändert. In der antiken Beziehung von Subjekt und Wahrheit scheint die Möglichkeit einer Alternative zur modernen Form auf: sich mittels der Wahrheit zu höchster Selbstsouveränität zu verhelfen, anstatt

⁵⁴ Eine solche Intention verfolgt beispielsweise Wolfgang Detel: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt a. M. 1998.

⁵⁵ Kögler (2004).

⁵⁶ Vgl. Gros (2004), S. 618f.

⁵⁷ Hans-Herbert Kögler: Michel Foucault. Stuttgart 1994.

⁵⁸ Die Vorlesungen der Jahre 1978 und 1979, zusammengefasst als: Die Geschichte der Gouvernementalität 1 und 2, hrsg. von Michel Sennelart. Frankfurt a. M. 2004.

⁵⁹ Vgl. Foucault (1976), S. 66-69.

von ihr objektiviert zu werden. Hier zeichnet sich innerhalb der abendländischen Kultur ein Modell ab, in dem der Status des Wahrheitssubjektes nicht mit den repressiven Anforderungen moderner Art verbunden ist.⁶⁰ Darum wird in diesem Kapitel besonderer Wert darauf gelegt, die Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen Wahrheitsverhältnisses von der klassischen Antike an nachzuzeichnen.

Das vierte Kapitel prüft die Art und Weise, in der Foucault seine Beschäftigung mit der antiken Existenzästhetik, ausgehend von aktuellen Fragen, begründet. Wie verhalten sich das antike Konzept und die aktuelle Situation zueinander? Hier sollen diejenigen Stimmen der Kritik unterzogen werden, die Foucaults späte Lebensethik mit dem Verdikt des „Privatismus“ oder „Elitarismus“ belegen.⁶¹ Darüber hinaus geht es an dieser Stelle um die Herausarbeitung der konkreten Vorstellungen Foucaults von politischem Widerstand. Der letzte Abschnitt der vorliegenden Arbeit (4.3.2) soll eine positive Einlösung ihrer zentralen These leisten. Foucaults Suche nach Ansätzen für eine moderne Form der Ethik ist nicht gleichzusetzen mit einem Rückzug aus der Politik. Die Untersuchung seiner Widerstandsideen soll hier das Abwägen der Chancen für eine „Foucaultsche Politik“ vermitteln.

⁶⁰ Vgl. Foucault (1982), S. 444f. Foucault zeigt allerdings deutlich, dass es auch in der Antike sehr autoritäre Tendenzen gab, z.B. das Schweigegebot für den Geleiteten. Dennoch sind diese Momente von grundsätzlich anderer Qualität als die christliche Verpflichtung zur Selbstobjektivierung.

⁶¹ Vgl. z.B. Kammler (1986), S. 202f.

1. Macht – Körper – Leben: Von der Kritik an der Repressionshypothese zur Bio-Macht

Die These, die Foucault in den ersten vier Kapiteln von *Der Wille zum Wissen* entfaltet, besagt in kürzester Form, dass das Verhältnis der Macht zur Sexualität seinem Wesen nach nicht durch Repression bestimmt ist, sondern im Gegenteil durch Anreizung und Produktion.⁶² Die Tragweite dieser Position ist kaum zu verstehen ohne einen Rückblick auf Foucaults Machtverständnis, wie er es im Verlauf der siebziger Jahre entwickelte.

1.1 Eigenschaften und Funktionsweisen moderner Macht

Seine Inauguralvorlesung am Collège de France (*Die Ordnung des Diskurses*), gehalten im Dezember 1970, beurteilt Foucault 1977 in einem Gespräch mit Lucette Finas selbst als „Moment des Übergangs“.⁶³ Bis dahin habe er die traditionelle Auffassung von Macht als einem rechtlichen Mechanismus, als Grenze und Verbot akzeptiert. Doch nun, so Foucault, würde er gern alles aufgeben, was er auch in der *Ordnung des Diskurses* noch über die negativ-verknappende Potenz der Machtmechanismen geäußert hatte.⁶⁴

Zur Revision dieser Vorstellung von Macht führten ihn seine systematischen Untersuchungen des Strafwesens der abendländischen Gesellschaften im 18. und 19. Jahrhundert, die 1975 unter dem Titel *Überwachen und Strafen*⁶⁵ erschienen. Hier verarbeitet Foucault seinen Eindruck, dass sich parallel zur Entstehung des Kapitalismus Kontrollverfahren entwickelten, die sich auf das alltägliche Verhalten der Individuen richteten, dass aber die wesentliche Funktion dieser Mechanismen nicht das Verbot war.⁶⁶ Zwar hätten diese Mechanismen auch Verbote installiert, die aber lediglich Mittel zum Zweck gewesen wären. Das eigentliche Ziel der Macht lag nach Foucault darin, die Individuen zu zwingen, ihre körperlichen Funktionen so zu optimieren, dass in einer gegebenen Zeitspanne ein Höchstmaß an Arbeitsproduktivität möglich wurde. Die moderne Macht stellt also etwas her: „Es

⁶² Foucault(1976), S. 16.

⁶³ Michel Foucault im Gespräch mit Lucette Finas: Die Machtverhältnisse gehen in das Innere des Körpers über (1977). In: Schriften. Dritter Band, hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2003, S. 299. (nachfolgend nur noch: Schriften (3))

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 299f; sowie: Foucault (1970), S. 5-15.

⁶⁵ Die hier zitierte Übersetzung: Michel Foucault: Überwachen und Strafen (1975). Frankfurt a. M. 1976.

⁶⁶ Vgl. Michel Foucault: Sexualität und Macht (1978). In: Schriften (3), S. 716.

handelt sich hier um die Produktion von Individuen, die Produktion individueller Fähigkeiten, der Produktivität von Individuen.“⁶⁷

Um wirksame Arbeitskräfte zu produzieren bedarf es der Disziplinierung der Körper. Foucault versteht unter „Disziplin“ „Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrt/nützlich machen“.⁶⁸ Die Entwicklung der Disziplinartechnologie ist nach Foucault die grundlegende Möglichkeitsbedingung für die Ausbreitung des Kapitalismus, denn die Strukturierung der Arbeitsabläufe in den Fabriken verlangt nach effizient organisierten Bewegungen.⁶⁹ Die moderne Macht ergreift hier von den Menschen Besitz, indem sie sich auf die Zurichtung ihrer Körper konzentriert.⁷⁰

Die Wirkung der modernen Macht realisiert sich im wesentlichen durch Praktiken. Foucault denkt „Macht“ nicht so sehr als etwas, das sich – wie es beispielsweise in der marxistischen Ideologiekritik der Fall ist – als „falsches Bewusstsein“ in den Köpfen der Subjekte festsetzen würde. Die Internalisierung von Überzeugungen, die sich durch ständige Überwachung, Überprüfung und Beurteilung des Verhaltens vermittelt, geschieht auf einer vorbewussten, am Körper vollzogenen, Ebene. Normen und Werte werden den Subjekten durch habituelle Übungen derart „einprogrammiert“, dass eine klare Unterscheidung in theoretische Überzeugungen und praktische Verhaltensmuster nicht mehr möglich ist.⁷¹

Nach Foucault sind die Individuen, sofern sie sich als verantwortliche und mit einem Gewissen ausgestattete Subjekte verstehen, ein Produkt moderner Macht. Foucault verwirft dementsprechend die Idee eines natürlichen Grundes, einer menschlichen Natur oder Wahrheit, die von der Macht unterdrückt würde. Anstatt sich zur Kritik der Macht auf solch transzendentale Annahmen zu stützen, gilt es, vermeintlich natürliche Identitäten als soziale Konstruktionen zu erkennen, und deren Produktion als einen durch Machtstrategien gesteuerten Prozess zu verstehen.⁷² Allerdings setzt, wie Kögler anmerkt, bereits die Herausbildung von subjektiver Innerlichkeit und Gewissen zumindest ein Minimum an Selbstbezug voraus, der für Foucault in den siebziger Jahren auch vorhanden, aber von den Machtpraktiken verdeckt sei.⁷³

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Foucault (1975), S. 175.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 284.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 175-177.

⁷¹ Die zeigt Foucault zum Beispiel anhand des Soldatentrainings. Vgl. Foucault (1975), S. 173f.

⁷² Vgl. Foucault (1976), S. 47f.

⁷³ Vgl. Kögler (2004), S. 103.

Obwohl sich die Wirkungsweisen der Macht im einzelnen Körper verdichten, charakterisiert Foucault „Macht“ gleichzeitig als Beziehung zwischen verschiedenen Subjekten. Auch diese Vorstellung ist gegen ein gängiges Theorem gerichtet, wonach die Macht ein Besitz ist, über den eine Klasse, ein Individuum et cetera zentral verfügt und der der übrigen Gesellschaft fehlt. Bei Foucault dagegen ist jede Machtposition in ein Feld von Beziehungen eingelassen. Es gibt keine absolut privilegierte und unangreifbare Stellung. Zwar verfügen in konkreten sozialen Situationen bestimmte Gruppen oder Individuen über mehr Möglichkeiten als andere und können darum eher deren Handlungen oder allgemeine Prozesse beeinflussen, aber solche Konstellationen sind instabil und stets von Auflösung bedroht.⁷⁴ Statt Macht als ein Gut in den Händen individueller oder kollektiver Akteure zu sehen, schlägt Foucault vor, sie als „Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen“⁷⁵ zu begreifen, „die ein Gebiet bevölkern und organisieren“⁷⁶. Diese Kräfteverhältnisse fluktuieren ständig, verdichten sich, ballen sich zusammen oder lösen sich auf. Staatsapparat, Gesetzgebung und gesellschaftliche Hegemonien erscheinen in diesem Kontext als „institutionelle Kristallisierungen“⁷⁷ von Kräfteverhältnissen.

Foucaults Beschreibung der Macht als „relational“, das heißt als Kräfteverhältnis oder Beziehung, impliziert von vornherein das Vorhandensein von Widerstand, Umschwung und Veränderung. Eine Handlungssituation ist zwar vorstrukturiert und an diesen Strukturen haben sich die Subjekte auszurichten, aber von einer völligen Determiniertheit wird nicht gesprochen. Das heißt, dass auch in den siebziger Jahren das Subjekt keineswegs derart ausschließlich auf Macht reduziert wird,⁷⁸ wie Teile der Sekundärliteratur glauben machen wollen.⁷⁹

Wird Macht als Beziehung verstanden, so kann sie *per definitionem* nicht von einem zentralen Punkt aus in die Gesellschaft hinunterfließen. Ihre Herkunft muss dezentral sein:

„Die Macht kommt von unten, d.h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschte einander entgegengesetzt und von oben nach unten auf immer beschränktere Gruppen des Gesellschaftskörpers ausstrahlt. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß die vielfältigen Kräfteverhältnisse, die sich in den Produktions-

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 86.

⁷⁵ Foucault (1976), S. 93.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 103 Allerdings hat Foucault diese Implikation seiner frühen Machtvorstellung erst in den achtziger Jahren mit seiner Unterscheidung zwischen „Macht“ und „Herrschaft“ begrifflich entfaltet. Vgl. Foucault (1982a), S. 282.

⁷⁹ Z.B. Jäger (1994), S. 153, Kammler (1986), S. 201.

apparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spannungen dienen.“⁸⁰

Anstatt also den Ursprungsort der Macht mit einer bestimmten Institution zu identifizieren – mit dem Staat in der bürgerlichen politischen Theorie, mit der Ökonomie im Marxismus – begreift Foucault die gesamte lebensweltliche und institutionelle Praxis einer Gesellschaft als von Machtnetzen durchzogen. Darum spricht er auch von einer „Mikrophysik der Macht“,⁸¹ die die Verhältnisse von innen und von unten her durchdringt, statt ihnen von außen oder von einer bestimmten Institution aufgezwungen zu sein. Die Macht ist also nicht nur punktuell repräsentiert, sondern überall vorhanden. Diese Omnipräsenz röhrt daher, dass sich ausgehend von jedem Punkt im sozialen Feld Machtbeziehungen bilden.⁸²

Im Jahr 1975, in *Überwachen und Strafen*, befaßte sich Foucault mit den Machtpraktiken, die sich auf die äußereren, habituellen Bewegungsabläufe der Individuen richten. Zwar verbleiben auch die körperlichen Übungen nicht ohne Einfluss auf die Innenwelt der Subjekte, die so zur ständigen Selbstüberwachung gezwungen werden,⁸³ aber die disziplinierenden Praktiken können das subjektive Innere nur vermittelt über den äußeren Habitus erreichen. Ein Jahr später, im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* erschließt Foucault nun den direkten Zugriff der Macht auf die innere Struktur des Subjekts. Indem er das bereits in *Überwachen und Strafen* in Anspruch genommene Konzept einer produktiven Macht auf die Sexualität anwendet,⁸⁴ zeigt er, wie die Macht die subjektive Innenwelt in Besitz nimmt oder sie sogar erst hervorbringt. Auf diese Weise setzt er seine Analyse der modernen Macht fort.⁸⁵

Die unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis seiner diesbezüglichen Ausführungen ist die kritische Zerlegung der „Repressionshypothese“, wie Foucault ein gängiges Vorurteil über das Verhältnis von Macht und Wahrheit, Sexualität und Subjektivität bezeichnet.

⁸⁰ Foucault (1976), S. 95.

⁸¹ Vgl. Foucault (1975), S. 207.

⁸² Vgl. Foucault (1976), S. 94.

⁸³ Vgl. Foucault (1975) Foucault zeigt dies am Beispiel des panoptischen Modells von Bentham, S. 256-261.

⁸⁴ Vgl. Foucault (1978), S. 716f.

⁸⁵ Vgl. Michel Foucault: Das Abendland und die Wahrheit des Sexes (1976a). In: Schriften (3), S. 140.

1.2 Foucaults Kritik an der Repressionshypothese

In ihrer allgemeinen Form besagt die Repressionshypothese, dass die Wahrheit in einem fundamentalen Gegensatz zur Macht steht und deswegen notwendig eine befreiende Funktion hat.⁸⁶ Foucault schreibt diese Position nicht einem bestimmten Individuum oder einer bestimmten Schule zu. Sie wird – nach Dreyfus und Rabinow – als „eine Art nietzscheanischer Parodie“⁸⁷ der Auffassungen vorgetragen, wie sie in Kreisen der französischen Linken offenbar geläufig waren.⁸⁸

Bezogen auf den sexuellen Bereich postuliert die Repressionshypothese die Vorstellung von der Sexualität als einer ursprünglichen Kraft, die durch eine repressive Macht unterdrückt wird. Allerdings sei das nicht immer so gewesen: Die europäische Geschichte habe sich – so die Anhänger der Repressionshypothese – von einer Periode relativer Toleranz auf zunehmende Repression und Verbannung hinbewegt: Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts lebte man „in vertrautem und tolerantem Umgang mit dem Unziemlichen.“⁸⁹ Doch bereits Mitte des 19. Jahrhunderts sei der Sex⁹⁰ aus dem Feld des Sichtbaren verbannt worden und fortan nur noch zum Zwecke der Fortpflanzung legitim gewesen. Sexuelle Formen, die sich diesem Utilitarismus nicht beugten, seien zugleich verbannt und verschwiegen worden.⁹¹

Foucault greift die Repressionshypothese nicht auf ihrem eigenen Terrain an. Er behauptet nirgendwo, der Sex sei gesellschaftlich nicht unterdrückt worden. Ebensowenig will er den repressiven Charakter der Macht in den modernen abendländischen Gesellschaften bestreiten. Foucault geht es nicht darum, den Standpunkt der Repressionshypothese symmetrisch zu widerlegen. Stattdessen will er den Prozess ihres Zustandekommens und ihre Funktion in der Gesellschaft herausarbeiten.⁹² Foucault begreift die verschiedenen Ele-

⁸⁶ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 157.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Foucault (1976), S. 11.

⁹⁰ Bei der Verwendung der Ausdrücke „Sexualität“ und „Sex“ stütze ich mich auf die Ausführungen Viskers: „Foucault führt erst am Ende von *Der Wille zum Wissen* einen Unterschied zwischen diesen Termen ein. Vorher verwendet er sie unterschiedslos. Dies hat vor allem beim zweiten Term („le sexe“) wiederholt zu Übersetzungsproblemen geführt. „Le sexe“ bedeutet im Deutschen „das Geschlecht“, aber auch der Sex. Letzteres meint die Geschlechtlichkeit, aber auch ein rein imaginäres Element, welches durch das Sexualitätsdispositiv in einen künstlichen Zusammenhang mit dem Biologischen wird (...).“ Visker (1991), S. 176.

⁹¹ Wie bei Foucault werden die Ausdrücke hier in einem unspezifischen Sinn verwendet.

⁹² Vgl. Foucault (1976), S. 11f.

⁹² Vgl. Foucault (1976), S. 18f.

mente der Repressionshypothese als fundamentale Bestandteile des modernen Zusammenspiels von Wahrheit und Macht, dessen Analyse – eigener Aussage zufolge – den allgemeinen Hintergrund seiner themenspezifischen Untersuchungen bildet.⁹³ Dabei reduziert er keinesfalls schlicht „Wahrheit“ auf einen Machteffekt,⁹⁴ sondern er will zeigen, in welchen Formen die Produktion der Wahrheit von Machtbeziehungen durchdrungen ist.⁹⁵

Foucault interessiert nicht, ob und warum der Sex bis in die Gegenwart hinein unterdrückt wird. Seine Aufmerksamkeit gilt hingegen der Leidenschaft, mit der diese Unterdrückung immer wieder aufs Neue thematisiert, besprochen, ja beschworen wird. Woher kommt die Emphase, mit der die Repression – und damit verbunden der Sex selbst – diskursiviert wird? Und welche Verbindung besteht zwischen der Diskursivierung des Sexes und den Praktiken der Macht?⁹⁶

„Warum hat man von der Sexualität gesprochen, was hat man davon gesagt? Welche Machtwirkungen wurden von dem Gesagten ausgelöst? Welche Verbindungen gab es zwischen den Diskursen, den Machtwirkungen und den Lüsten, die sie besetzten? Welches Wissen bildete sich darüber? Kurz, es geht darum, das Regime von Macht-Wissen-Lust in seinem Funktionieren und in seinen Gründen zu bestimmen, das unserem Diskurs über die menschliche Sexualität unterliegt.“⁹⁷

In diesem Absatz formuliert Foucault eines der Hauptanliegen seiner Geschichte der Sexualität.⁹⁸ Seine leitende These zum Verhältnis von Macht und Sexualität besagt, dass die Macht, in diesem Falle vertreten durch bestimmte Institutionen, die Diskursivierung des Sexes nicht censiert, sondern anreizt. So gelingt es ihr, Zugang zu den intimsten Verhaltensformen zu finden. Zwar kann sich die Macht, um ihr Ziel zu erreichen, durchaus der Mittel des Verbotes und der Unterdrückung bedienen, wesentlich jedoch sind ihre motivierenden und produzierenden Mechanismen. Der Wille zum Wissen hat so keineswegs vor vermeintlichen moralischen Tabus haltgemacht, sondern sich vielmehr stetig bemüht, eine Wissenschaft von der Sexualität zu konstituieren und zu etablieren.⁹⁹

Foucault verortet die Repressionshypothese in einer Tradition, die die Macht ausschließlich als negative, verbietende Kraft kennt. Wer sich diesem Machtverständnis verschrieben hat, wer die produktive Potenz der Macht

⁹³ Vgl. Foucault (1982), S. 316.

⁹⁴ So wirft es ihm etwa Habermas vor. In: Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, S. 322.

⁹⁵ Vgl. Foucault (1976), S. 64.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 19.

⁹⁷ Ebd., S. 18.

⁹⁸ Vgl. Jäger (1994), S. 110.

⁹⁹ Vgl. Foucault (1976), S. 19f.

übersicht, der kann den illusionären Charakter der Repressionshypothese kaum erkennen. Foucault streitet die Unterdrückung des Sexes – das sei noch einmal betont – in keiner Weise ab. Er wehrt sich aber gegen die Annahme, dass sie das konstitutive Element darstelle, von dem ausgehend man die Geschichte dessen rekonstruieren könne, was in der Moderne über den Sex gesagt worden ist.¹⁰⁰ Stattdessen kennzeichnet er alle zensierenden Elemente als „Stücke, die eine lokale und taktische Rolle in einer Diskursstrategie zu spielen haben: in einer Machttechnik und in einem Willen zum Wissen, die sich keineswegs auf Repression reduzieren lassen.“¹⁰¹

1.3 *Sexualität und Bio-Macht: Foucaults Konzept einer modernen Gesellschaftstheorie*

Die Kritik an der Repressionshypothese ist kein Selbstzweck für Foucault. Sie soll nur den Blick eröffnen auf jenes eigentlich die Moderne bestimmende, aber in den bisherigen Ansätzen kritischer Gesellschaftstheorie nahezu ignorierte, Phänomen der Bio-Macht.¹⁰² Erst im letzten Kapitel von *Der Wille zum Wissen* entfaltet Foucault den interpretativen Rahmen, der die in diesem Band entwickelten Gedanken trägt. Die Dekonstruktion der Repressionshypothese dient dabei dem Nachweis, dass die Sexualität mit der Vorstellung von einer ursprünglichen Kraft, die durch eine negative Verbotsmacht unterdrückt wird, nicht hinreichend erfasst werden kann. Es geht hier also letztendlich um die Kritik eines bestimmten Machtmodells und den sich hieran anschließenden Entwurf eines alternativen Konzeptes.¹⁰³ Foucault wünschte, sein Auftakt zu einer Sexualitätsgeschichte „könnte gleichermaßen als Grundriss zu einer Analytik der Macht gelten.“¹⁰⁴

Was sich hinter der umfassenden Thematisierung der Sexualität und der sie bis ins kleinste Detail erforschenden Neugier verbirgt, ist nach Foucault ein die gesamte abendländische Kultur durchdringendes Machtprinzip. Dieses Prinzip bezieht sich auf das menschliche Leben. Die Macht ergreift in einer bislang historisch einzigartigen Weise von den Individuen und der Bevölkerung Besitz, um deren Lebensfunktionen zu kontrollieren sowie den Erfordernissen der Produktion adäquat zu unterwerfen. Foucault wendet nun die in *Überwachen und Strafen* anhand der Disziplinen entwickelte Macht-

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 19.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. Kögler, S. 92

¹⁰³ Vgl. Kögler, S. 92.

¹⁰⁴ Foucault (1976a), S. 140.

konzeption auf die Dimension des Lebens an und fügt sie so in eine – wenn auch fragmentarisch gebliebene – kohärente Theorie der Moderne ein.¹⁰⁵

Indem Foucault den Lebensbegriff ins Zentrum seiner Untersuchungen rückt, gelingt ihm eine alternative Interpretation des historischen Wandels der Form, in der die Macht in verschiedenen Epochen in Erscheinung trat. Die Schilderung der Hinrichtung des gescheiterten Attentäters Damien, die Foucault ganz bewusst seinen Analysen in *Überwachen und Strafen* voranstellte,¹⁰⁶ hatte bereits illustrativ darauf verwiesen, dass sich zur Zeit der Aufklärung die Beziehung der Macht zum Leben primär in der Form des Rechtes verwirklichte, diesem ein Ende zu setzen.¹⁰⁷ In *Der Wille zum Wissen* formuliert Foucault dies folgendermaßen:

„Der Souverän übt sein Recht über das Leben nur aus, indem er sein Recht zum Töten ausspielt – oder zurückhält. Er offenbart seine Macht über das Leben nur durch den Tod, den zu verlangen er imstande ist.“¹⁰⁸

Doch während der römische Familienvater kraft der *patria potestas* noch unumschränkt über seine Kinder und Sklaven herrschte, ist die Ausübung des Rechtes zum Töten im 17. und 18. Jahrhundert bereits mit bestimmten Bedingungen verbunden. Es existiert nur noch in Form des Rechtes zur Gegenwehr, das ein in seiner Existenz bedrohter Souverän gegenüber inneren und äußeren Feinden anzuwenden legitimiert ist. Aber ob dieses Recht nun in seiner alten, absoluten Form oder in seiner relativen, modernen Variante auftrat, das Wesen der Macht blieb dasselbe:¹⁰⁹

„Die Macht war vor allem ein Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben; sie gipfelte in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen.“¹¹⁰

Doch seitdem ist nach Foucault eine grundlegende Transformation der Machtmechanismen festzustellen. Die moderne Macht funktioniert im Kern nicht mehr als negative Verfügungsgewalt über Leben und Tod, sondern als „positiver“ Zugriff auf das Leben als solches und seinen konkreten Ablauf.

Das Recht, „sterben zu machen“¹¹¹ tendierte dazu, nicht mehr die hauptsächliche Erscheinungsform der Macht zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen, „die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten“¹¹². Die

¹⁰⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 92.

¹⁰⁶ Vgl. Foucault (1975), S. 9-12.

¹⁰⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 92f.

¹⁰⁸ Foucault (1976), S. 132.

¹⁰⁹ Vgl. Foucault (1976), S. 131f.

¹¹⁰ Ebd., S. 132.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

moderne Macht ist dazu bestimmt, „Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten.“¹¹³ Die bereits in Absatz 1.1 hervorgehobene Produktivität der modernen Macht lässt sich somit als eine neue Art verstehen, mit dem Leben umzugehen: hier wird es gefördert, gestaltet, abgerichtet und zweckmäßiger Planung unterstellt.¹¹⁴

Das Verhältnis von Leben und Tod verändert sich also beträchtlich unter den modernen Machtbedingungen. In der Aufklärung war das Leben an sich kein unmittelbares Ziel der Machtkontrolle, es durfte nur unter bestimmten Gefahren, die von ihm ausgehen konnten, mit dem Tode bestraft werden. In der Moderne jedoch wird die Steigerung und Verwaltung des Lebens zentral:¹¹⁵ „Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*, wurde abgelöst von einer Macht leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.“¹¹⁶

Der Bezug auf das Leben verdeutlicht, wie wenig das Wesen der modernen Macht durch ein juridisches, an formalen Regeln und Gesetzen orientiertes, Modell erfasst werden kann. Während die Aufklärungsmacht durchaus noch einer solchen Vorstellung entsprach, verkennt ein derartiges Verständnis den essentiellen Charakter der modernen Macht.¹¹⁷ Foucault schickt sich in *Der Wille zum Wissen* an, die Sexualität als Einfallstor auszuweisen, durch das sich die Macht das Leben aneignet.¹¹⁸ Deshalb bilden die vertrags- und naturrechtlichen Gesellschaftsmodelle der Aufklärung nur noch einen ideologischen „Überbau“: „Im politischen Denken und in der politischen Analyse“, so Foucault metaphorisch, „ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.“¹¹⁹ Eine Gesellschaftstheorie, die sich an idealen Vereinbarungen zwischen Subjekten ausrichtet, kann das Wesen moderner Macht, die ihre Wirkungen anhand der Steigerung und Verwaltung von Leben entfaltet, nicht begreifen.

Die Macht zum Leben hat sich nach Foucault seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die nicht voneinander getrennt werden können: An chronologisch erster Stelle steht die Herausbildung eines produktiven Körpers und seine Integration in das System der kapitalistischen Ökonomie: „(...) geleistet haben all das die Machtprozeduren der *Disziplinen: politische*

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 93.

¹¹⁵ Die Todesstrafe wird zwar beibehalten, aber nun wird sie nicht mehr mit der Schwere des Verbrechens gerechtfertigt, sondern mit der Notwendigkeit, die Gesellschaft zu schützen. Vgl. Foucault (1976), S. 134.

¹¹⁶ Ebd., S. 134.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 91.

¹¹⁸ Vgl. Foucault (1976), S. 141.

¹¹⁹ Ebd., S. 90.

Anatomie des menschlichen Körpers.“¹²⁰ Etwa Mitte des 18. Jahrhunderts tritt schließlich die zweite Form zutage. Hier geht es um die Idee des Gattungskörpers als ein Objekt, welches der Kontrolle der Macht zu unterwerfen ist: „Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung.“¹²¹

Diese beiden Ebenen hatte Foucault schon zuvor unabhängig voneinander untersucht: In *Überwachen und Strafen* analysierte er die mit dem Einzelkörper verbundenen Disziplinartechnologien. In *Wahnsinn und Gesellschaft* thematisierte er die Herausbildung der Bevölkerung als Gegenstand sozialer Fürsorge (erst die Sorge um ganze Bevölkerungsgruppen und Gesellschaftsschichten gewährleistete die Absonderung der Wahnsinnigen von anderen „vernunftlosen“ Individuen).¹²² Im Lebensbegriff führt Foucault nun beide Analysestränge zusammen. Erst der Begriff der „Bio-Macht“, die sich das Leben auf der Ebene der Bevölkerung sowie auf der des Individuums unterwirft, ermöglicht die Einsicht in den wechselseitigen Zusammenhang der Disziplinen und der Bevölkerungspolitik. Foucault hat damit ein Konzept der Moderne entwickelt, das die Funktionsweise der Macht zugleich auf makrosoziologischer wie auf mikrosoziologischer Ebene erklären kann: Es integriert die strukturelle, gesamtgesellschaftliche Ebene sowie das Handeln und Erleben der Einzelnen.¹²³

Erst mit seiner Vorstellung der Bio-Macht hat Foucault ein gesellschaftstheoretisches Integrationsniveau erreicht, in dem die Bedeutung der Sexualität für die modernen Machtstrukturen angemessen begriffen werden kann.¹²⁴ Die Sexualität des Individuums wie die der Bevölkerung wird aus dem Interesse an den zur Machtsteigerung notwendigen Lebensfunktionen zum Gegenstand der Aufmerksamkeit. Der Sex bildet den primären Ausdruck der Verbindung des Machtwillens, der sich auf das Individuum richtet, mit dem, der auf die Bevölkerung abzielt:

„Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. An-

¹²⁰ Ebd., S. 135.

¹²¹ Ebd., S. 135.

¹²² Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961). Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a. M. 1969, S. 397.

¹²³ Vgl. Kögler (2004), S. 94f.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 96.

darseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen.“¹²⁵

Eine Geschichte der Sexualität in der Form, wie Foucault sie im Jahre 1976 ins Auge fasst, ist also eigentlich eine Geschichte der modernen Bio-Macht¹²⁶ und damit eine Geschichte der Konstitutionsbedingungen bürgerlicher Gesellschaft.

1.3.1 Das Sexualitätsdispositiv

Foucaults Kritik an der Repressionshypothese hatte zur Folge sowie zur Voraussetzung, dass die Annahme eines angeblich unterdrückten Substrats – welches die Sexualität darstellen soll – fallengelassen wird:¹²⁷ „Wie sich ein bestimmter Typ des Wissens über den Sex gebildet hat, soll also nicht in Begriffen der Repression oder des Gesetzes, sondern in solchen der Macht analysiert werden.“¹²⁸ Innerhalb der allgemeinen Anreizung zur Diskursivierung der Sexualität setzten sich nach Foucault beginnend mit dem 18. Jahrhundert vier große strategische Einheiten durch, in denen sich Macht und Wissen zu spezifischen, um die Sexualität herum errichteten, Mechanismen verquickten.¹²⁹ Die Einzelheiten hierzu wollte er in den Bänden untersuchen, welche gemäß der ursprünglichen Ankündigung auf *Der Wille zum Wissen* folgen sollten. Der methodologische Einführungsband zu *Sexualität und Wahrheit* sollte vorerst allgemein zeigen, wie die Macht Klassifizierungen bereitstellt, in die sie die Individuen drängt, um sie anschließend aufgrund dieser vermeintlichen Persönlichkeitsessenz zu verfolgen.¹³⁰

Demnach repräsentieren die hysterische Frau, das masturbierende Kind, das sich fortpflanzende Paar und der perverse Erwachsene Individualtypen, deren Identität in der Art ihres Sexes gesucht und festgeschrieben worden ist. So wurden die Individuen an einen Wesenskern, an eine „innere Wahrheit“, gebunden. Diese Identitätsmuster formierten sich an der Matrix der Sexualität – und waren auf phänomenaler Ebene ganz sicher auch vorhanden – nach Foucault jedoch reduzieren sie sich auf soziale Konstruktionen der Macht.¹³¹

Jede der vier Figuren „entspricht einer jener Strategien, die den Sex der Kinder, der Frauen und Männer je auf ihre Art durchkreuzt und eingesetzt

¹²⁵ Vgl. Foucault (1976), S. 140.

¹²⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 96.

¹²⁷ Vgl. Vischer (1991), S. 94.

¹²⁸ Foucault (1976), S. 93.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 103.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 41-53.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 48.

haben.“¹³² Bei den Maßnahmen, welche die Medizin, die Pädagogik und die Politik den Individuen und Bevölkerungsgruppen gegenüber anwandten, ging es demzufolge nicht etwa um die Unterdrückung sexueller Deviationen, sondern um die Erweiterung des Machteinflusses. So betrachtet sind jene Feldzüge von großem Erfolg: „Auf dieser Grundlage schreitet die Macht voran, vermehrt ihre Relaisstationen und Wirkungen, währenddessen ihre Zielscheibe sich vergrößert, unterteilt, verzweigt und genau wie die Macht selber tief in die Wirklichkeit eindringt.“¹³³

Diesen Gedanken Foucaults erläutert Kögler folgendermaßen:

„Statt also, und hier kommt die Kritik an der Repressionshypothese zum Tragen, die Sexualität als den Ort wahrer Identität des Menschen der Macht gegenüberzustellen, soll eine an diesen ausgegrenzten und ‚abnormalen‘ Typen durchgeföhrte Analyse nachweisen, daß die Sexualität selbst eine Rolle in der modernen Machtstrategie spielt.“¹³⁴

Doch es geht Foucault um mehr: Gegenstand der „Politik des Sexes“¹³⁵ ist nicht nur Machtausdehnung oder die Akkumulation von Wissen, welches der Machterweiterung nützlich sein könnte. Die Produktivität der Macht erreicht ihren Höhepunkt vielmehr darin, *dass sie die Sexualität als solche allererst hervorbringt*:

„Die Sexualität ist keine zugrunde liegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten.“¹³⁶

Die Sexualität ist also nichts anderes als die Gesamtheit all ihrer praktischen und diskursiven Ausdrucksmomente, ohne dass diese Ausdrücke anhand eines zugrunde liegenden Dinges an sich zu erklären wären.¹³⁷ „Sexualität“, so Foucault, „ist der Name, den man einem geschichtlichen Dispositiv (die Verschmelzung diskursiver und praktischer Strategien, A.T.) geben kann.“¹³⁸

Die Geschichte der Sexualität kann damit keine Geschichte „von etwas“ sein, verstanden als Analyse der Transformationen eines objektiven Inhaltes, der in seiner Existenz diesen Transformationen vorausgehen würde.¹³⁹ Fou-

¹³² Ebd., S. 105.

¹³³ Foucault (1976), S. 47.

¹³⁴ Kögler (2004), S. 96.

¹³⁵ Foucault (1976), S. 113.

¹³⁶ Ebd., S. 105.

¹³⁷ Vgl. Macherey (1991), S. 185f.

¹³⁸ Foucault (1976), S. 105.

¹³⁹ Macherey (1991), S. 186.

cault erklärt, was hieraus methodologisch für das Projekt einer Sexualitätsgeschichte folgt:

„Die Geschichte der Sexualität – also die Geschichte dessen, was im 19. Jahrhundert als spezifischer Wahrheitsbereich funktioniert hat – muß in erster Linie vom Gesichtspunkt der Diskurse angegangen werden.“¹⁴⁰

Die vier von Foucault herausgestellten Individualtypen sollen beispielhaft zeigen, wie die „Wahrheit“ eines Individuums durch die Produktion einer Sexualität geschaffen wird. Durch diesen Schritt kann er nun erklären, wie es der Macht gelingt, die individuelle Innenwelt zu erobern. Die Disziplinen in *Überwachen und Strafen* richteten sich primär auf die äußereren, habituellen Bewegungsabläufe der Subjekte und verblieben so – trotz der damit verbundenen Internalisierung der Disziplinarmacht – an deren „Oberfläche“. Hier konzentriert Foucault sich nun auf das Selbstverhältnis der Subjekte.¹⁴¹ Der Bezug auf die Sexualität ermöglicht ein Verständnis der subjektiven Selbsterfahrung als Ankerpunkt der Macht. So kann das Innere der Subjekte in die Gesamtvorstellung der Machtwirkungen integriert werden. Indem die Macht die Individuen mit einer Sexualität ausstattet, schreibt sie sich nachhaltig in deren Tiefenstruktur ein. Als Effekt der modernen Macht hat die Sexualität es soweit gebracht, dass die Subjekte selbst ihr die Funktion eines Schlüssels zu ihrer eigenen Wahrheit verleihen:¹⁴²

„Jeder Mensch soll nämlich durch den vom Sexualitätsdispositiv fixierten imaginären Punkt (eines „Sexes an sich“, A.T.) Zugang zu seiner Selbsterkennung haben (weil er zugleich das verborgene Element und das sinnproduzierende Prinzip ist), zur Totalität seines Körpers (weil er ein wirklicher und bedrohter Teil davon ist und überdies sein Ganzes symbolisch darstellt), zu seiner Identität (weil er an die Kraft eines Triebes die Einzigkeit einer Geschichte knüpft).“¹⁴³

Der Wunsch, sich selbst zu verstehen, war stets so dringend, dass er die Individuen in Machtverhältnisse verflocht, die nur schwer zu durchschauen sind. Die Bio-Macht, die sich, vermittelt durch die Entfaltung des Sexualitätsdispositivs in sämtlichen Verästelungen des Körpers und der Seele festsetzt, breitet sich konkret durch die Konstruktion und Anwendung einer bestimmten Technologie aus: der des Geständnisses. Das Begehr, die eigene Wahrheit zu entschlüsseln, veranlasste das Subjekt, sich selbst zum Gegenstand einer wahren Rede zu machen, sich gegenüber einer anderen Person zu objektivieren. Diese bekennende Diskursivierung versetzte das Subjekt in ein Netz

¹⁴⁰ Foucault (1976), S. 72.

¹⁴¹ Im Grunde wendet sich Foucault damit schon 1976 der Beziehung eines Subjektes zu sich selbst zu (Vgl. Jäger (1994), S. 127.), die hier aber noch im wesentlichen von außen gesteuert wird.

¹⁴² Vgl. Kögler (2004), S. 96f.

¹⁴³ Foucault (1976), S. 150.

von Machtbeziehungen zu denen, die behaupteten – und noch heute behaupten – sie seien mit ihren jeweiligen Interpretationsansätzen imstande, die gesprochenen Worte zu deuten, die hier nur noch als Ausdruck einer den Geständnis-subjekten selbst nicht zugänglichen tieferen Wahrheitsdimension gelten.¹⁴⁴

1.3.2 Sexualität und Wahrheit: Zur Funktion der Geständnistechnik und die Herausbildung einer Wissenschaft vom Subjekt

Im 19. Jahrhundert wurde das Geständnis als eine moderne Form der Selbsttechnik zunehmend populär. Der Sex war dabei nur ein Thema, wenn auch das wichtigste.¹⁴⁵ Das Geständnis erhielt seinen festen Platz in der Justiz, Medizin, Pädagogik, und Psychiatrie, in Familien- und Liebesbeziehungen, im Alltagsleben sowie in feierlichen Riten. Zum Gegenstand wurden die eigenen Sünden, Gedanken, Träume und Begehren gemacht, und auch Kindheit, Rechtsvergehen, Krankheiten und Leiden konnten in umfassender Diskursivierung preisgegeben werden: „Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden.“¹⁴⁶

Das Geständnis, insbesondere das der eigenen Sexualität, sieht Foucault als zentrales Element der um sich greifenden Technologien zur Kontrolle und Disziplinierung von Körpern und Bevölkerungen. Im Grunde geht es darum, sich durch das Geständnis in den Status eines „wahrheitsfähigen“ – und in der Neuzeit heißt das, über sich selbst das Wahre sagenden – Subjektes zu versetzen, wobei das Feld allgemein anerkannter Wahrheiten von Machtprozessen strukturiert wird:

„Die Entwicklung des Wortes ‚Geständnis‘¹⁴⁷ und der von ihm bezeichneten Rechtsfunktionen ist in sich schon charakteristisch: vom Geständnis als Garantie von Stand, Identität und Wert, die jemandem von einem anderen beigemessen werden, ist man zum Geständnis als Anerkennen bestimmter Handlungen und Gedanken als der eigenen übergegangen. Lange Zeit hat sich das Individuum durch seine Bindung zu anderen und durch Bezeugung seiner Bindung an andere (Familie, Gefolgschaft, Schirmherrschaft) ausgewiesen, später hat man es durch den Diskurs ausgewiesen, den es über sich selbst halten konnte oder mußte. Das Geständnis der Wahrheit hat sich ins Herz der Verfahren eingeschrieben, durch die die Macht die Individualisierung betreibt.“¹⁴⁸

Die Verbindung von Subjekt und Wahrheit vollzieht sich hier in Form einer subjektivierenden Unterwerfung, die sich aber durch die Repressionshypothese verschleiert: Wenn Wahrheit und Macht einander äußerlich sind,

¹⁴⁴ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 199, S. 205f.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 205.

¹⁴⁶ Foucault (1976), S. 63.

¹⁴⁷ „Foucault bezieht sich hier auf die Wortgeschichte von „aveu“, das sich vom lateinischen „advocare“ herleitet.“ Anm. d. Übers. Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S. 62.

dann muss es doch befreiend sein, die eigene Wahrheit im Geständnis auszusprechen. Die Überzeugung, die Wahrheit lasse sich durch Selbstprüfung des Bewusstseins und das Geständnis der eigenen Gedanken und Taten entdecken, erscheint jetzt als so selbstverständlich und evident, dass die Gegenbehauptung, solche Selbstprüfung sei zentraler Bestandteil einer Machtstrategie, unvernünftig zu sein scheint.¹⁴⁹

In Foucaults Argumentation jedoch erwiesen sich Sexualität und Subjektivität als der Macht nicht entgegengesetzt, sondern als ihr Effekt. Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit die politische Gefahr der Repressionshypothese. Indem sie als Freiheitspotential feiert, was eigentlich ein Machtprodukt ist, sind ihre Anhänger von vornherein in einer Welt des Scheins gefangen.¹⁵⁰ Doch im Zuge seines Rückgriffs auf die griechische und römische Antike wird Foucault andere Formen des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit entdecken: eine Form der Wahrheit die das Individuum nicht an eine Identität fesselt und eine Form der Subjektivierung jenseits von Unterwerfung.¹⁵¹

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* stellt Foucault den Gesellschaften, die ihr Wissen über den Sex aus einer erotischen Kunst (*ars erotica*) beziehen, die abendländische Kultur gegenüber, die sich eine Sexualwissenschaft (*scientia sexualis*) gegeben hat. Foucault interessiert hier vor allem die Rolle, die die Wissenschaft im Zusammenspiel von Geständnis, Wahrheit und Macht einnimmt. Die Diskurse der Wissenschaft sind in den westlichen Gesellschaften so mächtig geworden, dass sie als nahezu heilig erscheinen. Außerdem ist das Individuum durch die erweiterten Methoden der Wissenschaft gegenüber sich selbst und anderen zum Objekt der Wissensbildung geworden, zu einem Objekt, das sich selbst in seiner Rede objektiviert, um sich zu erkennen und erkannt zu werden. Das Geständnis verbindet sich so mit dem wissenschaftlichen Diskurs.¹⁵²

In seiner Vorlesung des Jahres 1980 (*Von der Regierung der Lebenden*) untersucht Foucault die Bindung der Geständnistechnik an die christliche Religion. Dort befasst er sich mit den Vorformen der Beichte im Frühchristentum. Diese Untersuchungen greift er 1982 wieder auf und integriert sie in den Vortrag *Technologien des Selbst*¹⁵³. Es geht Foucault nicht darum, präzise den Moment festzulegen, in dem das Geständnis – insbesondere das der eigenen Sexualität – erstmalig als voll ausgereifte Selbsttechnik auftrat,

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 63f.

¹⁵⁰ Vgl. Hinrich Fink-Eitel: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 1989, S. 85.

¹⁵¹ Vgl. Gros (2004), S. 621, 639.

¹⁵² Vgl. Foucault (1976), S. 66-68, sowie Dreyfus/Rabinow (1987), S. 206.

¹⁵³ Vgl. Michel Foucault: Technologien des Selbst (1984c). In: Schriften (4), S. 966-999.

sondern vielmehr die Arbeitsweise dieser Selbsttechnik zu verstehen.¹⁵⁴ Damit erweist sich einmal mehr die Differenziertheit in Foucaults Machtvorstellung, die zu keiner Zeit Macht mit reinem Zwang identifizierte: Wird das Geständnis neben seiner Eigenschaft als Machtstrategie auch als Selbsttechnik gewertet, dann betont dies einmal mehr die Funktionsweise moderner Macht als komplexes Zusammenspiel von Disziplinar- und Selbsttechniken.¹⁵⁵

Wesentlich für die Frage, die Foucault seinen Untersuchungen in *Der Wille zum Wissen* überordnet, ist der Zeitpunkt, von dem an sich die Beichte aus ihrem rein religiösen Zusammenhang herausgelöst hat. Foucault bestimmt seine Leitfrage als allgemeines Problem, das ihn bereits seit fünfzehn Jahren beschäftige:

„(...) wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und –institutionen gebunden?“¹⁵⁶

Bereits im 17. Jahrhundert begannen die Beichttechniken, sich auf säkulare Bereiche auszudehnen: erst auf die Pädagogik, dann auf die Gefängnisse sowie andere Internierungsanstalten und schließlich, im 19. Jahrhundert, auf die Medizin.¹⁵⁷ So ist das Geständnis im Abendland nach Foucault zu einer der meistgeschätzten Techniken der Wahrheitsproduktion geworden, deren privilegierter Gegenstand der Sex darstellt: „Das Geständnis war und ist bis heute die allgemeine Matrix, die die Produktion des wahren Diskurses über den Sex beherrscht.“¹⁵⁸ Diese Verbindung von Sexualität und Wahrheit, die sich aus der Integration der Geständnistechnik in die Diskurse der Wissenschaft ergibt, ist nach Foucault ein Ereignis von grundlegender Tragweite. Sex ist nicht länger nur eine Frage von Lust, von Tabu oder Verbot, er ist nicht mehr an den Diskurs von Sünde und Heil gekoppelt. Stattdessen schließt er nun an den Diskurs von Körper und Leben an – den Diskurs der Wissenschaft.¹⁵⁹

Die Sexualwissenschaft konstituierte sich im 19. Jahrhundert als eine „Geständnis-Wissenschaft“, als eine Wissenschaft, die sich auf die Rituale des Geständnisses und seiner Inhalte stützt. Die medizinische Sexualwissenschaft ist nach Foucault – im Gegensatz zur Fortpflanzungsbiologie – durch das Fehlen jeder elementaren Rationalität charakterisiert. Stattdessen ist sie durchdrungen von politischen Belangen.¹⁶⁰ Als solche stellt sie ein vollkommenes

¹⁵⁴ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 205.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 206.

¹⁵⁶ Foucault (1976), S. 8.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 58, 71.

¹⁵⁸ Foucault (1976), S. 66.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 67.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 58f.

Beispiel für jene „Pseudowissenschaften“ dar, die Foucault beinahe seine gesamte intellektuelle Laufbahn hindurch untersuchte: die wesentlich humanwissenschaftlichen Diskurse, die sich zwar den Anstrich einer legitimen Wissenschaft geben, im Grunde aber auf das Engste mit den Praktiken der Macht verbunden sind.¹⁶¹ Vor diesem Hintergrund analysiert Foucault die Formen, in denen die Sexualwissenschaftler durch ihr Studienobjekt einen Wahrheitsdiskurs mit Machtpraktiken verknüpfen:

„Entscheidend ist, daß der Sex nicht nur eine Angelegenheit von Gefühl und Lust, Gesetz und Verbot, sondern ebenfalls eine von wahr und falsch, daß die Wahrheit des Sexes eine wesentliche Sache, eine nützliche oder bedrohliche, wertvolle oder zweifelhafte Sache geworden ist, kurz, daß der Sex zum Einsatz im Wahrheitsspiel geworden ist.“¹⁶²

Die Konstruktion des Sexes als der tiefsten zugrunde liegenden Bedeutung des Individuums brachte eine Reihe von Methoden und Verfahren zur Interpretation der Geständnisse hervor. Derartige Technologien entwickelten sich im klinischen Rahmen: Bestimmte medizinische und psychiatrische Untersuchungen im 19. Jahrhundert erforderten ein Subjekt, das sprach und eine anerkannte Autorität, die dessen Worte interpretierte. Diese Verfahren können als hermeneutisch bezeichnet werden, ihre Wirkungen als subjektivierend und identitätsstiftend.¹⁶³

Doch wie ließ sich die freie und ungeordnete Rede der Subjekte in wissenschaftliche Strukturen bringen? In Foucaults Worten lautet die Frage wie folgt:

„Kann man die Produktion der Wahrheit nach dem alten religiösen Modell des Geständnisses ablaufen lassen, und die Erzwingung des Bekenntnisses nach der Regel des wissenschaftlichen Diskurses?“¹⁶⁴

Kurz: Ist eine Wissenschaft des Subjekts möglich? Wenn die Erklärung des Sexes in wissenschaftliche Formen eingelassen werden soll, so bringt dies mit sich, dass nur der Experte, der ausgebildete Wissenschaftler, und nicht das sprechende Subjekt selbst, verstehen kann, was es „eigentlich“ gesagt hat. Dem Subjekt wird so sein eigener Diskurs entrissen, dessen letzte Instanz es nicht länger sein kann. Das Subjekt verbirgt die Geheimnisse seines Sexes

¹⁶¹ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 209. Bisweilen klingt es bei Foucault so, und hier wurde er von seinen Kritikern oft missverstanden, als wolle er die gesamte Wissenschaft als Machtprodukt hinstellen. Das ist nicht so. Ihm ging es hingegen stets darum, die Verbindungen zwischen Wissen und Macht freizulegen. Doch die Humanwissenschaften werden nun einmal in besonderer Hinsicht durch Machtstrategien dominiert. Vgl. ebd., S. 208f.

¹⁶² Foucault (1976), S. 60.

¹⁶³ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 210.

¹⁶⁴ Foucault (1976), S. 68.

nicht etwa aus Gründen der Angst oder Moral, sondern weil es diese Geheimnisse weder kennt, noch kennen kann.¹⁶⁵

Das Geständnis ist ein Diskursritual, das sich innerhalb eines direkten Machtverhältnisses vollzieht, denn niemand legt ein Bekenntnis ab ohne die zumindest virtuelle Präsenz eines Partners, der aber nicht ein einfacher Gesprächspartner ist, sondern einefordernde, wertende und urteilende Position einnimmt.¹⁶⁶ Die Rolle des Gegenübers veränderte sich jedoch im Laufe der Zeit. Ging es zunächst noch darum, ein Urteil zu sprechen und um moralische Beschwörungen, so wurde diese Funktion schließlich durch den analytisch-hermeneutischen Bezugsrahmen verdrängt. So wurde der Zuhörer zum Spezialisten für Bedeutungen. Er ist fortan nicht mehr nur Herr über Vergebung oder Strafe, Schuld- oder Freispruch, er nimmt darüber hinaus eine Position als „Herr der Wahrheit“¹⁶⁷ ein:

„In bezug auf das Geständnis besteht seine Macht nicht allein darin, es zu fordern, bevor es gemacht ist, oder eine Entscheidung zu fällen, nachdem es ausgesprochen ist; sie besteht darin, durch das Geständnis und seine Entschlüsselung hindurch einen Wahrheitsdiskurs zu konstituieren. Indem es aus dem Geständnis nicht länger eine Probe, sondern ein Zeichen und aus der Sexualität etwas zu Interpretierendes machte, hat das 19. Jahrhundert sich die Möglichkeit verschafft, die Geständnisprozeduren in der regelhaften Formation eines wissenschaftlichen Diskurses funktionieren zu lassen.“¹⁶⁸

Die Hermeneutik als die Disziplin, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Tiefenbedeutung unter der Oberfläche einer Äußerung herauszuschälen, die ihrem Subjekt notwendig verborgen ist, nimmt so einen Platz unter den Wissenschaften vom Menschen, den Humanwissenschaften, ein.¹⁶⁹

Mit dieser Darstellung der Geständnistechnologie im Rahmen des Sexualitätsdispositivs sind keineswegs alle interpretativen Wissenschaften *pars pro toto* erfasst. Foucault reduziert die Wissenschaften der Interpretation, die im 19. und 20. Jahrhundert eine so gewichtige Rolle spielten, nicht auf einen bloßen Reflex der psychiatrischen Untersuchung. Es geht ihm stattdessen darum, deren Verflechtungen mit den Strategien der Macht zu analysieren und offenzulegen. Die Macht der Interpretationswissenschaften – dieser subjektivierenden Humanwissenschaften – gründet vor allem darauf, dass sie für sich in Anspruch nehmen, die Wahrheit über Kultur, Gesellschaft und Psyche aufdecken zu können, wobei diese Wahrheiten aber nur einem entsprechend ausgebildeten Experten evident sind. Solange die Interpretationswissenschaften weiter nach einer tiefen Wahrheit suchen und

¹⁶⁵ Vgl. Dreyfus/Rabinow, S. 210f.

¹⁶⁶ Vgl. Foucault (1976), S. 65.

¹⁶⁷ Ebd., S. 70.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 211.

dabei von der Annahme ausgehen, die interpretierende Instanz besitze einen privilegierten Zugang zu den Bedeutungen, während sie zugleich behaupten, dass die von ihnen enthüllten Wahrheiten außerhalb der Machtssphäre liegen, sind diese Wissenschaften dazu prädestiniert, die Strategien der Macht noch zu verstärken. Zwar behaupten sie eine kritische Distanz, in Wirklichkeit sind sie jedoch Teil des Machtdispositivs.¹⁷⁰

Interpretation und modernes Subjekt implizieren einander. In der Geständnissituation eignet sich der Tiefenhermeneutiker die Worte des Bekennenden interpretierend an, um sie dann, mit ihrem „eigentlichen“ Sinn versehen, dem Subjekt zurückzugeben. Dieses hat dabei, will es im Bereich der allgemein anerkannten Vernunft bleiben, keine andere Wahl, als die Expertenmeinung anzunehmen. In diesem Vorgang laufen Rede, Subjektivierung, Wahrheit und Zwang zusammen.¹⁷¹

So hat sich mit der Zeit ein Wissen vom Subjekt herausgebildet, wobei das Projekt seiner wissenschaftlichen Erfassung immer enger an die Frage des Sexes anschloss. Kausalität, Unbewusstsein und Wahrheit des Subjekts – all das wurde in den Diskurs des Sexes projiziert. Jedoch nicht aufgrund einer natürlichen Bestimmtheit, die dem Sex zu eigen wäre, „sondern als Funktion von Machttaktiken, die diesem Diskurs immanent sind.“¹⁷²

Sieht Foucault überhaupt Möglichkeiten, sich den Strategien der modernen Macht zu entziehen? In der Tat bleibt zunächst einmal offen, von wo aus die Macht kritisiert werden kann. Die „natürlichen Bedürfnisse“ des Menschen können ihr nicht entgegengesetzt werden, denn auch sie – eindringlichstes Beispiel ist die Sexualität – erwiesen sich als Machteffekt. Jede Machtkritik, die auf die Unterdrückung von Trieben rekuriert (z.B. bei Wilhelm Reich), verbleibt notwendig im Rahmen des Sexualitätsdispositivs.¹⁷³ Der vermeintlich kritische Standpunkt der Psychoanalyse, die danach strebt, *die* Sexualität von Macht zu befreien, ist also, da er die Identität der Subjekte in ein von der Macht selbst erzeugtes Phänomen verlegt, unfähig, deren Grenzen zu überschreiten.¹⁷⁴ Dem setzt Foucault die Forderung entgegen, die Funktion des Sexes als „Wahrheitsgarant“ zu brechen: Die „Körper und die Lüste“¹⁷⁵ sollen gegen die Macht ausgespielt, das heißt, von der Idee eines in ihnen verborgenen Sexes befreit werden.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 212.

¹⁷¹ Vgl. ebd.

¹⁷² Foucault (1976), S. 73.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 128.

¹⁷⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 98.

¹⁷⁵ Foucault (1976), S. 151.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 151.

Diese Formulierung wirft jedoch die Frage auf, inwiefern Foucault sich selbst konsequent dem Einfluss der Repressionshypothese entziehen konnte. Nimmt er mit seinem Bezug auf „die Körper und die Lüste“ nicht eine solche prädiskursive Substanz in Anspruch, deren Existenz er doch eigentlich gerade bestreitet?¹⁷⁷ Die Erörterung dieser Frage überschreitet den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Das Problem aber, wie der Bio-Macht erfolgreich trotzt werden kann, wird Foucault in der Folgezeit nicht mehr loslassen. Im Verlauf seiner weiteren Forschungen verleiht er der Suche nach alternativen Formen des menschlichen Selbstverhältnisses immer größere Bedeutung.

¹⁷⁷ Vgl. Fink-Eitel (1989), S. 93f.

2. Ist Widerstand möglich? Die Differenzierung des Machtkonzepts der siebziger Jahre und die Einführung einer relativen Subjektautonomie

1982 erklärt Michel Foucault, Ziel seiner Arbeit während der letzten zwanzig Jahre sei nicht die Analyse der Machtphänomene gewesen – eine Vermutung, die die Lektüre seiner Schriften der siebziger Jahre doch durchaus nahe legen könnte – sondern das Subjekt.¹⁷⁸ Und anderenorts sagt er: „Ich bin also keineswegs kein Theoretiker der Macht.“¹⁷⁹ Es gilt, diese Äußerungen genau zu prüfen. Schließlich betonte Foucault noch 1977 gegenüber Lucette Finas, er fühle sich gedrängt „von der Notwendigkeit (...), ein wenig diese Frage der Macht wiederaufzunehmen.“¹⁸⁰ Widersprechen die späteren Ausführungen den früheren?

Tatsächlich hat Foucault niemals versucht, eine *Theorie* der Macht zu entwerfen. Seine Analyse der allgegenwärtigen Machtmechanismen ist in keiner Hinsicht eine allgemeine Theorie dessen, was Macht ist. Es handelt sich bei der Untersuchung dieser Mechanismen lediglich darum, ihre konkreten Aktualisierungen und Auswirkungen anhand einer spezifischen gesellschaftlichen Situation zu beleuchten.¹⁸¹

1982 wertet Foucault seine früheren Machtanalysen, zum Beispiel die der Disziplinartechniken in *Überwachen und Strafen*, als Untersuchung einer Art der Objektivierung, die Menschen in Subjekte transformiert, erklärt sie also im nachhinein gewissermaßen als Mittel zum Zweck.¹⁸² An selbiger Stelle räumt er jedoch auch folgendes ein:

„Allerdings ist es richtig, dass ich mich veranlasst sah, mich auch näher für das Problem der Macht zu interessieren. Mir wurde rasch klar, wenn das menschliche Subjekt in Produktionsverhältnisse und Sinnbeziehungen eingebunden ist, dann ist es zugleich auch in hochkomplexe Machtbeziehungen eingebunden.“¹⁸³

Macht ist also nach wie vor ein Thema Foucaults und von dem der Subjektivität gar nicht zu trennen. Somit setzt er seine Analyse der Verflechtungen von Subjekt und Macht fort – aber aus neuer – erweiterter Perspektive.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Vgl. Foucault (1982a), S. 269f.

¹⁷⁹ Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit G. Raulet: Strukturalismus und Poststrukturalismus (1983a). In: Schriften (4), S. 547.

¹⁸⁰ Foucault (1977), S. 303.

¹⁸¹ Vgl. Foucault (1983a), S. 547.

¹⁸² Vgl. Foucault (1982a), S. 269.

¹⁸³ Ebd., S. 270.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

Diese Verschiebung kommentiert Hinrich Fink-Eitel: „Außerdem geht mit der subjekttheoretischen Wende eine machttheoretische einher.“¹⁸⁵ Doch seine Formulierung ist einerseits unpassend gewählt (Foucault hatte nie eine Macht- oder Subjekttheorie) und andererseits irreführend: Man könnte meinen, es sei Foucaults neue Subjektvorstellung, die notwendig den Rahmen der Machtkonzeption aus *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* sprengen würde. Doch prüft man Foucaults Schriften, so offenbart sich vielmehr der Entwurf eines primär selbstbestimmten Subjekts als Folge des veränderten Machtedenkens, wie es sich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre anbahnte.¹⁸⁶ Bei dieser Entwicklung erhält der Begriff des Widerstands zentrale Bedeutung.¹⁸⁷

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit charakterisiert die Vorstellung, die Foucault in den siebziger Jahren von Macht entwickelt hat: ein Netzwerk, bestehend aus einem unendlichen Pluralismus lokaler, ungleicher und instabiler Kräfteverhältnisse. Machtbeziehungen entstehen überall, selbst in den kleinsten Nischen. Doch wenn alles von den Mikropraktiken der Macht durchdrungen ist, wenn selbst das, was ein Subjekt für seinen intimsten Bereich hielten mag, ein Machteffekt ist, von wo aus ist dann noch Widerstand denkbar, der anderes wäre als nur ein Machtverhältnis unter vielen?¹⁸⁸

In diesem Kontext lässt sich die in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre beginnende Umorientierung verstehen: Da die Macht wesentlich praktisch wirkt (vgl. 1.1), müssen ihr auch praktische Strategien entgegengesetzt werden. Foucaults „ethische Wende“ leistet nicht unmittelbar der moralphilosophisch erhobenen Forderung folge, doch endlich normative Maßstäbe für die Kritik der Macht und daran anschließend für ein gutes Leben auszuweisen. Foucault interessiert sich nicht für universalphilosophische Postulate, sondern für die Möglichkeiten realen Anderslebens. Es geht um die Thematisierung von praktikablen Widerstandsmöglichkeiten.¹⁸⁹

Anstatt eine ethische Theorie mit universalem Anspruch einzuführen, zielt Foucault darauf, alternative Praktiken und Lebensformen im gesellschaftlichen Diesseits zu entwickeln – konkrete Manifestationen gegen die normierende Macht. Doch was für ein Ansatz die fruchtbare Thematisierung solcher Widerstandsformen *ad hoc* gewährleisten könnte, war ihm zunächst keineswegs klar. Evident erschien nur, dass angesichts einer zugleich auf den Körper der Subjekte zielenden, individualisierenden, und einer die Gesamt-

¹⁸⁵ Fink-Eitel (1989), S. 100.

¹⁸⁶ Vgl. Foucault (1982), S. 314.

¹⁸⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 144.

¹⁸⁸ Vgl. Fink-Eitel (1989), S. 102.

¹⁸⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 165f.

bevölkerung erfassenden, totalisierenden Macht, das Verhältnis von Subjektivität und Gesellschaft neu bestimmt werden muss.¹⁹⁰ Die Analyse der antiken Selbsttechniken offenbart Foucault schließlich eine Möglichkeit, Selbst- und Sozialverhältnisformen zu finden, die im Kontrast zu denen stehen, die sich unter dem modernen Regime der Bio-Macht entfaltet haben.¹⁹¹

Kögler beschreibt Foucaults Suche nach praktischen Widerstandsmöglichkeiten auf drei Ebenen:¹⁹²

Ohne Foucaults Biographie bei der Interpretation seiner Schriften zu stark gewichten zu wollen, bezieht Kögler sie dennoch ein, da er bestimmte Elemente hieraus in einem klärenden Zusammenhang mit Teilen des Spätwerks sieht. Hierbei geht es um Erfahrungen im Leben des Philosophen, die wohl als transformierend und befreiend wahrgenommen wurden, beispielsweise sein Drogenkonsum sowie das Ausleben sadomasochistischer Sexualpraktiken.

Foucaults Kampf für die Homosexualität, der – wie Gros betont – vor allem in der Kreation einer neuen homosexuellen Ethik und Lebensweise bestand¹⁹³, bildet die Schnittstelle zur zweiten Ebene: dem politischen Kampf, der sich gegen Praktiken und Institutionen richtet, die die freie Selbstentfaltung behindern.

Im Anschluss an die existentielle und die politische Ebene stellt sich nach Kögler die Frage nach der angemessenen Begriffsbildung. Demnach bemüht sich Foucault auf der dritten Stufe darum, die geforderte Autonomie systematisch zu erfassen. Außerdem erscheint es ihm notwendig, die Macht in adäquateren Kategorien als bisher zu analysieren. Zwar greift Foucault auf seine genealogisch gewonnenen Erkenntnisse der siebziger Jahre zurück, allerdings mit wesentlichen Modifikationen.¹⁹⁴

Diese begriffliche Umakzentuierung seiner Machtkonzeption, die schließlich zur Neubewertung der Chancen für Selbstbestimmung führen sollte, wird nun Gegenstand der Betrachtung sein.

2.1. *Stationen des Umdenkens*

Insbesondere seit seiner Analyse der modernen Bio-Macht interessiert sich Foucault für Optionen des praktisch realisierbaren Widerstands, für die Möglichkeit eines „praktischen Jenseits der Macht im sozialen Diesseits“¹⁹⁵. Mit

¹⁹⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 136f

¹⁹¹ Vgl. Gros (2004), S. 664f.

¹⁹² Kögler (2004), S. 137.

¹⁹³ Vgl. Gros (2004), S. 666.

¹⁹⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 137.

¹⁹⁵ Ebd. S. 144.

der Forderung, dass sich der Widerstand der praktischen Wirkungsform der Macht anzupassen, also selbst Praxis zu sein hätte, ist kein aktivistischer Theorieverzicht verbunden: Foucault ist sich sehr wohl bewusst, dass die individuell-körperlichen und gesellschaftlich-politischen Erfahrungen begrifflich eingeholt werden müssen, um für soziale Gegenkonzepte nutzbar gemacht werden zu können.¹⁹⁶

Unmittelbar im Anschluss an die Veröffentlichung des ersten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* beginnt er mit der Reflexion der theoretischen Voraussetzungen eines derart praktisch gedachten Widerstands begriffs. Die Ausarbeitung dieser Prämissen leitet die Wende zu den Schwerpunkten der achtziger Jahre ein. Foucault bemerkt, dass seine Reflexion von Macht und Widerstand mit einer veränderten Bewertung des Subjekts einhergehen muss.¹⁹⁷ Nur wenn der Macht ein eigenes Erfahrungszentrum gegenübergestellt wird, können die praktischen Anforderungen entfaltet werden, die ein solcher Widerstands begriff an die Subjekte stellt. Gesellschaftliche Praxis kommt nun einmal nicht ohne Handlungsträger aus. Deshalb muss der Komplex „Macht-Widerstand“ zur Trias von „Macht-Widerstand-Subjekt“ ergänzt werden. Der Widerstands begriff treibt also notwendig – auch in Foucaults eigener Sichtweise – über den Rahmen früherer Machtanalysen hinaus.¹⁹⁸ Dieser Denkprozess soll nun in vier Schritten nachgezeichnet werden.

2.1.1 Die Geschichte der Gouvernementalität: Von der „Bio-Macht“ zur „Regierung“

Von großem Interesse sind in diesem Kontext die Vorlesungen der Jahre 1977/78 und 1978/79, die erst 2004 auf Deutsch erschienen sind: Ihre Titel lauten *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (1977/78)¹⁹⁹ und *Die Geburt der Biopolitik* (1978/79)²⁰⁰. Die beiden Vorlesungen bilden ein Dyptichon und wurden darum als zwei Teile einer *Geschichte der Gouvernementalität* zusammengefasst. Die Problematik der Bio-Macht stellt den gemeinsamen Rahmen beider Vorlesungen dar. Allerdings verlagert Foucault im Verlauf seiner Ausführungen den Schwerpunkt von der Frage nach der Bio-Macht im-

¹⁹⁶ Vgl. ebd.

¹⁹⁷ Vgl. Foucault (1982), S. 314.

¹⁹⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 145.

¹⁹⁹ Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (1978a). Vorlesung am Collège de France 1977-78, hrsg. von Michel Sennelart.

²⁰⁰ Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität 2. Die Geburt der Biopolitik (1979). Vorlesung am Collège de France 1978-79, hrsg. von Michel Sennelart.

mer mehr zu der der „Regierung“, bis schließlich letztere die erste nahezu vollständig verdrängt.²⁰¹

Mit Blick auf die späteren Arbeiten Foucaults kündigen die Vorlesungsreihen von 1978 und 1979 den Übergang zum Problem der „Regierung des Selbst und der anderen“²⁰² an: Indem Foucault mit dem Diskurs der „Schlacht“ bricht, mit dem er seit Beginn der siebziger Jahre operierte, markiert der Begriff der „Regierung“ die erste, seit 1980 verstärkte, Verschiebung von der Analyse der Macht zur Ethik des Subjekts.²⁰³ Er analysiert zunächst die Art und Weise, in der Subjekte regiert werden, um später zur Betrachtung der Formen überzugehen, in denen Subjekte sich selbst regieren.²⁰⁴ Das bedeutet aber keineswegs, dass der Begriff „Regierung“ fortan den der „Macht“ ersetzen würde, so als wäre diese Problematik nun überholt. Die Verschiebung von der „Macht“ zur „Regierung“, die sich in der Vorlesung von 1978 vollzieht, tastet den methodologischen Rahmen nicht an, sondern dehnt ihn lediglich auf ein neues Objekt, den Staat, aus.²⁰⁵

Wie Foucault in dem Vortrag *Omnes et singulatim – Zur Kritik der politischen Vernunft*²⁰⁶, der im wesentlichen eine Zusammenfassung der Vorlesung von 1978 darstellt, erklärt, interessierte ihn von 1977 bis 1979 vor allem die Frage nach dem Ursprung des modernen Staats und seiner Machtform. Dabei ging es jedoch nicht um die Freilegung des Machttyps als solchen, das wurde – zumindest im Ansatz – bereits in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* geleistet. In den späten siebziger Jahren kam es ihm darauf an, auf den geschichtlichen Ursprung der sich im modernen Staat entfaltenden Rationalität zurückzugehen. Es ging darum, die historische Herkunft der Pastoralmacht freizulegen, und ihre Karriere im modernen Staatswesen zu beleuchten: Wird deren geschichtlicher Herkunftsraum bestimmbar, so erweist sich hieran zum einen die Kontingenz moderner Machtpraktiken; zum anderen wird auch innerhalb der abendländischen Geschichte ein Moment sichtbar, der vielleicht den Ausgangspunkt für ein anderes Verhältnis zur Macht bilden kann.²⁰⁷

²⁰¹ Vgl. Michel Sennelart: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität 2. Die Geburt der Biopolitik (1979). Vorlesungen am Collège de France 1978-79. Frankfurt a. M. 2004, S. 445f.

²⁰² *Gouvernement de soi et des autres*: Titel der beiden letzten Vorlesungsreihen der Jahre 1983 und 1984. Vgl. ebd., S. 446.

²⁰³ Vgl. Sennelart (2004), S. 446 f.

²⁰⁴ Vgl. Schmid (2000), S. 69.

²⁰⁵ Vgl. Sennelart (2004), S. 472.

²⁰⁶ Vgl. Foucault (1981), S. 184.

²⁰⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 145.

Entscheidend für die gesamte weitere Entwicklung Foucaults wird nun der Befund, dass der Ursprung der individualisierenden Elemente moderner Macht in der Antike zu finden ist. Es zeigt sich, und damit bildet sich bereits ein für die spätere Fortsetzung der Geschichte der Sexualität wichtiges Vergleichspaar, dass die Struktur der individualisierenden Macht auf die *jüdisch-christliche* Form der Seelenleitung zurückzuführen ist, die sukzessive das *griechische* Modell der Führung und Regierung verdrängte. Foucault zeigt anhand der Interpretation hebräischer und frühchristlicher Texte, dass hier die wesentlichen Momente pastoraler Macht im sozialpolitischen Modell des Hirten-Führers, der eine Herde um sich schart, vorgebildet sind.²⁰⁸ Dieses Modell, das im griechischen Denken praktisch keine Rolle spielt, charakterisiert eine spezifische, auf das individuelle Heil aller Mitglieder der Herde bezogene, Verpflichtung zur Fürsorge. Das hebräische Modell des Regierens verbindet die Sorge um die gesamte Herde mit der absoluten Pflicht der konkreten, individualisierenden Hinwendung zu jedem einzelnen Individuum.²⁰⁹

Die christliche Reflexion greift diese Ansätze auf und treibt sie in wenigstens vier wesentlichen Punkten entscheidend voran:

Zuerst im Hinblick auf die Verantwortlichkeit. Der Hirte musste im hebräischen Modell die Verantwortung für die Herde sowie für jedes einzelne Schaf übernehmen. Im christlichen Horizont betrifft diese Bindung jedoch nicht nur das Leben jedes Individuums, sondern auch alle seine Handlungen. Der Hirte muss fortan für jedes Wohl oder Übel einstehen, das von einem Schaf ausgehen könnte, für alles, was ihm zustößt.²¹⁰

Zweitens radikalisiert das Christentum die Gehorsamsflicht der Herde gegenüber ihrem Führer. Diese Beziehung wird nun als ein Verhältnis der individuellen Abhängigkeit gedacht. Während im griechischen Denken die Gehorsamsflicht gegenüber dem Gesetz oder dem Willen des Gemeinwesens besteht, wird der Wille des christlichen Hirten hingegen nicht ausgeführt, weil er dem Gesetz entspricht, sondern weil es sein *Wille* ist.²¹¹

Zum dritten verbindet das christliche Pastorat Schafe und Hirten in einem besonderen Wissensverhältnis. Der innere Zustand eines jeden Schafes muss genau bekannt sein. Darum hat es sich ständigen Selbstprüfungen zu unterziehen, die in dieser Form und Zweckausrichtung bisher nicht bekannt waren sowie einer vom Pastor kontrollierten Seelenleitung. So entsteht ein für die griechisch-römische Kultur höchst sonderbares Phänomen, „nämlich die Ein-

²⁰⁸ Vgl. Foucault (1978a), S. 183-194.

²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 187, 191f.

²¹⁰ Vgl. Foucault (1978a), S. 177f.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 178.

richtung einer Beziehung zwischen dem völligen Gehorsam, der Selbsterkenntnis und dem Bekenntnis gegenüber jemand anderem.“²¹² Die Produktion der Wahrheit, die im Geständnis vonstatten geht, konstituiert das Band, das den Hirten mit seiner Herde verbindet. Die innere Wahrheit eines jeden Herdenmitglieds ans Licht zu fördern, beziehungsweise durch diesen Vorgang allererst herzustellen, ist ein fundamentaler Bestandteil der Tätigkeit des Hirten.²¹³

Viertens schließlich sind alle christlichen Techniken der Prüfung, der Gewissensleitung und des Gehorsams auf ein Ziel ausgerichtet: es geht um den Verzicht auf diese Welt sowie auf sich selbst, um eine Art täglichen Tod, der zugunsten des jenseitigen Heils in Kauf genommen wird.²¹⁴

In der Vorlesung von 1978 *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* geht es noch nicht um die Bedeutung der Selbstpraktiken für die individuelle Subjektkonstitution als solcher, sondern zunächst um ihre Relevanz für das politische Problem des Regierens. Foucault greift nämlich nur deshalb auf das jüdisch-christliche Pastorat zurück, um im Vergleich mit dem griechischen Modell des Regierens die Genese des modernen Staates bzw. von dessen Regierungsform nachzeichnen zu können. Das griechische Modell dreht sich nicht um den Hirten und dessen Sorge um die einzelnen Individuen. Es geht stattdessen um den Zusammenhalt in einer Bürgergemeinschaft. Für den Politiker gilt die Metapher des „Webers“, der „verbindet“. Wie ein Weber Kette und Schuss verbindet, so verknüpft der Politiker die unterschiedlichsten Menschen zu einer Gemeinschaft.²¹⁵ Das von Platon formulierte Problem der politischen Regierung fußt auf einer anderen Ausgangsbasis als die pastorale Sorge: „Kurz, das Problem der Politik ist das der Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen im Rahmen des Gemeinwesens und seiner Bürger. Das Problem des Pastorats betrifft das Leben der Einzelnen.“²¹⁶

Der Kontrast zwischen dem griechischen Regierungsmodell und der christlichen Seelenführung ist selbst aber nur deshalb von Bedeutung – und damit kommt Foucault nun zu seiner eigentlichen These – weil beide im modernen Staat, eben in Form der Pastoralmacht, strategisch und effektiv miteinander verbunden worden sind. Im Verlauf der Vorlesung von 1978 wendet sich Foucault so auch der ausführlichen Deutung der während der Aufklärung entstehenden „Staatsräson“ zu, das heißt, der „Rationalität, die der Regierungskunst der Staaten eigentlich war.“²¹⁷ Foucaults Analysen damals

²¹² Ebd., S. 180

²¹³ Vgl. Foucault (1978), S. 710f.

²¹⁴ Vgl. Foucault (1981), S. 180f.

²¹⁵ Vgl. Foucault (1978a), S. 215.

²¹⁶ Foucault (1981), S. 176.

²¹⁷ Ebd., S. 186.

verbreiteter politischer Handbücher insbesondere italienischer und deutscher Autoren (z.B. Turquet de Mayenne, Delamare, Huhenthal, Willebrand, von Justi) geben Aufschluss über die von ihm schon vorher festgestellte Verschränkung totalisierender, das heißt, die Gesamtbevölkerung betreffender Maßnahmen, mit der neuen Fürsorge um das individuelle Wohlergehen. Diese Erscheinung wird nunmehr aus der Tradition des christlichen Pastorats heraus verständlich.²¹⁸

Den alles durchdringenden Charakter der neuen Regierungsform belegt Foucault vor allem anhand seiner Untersuchungen der damaligen „Polizeiwissenschaft“. Von Justi zufolge ist die Polizeiwissenschaft gleichzeitig eine Regierungskunst und eine Methode, um eine lebende Bevölkerung auf einem bestimmten Territorium zu untersuchen.²¹⁹ Hier verquicken sich Platons Problem, wie die Individuen zu einem Gemeinwesen zu verbinden seien, und die christliche Sorge um den inneren Zustand jedes einzelnen Individuums zu einer neuen Regierungstechnologie. Als ein Beispiel der vielen Kreuzungspunkte dieser beiden im modernen Staat kombinierten Dimensionen führt Foucault den Wohlfahrtsstaat an: „eine der äußerst zahlreichen Manifestationen der Feinabstimmung zwischen der politischen Macht, die auf bürgerliche Untertanen ausgeübt wird, und der pastoralen Macht, die sich auf die lebenden Individuen richtet.“²²⁰ Indem der Wohlfahrtsstaat für seine Bürger sorgt, nimmt er zugleich Einfluss auf deren Leben, erweitert also den Wirkungskreis seiner Macht und garantiert durch gegebenenfalls karitatives Eingreifen das reibungslose Funktionieren des gesamten Apparates.

2.1.2 Die Entdeckung der Selbsttechniken

1978 vergleicht Foucault im Rahmen der Analyse der Pastoralgouvernementalität erstmalig antike und christliche Techniken der Existenzleitung.²²¹ Die Möglichkeit eines Wahrheitssubjektes aufgrund von Subjektivierungsprozessen, die nicht gleichbedeutend mit Unterwerfung sind, wird hier jedoch noch nicht entfaltet.

Hatte Foucault in seiner Vorlesung 1981 (*Subjektivität und Wahrheit*²²²) lediglich über die Selbsttechniken bezogen auf die Erfahrung der Lüste gesprochen, so bilden die Selbsttechnik *an sich* den theoretischen Rahmen der Vorlesung des Jahres 1982. Auch die zeitliche Begrenzung auf die heidnische

²¹⁸ Vgl. Kögler, S. 147, vgl. Foucault (1981), S. 182-198.

²¹⁹ Vgl. Foucault (1981), S. 196.

²²⁰ Ebd., S. 177.

²²¹ Vgl. Foucault (1978a), S. 414-448. Vgl. Gros (2004), S. 621.

²²² Vgl. deren Zusammenfassung: Michel Foucault: Subjektivität und Wahrheit (1981a). In: Schriften (4), S. 258-264.

Antike, die Foucaults Gegenstand 1981 konturierten, wird 1982 überschritten. Der Übergang zum frühen Christentum ist nun ebenfalls von Interesse, was in zahlreichen Vergleichen und Vorausgriffen zum Ausdruck kommt. Die Untersuchungen, die Foucault 1981 vorstellte, erhielten schließlich in dem Band *Die Sorge um sich* ihre definitive Form. Dieses Buch enthält auch ein Kapitel über die Selbsttechniken im allgemeinen.²²³ Aber: Der Gegenstand, dem Foucault einst so viel Bedeutung zumaß, fungiert jetzt eher als methodologischer und in die Geschichte der Sexualität einführender Rahmen.²²⁴

Will man den Stellenwert der Vorlesung des Jahres 1982 verstehen, so muss man sich vergegenwärtigen, dass die letzten Lebensjahre Foucaults unter dem Zeichen immer stärkerer Spannungen standen: Zum einen wollte er eine Geschichte der antiken Sexualität vor dem Horizont der Selbsttechniken schreiben. Zum anderen wurde die Versuchung immer stärker, diese Techniken für sich, und in anderen Anwendungsbereichen als der Sexualität, zu untersuchen. Hierzu gehören zum Beispiel die Problematik des Lesens und des Schreibens, der körperlichen und geistigen Übungen, das Thema der Existenzleitung und der Beziehungen zur Politik.²²⁵

Wie aus einem Gespräch hervorgeht, das Foucault im April 1983 mit H. Dreyfus und P. Rabinow führte, beabsichtigte er eine Zeit lang, zwei Bücher zu schreiben: eines über die Geschichte der Sexualität und ein anderes über die antiken Selbsttechniken. Das erste, das er unter dem Titel *Der Gebrauch der Lüste* vorstellte, sollte die Problematisierung der Sexualität in der gesamten heidnischen Antike behandeln. Foucault wollte zeigen, „dass man im Großen und Ganzen denselben Kodex an Beschränkungen und Verboten im 4. Jahrhundert vor Christus und bei den Moralisten oder Ärzten zu Beginn des Kaiserreichs hatte.“²²⁶ Doch nahm er an, „dass die Art und Weise, wie sie diese Verbote in ein Selbstverhältnis integrierten, völlig verschieden ist.“²²⁷

Inhalt dieses Bandes wäre also eine Beschreibung der heidnisch-antiken Sexualethik, Ziel der Untersuchung der Nachweis, dass sich, ausgehend von denselben Themen der Beunruhigung (Gesundheit, Frauen und die Knabenliebe²²⁸) im klassischen Griechenland und im kaiserzeitlichen Rom jeweils zwei unterschiedliche Askesestile verorten lassen. Hier fasst Foucault zeitlich

²²³ Vgl. Michel Foucault: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (1984d). Frankfurt a. M. 1986, S. 53-94.

²²⁴ Vgl. Gros (2004), S. 627.

²²⁵ Vgl. Gros (2004), S. 624f.

²²⁶ Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit H. Dreyfus und Paul Rabinow (1983b): *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit*. In: *Schriften* (4), S. 462.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Vgl. ebd., S. 479.

in einem Band zusammen, was 1984 bekanntermaßen in zwei unterschiedlichen Büchern erscheinen sollte.²²⁹

Im April 1983 sprach Foucault, nachdem er jene Abhandlung über die Sexualität in der gesamten vorchristlichen Antike angekündigt hatte, über ein paralleles Werk, bestehend aus einer Reihe unterschiedlicher Studien und Erläuterungen zu verschiedenen Aspekten der Selbsttechniken in der heidnischen antiken Welt, bestehend aus Erläuterungen zur Idee des Selbst – mit beispielsweise einem Kommentar zu Platons Dialog *Alkibiades*, in dem sich erste Überlegungen zum Begriff der *epimeleia heautou* (der Selbstsorge) finden und anderem mehr.²³⁰ Er erwähnt also explizit den Plan, ein Buch zu schreiben, das die Selbsttechniken der vorchristlichen Antike losgelöst vom Bereich der Sexualität untersucht. Diesem Projekt gab Foucault den Titel *Le souci de soi* (*Die Sorge um sich*), den schließlich der dritte Band von *Sexualität und Wahrheit* erhalten sollte. Sein zuerst so benanntes Vorhaben jedoch hat er nie zu einem Buch verarbeitet.²³¹

Der Stoff dieses nie erschienenen Werks deckt sich genau mit dem Inhalt der Vorlesung des Jahres 1982: ein Kommentar des *Alkibiades*, Untersuchungen zum Schreiben über sich selbst, zu einer reflektierten Art des Lesens, zur Entstehung einer Selbsterfahrung in der Medizin, zum Verhältnis zu Besitz und Luxus et cetera. Hier zeigt sich die Bedeutung dieser Vorlesung: Sie tritt gleichsam an die Stelle eines fertig konzipierten, aber niemals veröffentlichten, Buches, dessen Gegenstand die Selbsttechniken als solche sein sollten.²³²

Gros betont, welch immenses Interesse Foucault den gesamten Techniken des Selbst entgegenbrachte. Gegen Ende seines Lebens bewertet Foucault, wie Gros es ausdrückt, die Thematisierung der Selbstpraktiken „als theoretische Krönung seines Schaffens“²³³. Ruft man sich Foucaults bereits in der Einleitung zitierte Worte aus dem Jahre 1983 ins Gedächtnis, so klingen sie kaum weniger entschieden:

„Ich muss gestehen, dass ich mich weit mehr für die von den Selbsttechniken oder den Dingen aus diesem Bereich aufgeworfenen Probleme interessiere als für die der Sexualität... Die Sexualität, das ist sterbenslangweilig.“²³⁴

Demgemäß war es zu dieser Zeit wahrscheinlich nicht Foucaults Absicht, die Untersuchung der antiken Existenztechniken auf den Status eines Rahmens

²²⁹ Vgl. Gros (2004), S. 625f.

²³⁰ Vgl. Foucault (1983b), s. 463f.

²³¹ Vgl. Gros (2004), S. 626.

²³² Vgl. Gros (2004), S. 626f., 628.

²³³ Gros (2004), S. 627.

²³⁴ Foucault (1983b), S. 461.

für das konkrete Beispiel der Sexualität zu reduzieren. Und doch nehmen sie in *Sexualität und Wahrheit* genau diese Position ein. Gemessen am Korpus des Gesamttextes billigt Foucault ihnen nur geringen Raum zu.²³⁵ Im zweiten Band widmet er ihnen den Abschnitt *Modifizierungen*²³⁶, im dritten Band die Kapitel *Die Kultur seiner selber* sowie *Man selbst und die anderen*²³⁷.

1984 korrigierte Foucault die französische Fassung jenes Gesprächs von 1983. Er strich alles heraus, was sich auf das geplante Werk bezog, und kündigte einfach das baldige Erscheinen der Bände zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit – Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* an.²³⁸ Wie ist das zu erklären? Hatte er bewusst auf das Werk verzichtet? Nahm er an, dass seine Krankheit ihm nicht mehr genügend Zeit zum Schreiben lassen würde?²³⁹ Oder hat es etwas mit der Enttäuschung zu tun, die er in einem seiner letzten Gespräche erwähnte, und die noch näher zu untersuchen sein wird: „Die ganze Antike scheint mir ein ‚gründlicher Irrtum‘ zu sein.“²⁴⁰ Genaues lässt sich hierüber nicht sagen. Erhalten bleibt jedoch die Nachschrift der Vorlesung von 1982 als Dokument des Wandels: Foucault entwickelt hier, gestützt auf die antiken Selbstpraktiken, eine ganz neue Weise, das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit zu denken. Gleichzeitig empfängt Foucault von den antiken Selbsttechniken Impulse für konkrete Widerstandsmöglichkeiten gegen die moderne Macht.²⁴¹

2.1.3 Verschiebungen in Foucaults Machtkonzept: Auf dem Weg zu einer „neuen Subjektivität“

1982 erklärt Foucault explizit, dass sich die Untersuchung der Macht für ihn keineswegs erledigt hat. Trotz seiner Neukonzeption der Subjektivität hat sich die Ausgangsbasis nicht geändert: „Mir wurde rasch klar, wenn das menschliche Subjekt in Produktionsverhältnisse und Sinnbeziehungen eingebunden ist, dann ist es zugleich auch in hochkomplexe Machtbeziehungen eingebunden.“²⁴² Foucault „entdeckt“ also nicht 1980 eine lang verkannte Ursprungsfreiheit des Subjekts. Es geht ihm stattdessen um die relative Autonomie, die ein Subjekt durch die Selbsttechniken gewinnen kann. Man wird

²³⁵ Vgl. Gros (2004), S. 627.

²³⁶ Vgl. Foucault (1984), S. 9-21.

²³⁷ Vgl. Foucault (1984d), S. 53-94, 95-130.

²³⁸ Korrigierte Fassung: Michel Foucault im Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit (1984e). In: Schriften (4), S. 749

²³⁹ Vgl. Gros (2004), S. 627f.

²⁴⁰ Foucault (1984b), S. 861.

²⁴¹ Vgl. Gros (2004), S. 665.

²⁴² Foucault (1982a), S. 270.

Foucault kaum anlasten können, plötzlich ein ahistorisches, freies Subjekt fern von gesellschaftlichen Normierungsprozessen und entfremdenden Identifikationssystemen zu präsentieren. Was das Subjekt nämlich in einem bestimmten Selbstverhältnis konstituiert, sind historisch gegebene Selbsttechniken, die mit bestimmten Herrschaftstechniken einhergehen. Das Subjekt entsteht so immer nur im Schnittpunkt von Herrschaftstechnik und Selbsttechnik. In manchen geschichtlichen Konstellationen verdeckt die Falte der Subjektivierungsprozesse die Unterwerfungsverfahren mehr, in anderen weniger.²⁴³

Um den Unterschied in Foucaults Subjektivitätskonzepten der siebziger und achtziger Jahre klar zu umreißen, seien beide hier schematisch gegenübergestellt:

In den siebziger Jahren gilt, dass durch die moderne Überwachungssituation das individuelle Selbstverhältnis überhaupt erst geschaffen wird.²⁴⁴ In den achtziger Jahren hingegen wird nicht das subjektive Selbstverhältnis als solches von der disziplinierenden Überwachung ins Leben gerufen, sondern *nur eine ganz bestimmte Form oder Ausgestaltung desselben*. Der Mensch ist demnach grundlegend zu einer reflexiven Selbstbeziehung in der Lage. Allerdings wird in der Moderne dieses Selbstverhältnis im Zuge sozialisierender Techniken gewissermaßen kolonisiert.²⁴⁵

Wie veränderte Foucault nun konkret seine Vorstellung von Macht? Wie sieht die Denkbewegung aus, die eine Neuakzentuierung innerhalb seiner Subjektivitätsvorstellung nach sich ziehen sollte? Im Zuge der Analyse des christlichen Pastorats gebraucht Foucault 1978 erstmalig den Begriff der „Führung“ im Sinne einer „Kunst des Führens“²⁴⁶ (*conduire*) von Individuen. Doch in diesem Begriff ist mehr angelegt. Er ermöglicht eine in der foucaultschen Machtkonzeption bisher so nicht vorgesehene Differenzierung: Man kann nun zwischen Führung als Fremdeinwirkung und der Idee der Selbst-Führung unterscheiden, bei der man in der Selbstkonstitution einen realen Gegenpol zur herrschenden Macht schafft. Foucault hat die in seinen Untersuchungen angelegten begrifflichen Konsequenzen 1982 in seinem Aufsatz *Subjekt und Macht*²⁴⁷ deutlich gezogen. Statt Macht durch die Praktiken der habitualisierenden Disziplinen und der verinnerlichenden Seelenbildung wesentlich verwirklicht zu sehen, verstärkt er den im früheren Machtkonzept bereits angelegten Zug der Relationalität des Macht-

²⁴³ Vgl. Gros (2004), S. 641.

²⁴⁴ Vgl. Foucault (1975), S. 42.

²⁴⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 89f.

²⁴⁶ Foucault (1978a), S. 241.

²⁴⁷ Vgl. Foucault (1982a), S. 269-293.

verhältnisses.²⁴⁸ Macht wird jetzt eher handlungstheoretisch als kräftetheoretisch bestimmt:²⁴⁹

„Sie ist ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte. (...) stets richtet sie sich auf handelnde Subjekte, insofern sie handeln oder handeln können.“²⁵⁰

Diese Definition gibt den früheren Bezug zu den habitualisierenden Strukturen von Macht nicht etwa auf. Das Handeln der Subjekte, das auf das Handeln anderer einwirkt, oder sich einer solchen Einwirkung widersetzt, ist auch hier immer schon in einem bestimmten Feld von Möglichkeiten situiert.²⁵¹ Wenn sich das freie Spiel der Machtbeziehungen verfestigt, wenn eine Konfliktsituation von objektiven, den Akteuren vorgängigen ökonomischen, politischen oder sozialen Strukturen vorbestimmt ist, dann spricht Foucault von „Herrschaft“.²⁵² Wichtig dabei ist, dass selbst Herrschaftsstrukturen nicht als unauflösbar betrachtet werden. Auch bei ihnen handelt es sich um Kräfteverhältnisse, die zwar permanent auf Stabilisierung und totale Beherrschung zielen, ihrem Wesen nach aber stets von Umsturz oder Veränderung bedroht sind.²⁵³

Fortan unterscheidet Foucault zwischen *Herrschaft* (Kristallisierung und Verfestigung des fließenden Spiels agonistischer Kräfte, damit einhergehend: strukturelle und ungleiche Bedingungen im sozialen Feld), *Macht* (das auf Bestimmung und Fremdführung zielende Handeln von Subjekten) und *Selbstpraktiken* (in denen sich das Subjekt in eigene Regie nimmt, sich selbst führt).²⁵⁴

Die Beziehungen, durch die die Macht ausübenden Subjekte innerhalb sozialer Herrschaftsstrukturen miteinander verbunden sind, lassen sich aber mit dem Begriff der „Führung“ weitaus angemessener erfassen²⁵⁵ – hier wertet Foucault nun systematisch die zuvor entfalteten Einsichten (z.B. in Foucault (1981)) aus.²⁵⁶ Bei der Machtausübung geht es nicht um Gewalt oder um die Übertragung von Rechten an eine höhere Instanz,²⁵⁷ sondern darum, auf handlungsfähige – und das heißt an sich freie – Individuen einzuwirken:²⁵⁸

²⁴⁸ Vgl. Absatz 1.1 der vorliegenden Arbeit.

²⁴⁹ Vgl. Fink-Eitel (1989), S. 100f.

²⁵⁰ Foucault (1982a), S. 286.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 286f.

²⁵² Vgl. ebd., S. 282.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 293f.

²⁵⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 149.

²⁵⁵ Vgl. Foucault (1982a), S. 286.

²⁵⁶ Kögler (2004), S. 149.

²⁵⁷ Vgl. Absatz 1.1 der vorliegenden Arbeit.

²⁵⁸ Vgl. Foucault (1982a), S. 286f.

„Der Ausdruck ‚Führung‘ (*conduite*) vermag in seiner Mehrdeutigkeit das Spezifische an den Machtbeziehungen vielleicht noch am besten zu erfassen. ‚Führung‘ heißt einerseits, andere (durch mehr oder weniger strengen Zwang) zu lenken, und andererseits, sich (gut oder schlecht) aufzuführen, also sich in einem mehr oder weniger offenen Handlungsfeld zu verhalten. Machtausübung besteht darin, ‚Führung zu lenken‘, also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten zu nehmen.“²⁵⁹

Sie ist gleichbedeutend mit der Einwirkung auf Subjekte, denen eine Vielzahl von Handlungsoptionen offensteht. Der Führungsbegriff ermöglicht somit auch die Wiedereinführung des Begriffs der Freiheit ins Feld der genealogischen Analyse. Auf dieser konzeptuellen Basis kann Foucault – was im Kontext seiner früheren Analysen nicht ohne weiteres plausibel gewesen wäre – nachvollziehbar erklären:²⁶⁰

„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.“²⁶¹

Als Strukturierung von Handlungsmöglichkeiten hat die Macht jetzt nicht mehr nur ihresgleichen zum Gegenüber, eine „Gegenmacht“, die lediglich ihr Pendant bildet, sondern Freiheit, und zwar die des handelnden Subjektes: Es kann die Macht durch Widersetzung provozieren und hat seinerseits viele Möglichkeiten, auf deren Zugriffe zu reagieren. Damit gibt es im unmittelbaren Wirkungskreis der Macht etwas anderes als sie selbst: die Freiheit.²⁶² Außerdem differenziert Foucault nun auch zwischen Machtbeziehungen, Kommunikationsbeziehungen und objektiven Fähigkeiten (instrumentelles Handeln, Arbeit)²⁶³ und reduziert so die Macht auf *eine* soziale Beziehungsweise neben anderen. Es gibt jetzt mehr als nur „Macht“, nämlich Kommunikation und Arbeit, und selbst ganz unmittelbar steht ihr nun etwas entgegen: die Freiheit der handelnden Subjekte.²⁶⁴

Der Begriff der Führung erlaubt – und das ist entscheidend für Foucaults weitere Arbeit²⁶⁵ – die Differenzierung zwischen Fremdführung einerseits und Selbstführung andererseits. Die Bio-Macht wäre somit als „Versuch und Methode der Fremdstrukturierung von Lebensentwürfen und Existenzformen“²⁶⁶ aufzufassen. Sie ergreift gleichsam mikrophysisch von den Individuen Besitz und trachtet so danach, deren Lebensentwürfe zu steuern. Die

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 286.

²⁶⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 149f.

²⁶¹ Foucault (1982a), S. 287.

²⁶² Vgl. ebd., sowie Fink-Eitel (1989), S. 101.

²⁶³ Vgl. Foucault (1982a), S. 282.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 282, 287, sowie Fink-Eitel (1989), S. 101.

²⁶⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 150.

²⁶⁶ Ebd.

Selbstführung hingegen ermöglicht den Subjekten, sich frei und reflexiv zu einem – allerdings vorgegebenen – optionalen Feld zu verhalten.²⁶⁷

Das Begriffspaar „Fremdführung/Selbstführung“ beschreibt somit ein bipolares Verhältnis zwischen Macht und Herrschaft auf der einen Seite und Selbstbestimmung auf der anderen. Der soziale Kampf muss nach Foucault darauf abzielen, statisch gewordene Herrschaftsstrukturen zu bekämpfen. Den Antagonismus konkurrierender und auf gegenseitige Beeinflussung zielender Interessengruppen hält er hingegen für eine unüberwindliche Realität der Macht.²⁶⁸

Kögler zufolge hat Foucault die mit dem Führungsbumpriff angesteuerte Wiederentdeckung der subjektiven Erfahrung als einer Selbstbestimmungsform – und als dem eigentlichen Ort des Widerstands gegen Herrschaft – erst in der Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* explizit ausgearbeitet.²⁶⁹ Doch teilt man die Auffassung Gros`, der zufolge die Selbstpraktiken „die Speerspitze einer neuen Idee vom Subjekt“²⁷⁰ bilden, so lässt sich dafür plädieren, dass Foucault die Möglichkeiten, die seinem Führungsbumpriff inhärent sind, bereits 1982 in seiner Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* zumindest teilweise eingelöst hat. Die methodologische Reflexion dieser Bewegung allerdings vollzieht er tatsächlich erst am von Kögler angegebenen Ort.

2.1.4 *Der Gebrauch der Lüste:* Foucaults Programm einer Neubegründung des Subjekts

Wie Foucault in *Subjekt und Macht* darlegte, gewährt der Führungsbumpriff dem Subjekt zwei Möglichkeiten: Entweder es wird geführt oder es führt sich selbst. Den entscheidenden Gewinn des Konzeptes der Selbstführung kann Foucault jedoch hier noch nicht entfalten, denn der Begriff der Selbstführung beinhaltet notwendig den Begriff des Selbst, der während der Entstehungszeit dieses Aufsatzes für Foucault noch nicht hinreichend greifbar ist. Diese letzte Konsequenz der sich seit 1978 entwickelnden Denkbewegung hat Foucault schließlich in den Bänden zwei und drei seiner Sexualitätsgeschichte, *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* (1984) gezogen.²⁷¹

Mit dem ersten Teil der Einleitung zum zweiten Band legt er eine Art programmatischer Reflexion vor, in der er den retrospektiven Blick auf sein

²⁶⁷ Vgl. ebd.

²⁶⁸ Vgl. Foucault (1982a), S. 289.

²⁶⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 150.

²⁷⁰ Gros (2004), S. 643.

²⁷¹ Vgl. Kögler (2004), S. 150f.

bisheriges Werk mit methodologischen Überlegungen für das Folgende verbindet:²⁷²

Während in der Archäologie diskursive Regeln allein Gegenstand der Analyse waren, und in der Genealogie den Machtpraktiken das Prinzip für bei der Wirklichkeitskonstitution zukam, werden nun beide Perspektiven als unzureichend für die Analyse subjektiver Erfahrungen gewertet.²⁷³

Der subjektive Erfahrungsbereich drängte schon unter genealogischer Perspektive in den Bereich der Untersuchung, funktionierte doch die Bio-Macht wesentlich über die Internalisierung bestimmter Machtprozeduren, das heißt über eine Erfahrungsdimension, die das Subjekt in seinem Selbstverständnis betrifft.²⁷⁴ In der Einleitung seiner Fortsetzung von *Sexualität und Wahrheit* erklärt Foucault, dass es nun einer weiteren begrifflichen Verschiebung bedarf, um den neu entdeckten Bereich des individuellen Selbstverhältnisses angemessen erfassen zu können. So, wie in den frühen sechziger Jahren eine Verschiebung von der Ideengeschichte zur Archäologie stattfand, und später von dort aus zur Genealogie,

„so schien es (jetzt, A.T.) nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als ‚das Subjekt‘ bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses von sich zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt erkennt und konstituiert.“²⁷⁵

Foucault erklärt hier explizit, dass eine adäquate Analyse des Subjekts nur durch einen Wechsel der theoretischen Perspektive gewährleistet werden kann, während er zuvor lange Zeit den Anschein erweckte, mit der archäologischen und genealogischen Kritik an traditioneller Subjektphilosophie und Humanismus das Thema „Subjektivität“ erschöpfend behandelt zu haben.²⁷⁶

Foucaults Perspektivenwechsel und sein damit zusammenhängender chronologischer Rückgang bis zur klassischen Antike gründet meines Erachtens auf mindestens zwei miteinander verquickten Ebenen:

So sah er sich einerseits gezwungen, den Blick zurück bis in die Antike zu richten, um die Genealogie des modernen (Begehrens)-subjektes aufweisen zu können. Denn schließlich hatte er durch seine Forschungen entdeckt, dass sich bereits in der klassischen Antike „eine Besorgnis hinsichtlich der sexuellen Handlungen und ihrer Folgen“²⁷⁷ entwickelt hatte, „deren Urheberschaft man allzu gerne dem Christentum (...) zuweist.“²⁷⁸ Wenn es nun also um die Frage

²⁷² Vgl. Foucault (1984), S. 9-21.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 12.

²⁷⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 151.

²⁷⁵ GdL, S. 12.

²⁷⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 151.

²⁷⁷ Foucault (1981a), S. 262.

²⁷⁸ Ebd.

gehen soll, durch welche Verfahren „sich das Menschenwesen als Begehrensemensch erkannt und anerkannt“²⁷⁹ hat, genügt es nicht, die Untersuchung auf das christliche Paradigma zu beschränken, denn die Wurzeln der „christlichen Moral“ verortet Foucault in der heidnischen Antike.²⁸⁰

Foucaults Genealogie des ethischen Subjekts wird durch die Analyse der Selbsttechniken vermittelt, mit deren Hilfe sich das Subjekt konstituiert. Und diese Praktiken sind von fundamentaler Bedeutung, wenn es auf der zweiten Ebene darum geht, eine Ausgangsbasis für den Widerstand gegen die moderne Macht zu definieren.²⁸¹ Sein früheres Machtkonzept wertet schließlich auch den Widerstand als der Macht zugehörig. Es ist auf dieser Basis im Grunde nicht möglich, außerhalb ihres Wirkungskreises zu agieren. Nun beurteilt Foucault die Selbstpraktiken, die bewusste Selbstdührung, der ein Individuum sein Leben unterstellt, als entscheidendes Mittel gegen Fremdbestimmung. Doch wie lässt sich Selbstdührung von Fremdführung überhaupt klar begrifflich abgrenzen? Wo endet erstere, wo beginnt letztere? Diese Fragestellung führt nahezu von allein zu der Thematisierung eines souveränen Selbstverhältnisses zurück.²⁸²

Die Dimension subjektiver Erfahrung kann also nicht einfach auf Diskursregeln oder Machtproduktion reduziert werden. Foucault integriert sie nun als dritte „Erfahrungsachse“ in sein analytisches Konzept: Neben den Diskuspraktiken, die sich mit der Konstitution von Wahrheitsregeln in wissenschaftlichen Diskursen beschäftigen, und den Machtpraktiken, die durch Normalisierung und Ausgrenzung darauf zielen, andere zu beherrschen, muss der Bereich der Selbstpraktiken untersucht werden.²⁸³ Erst die Analyse dieser Ebene ermöglicht ein Verständnis davon, wie Individuen selbstbestimmt statt fremdbestimmt handeln, und so eine relative Unabhängigkeit von den herrschenden Diskursen und sozialpraktischen Strategien der Macht realisieren können.²⁸⁴

Wie Foucault in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* ausführt, geht es in seiner „Geschichte der Wahrheit“²⁸⁵ nicht um die Verhaltensweisen oder Ideen selbst, sondern „um die *Problematisierungen*, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß, sowie die *Praktiken*, von denen aus sie sich bilden.“²⁸⁶ Methodologisch gesehen wird es dabei immer

²⁷⁹ Foucault (1984), S. 13.

²⁸⁰ Vgl. Foucault (1981a), S. 262.

²⁸¹ Vgl. Foucault (1982a), S. 280.

²⁸² Vgl. Kögler (2004), S. 151.

²⁸³ Vgl. Foucault (1984), S. 12f.

²⁸⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 151f.

²⁸⁵ Foucault (1984), S. 19.

²⁸⁶ Ebd.

eine archäologische Analysedimension geben, die die Regeln der Problematisierung in Diskursen (z.B. wissenschaftlichen, lebenspraktischen, ästhetischen Diskursformationen etc.) untersucht sowie eine genealogische Ebene, die deren soziopraktische Kontexte berücksichtigt.²⁸⁷ *Ontologisch* jedoch muss man, so Foucault nun, dreidimensional denken:

„Es gibt drei Bereiche möglicher Genealogien. Als erstes eine historische Ontologie im Verhältnis unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf andere einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren.“²⁸⁸

Während in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) diese drei Ebenen miteinander verbunden waren,²⁸⁹ wandte sich Foucault in seinen Arbeiten der späteren sechziger Jahre der diskursiven Wahrheitsdimension zu und in den siebziger Jahren der Machtkonstitution. In seinen Arbeiten der achtziger Jahre hingegen kommt es auf die Untersuchung der „ethischen Achse“ an.²⁹⁰ Hier gilt es, Missverständnisse zu vermeiden: Das eben Ausgeführte zeigt deutlich, dass Archäologie und Genealogie keinesfalls überwundene Irrwege Foucaults darstellen, sondern methodologisch auch weiterhin präsent sind.

Dies gilt vor allem, da Foucault „das Subjekt“ weder in der Archäologie noch in der Genealogie „abgeschafft“ hat. Das „Ende des Menschen“ in der *Ordnung der Dinge*²⁹¹ bedeutet nicht das Ende einer jeden Rede vom Menschen, sondern die Voraussetzung zur Ausarbeitung einer neuen Form von Subjektivität. Während Foucault mit der Archäologie eine bestimmte Form des Subjekts – die des epistemischen Subjekts – aushöhlt und in der Genealogie ein bestimmter Schwerpunkt der Subjektkonstitution im Vordergrund steht, so geht es in den achtziger Jahren um die Kreation einer anderen Subjektform – die des ethischen Subjekts.²⁹² Vor diesem Hintergrund lässt sich Köglers These verstehen, Foucault stelle im Verlauf seiner Arbeiten die Weichen zu einer produktiven Neubegründung von Subjektivität. Danach bilden die verschiedenen Phasen des foucaultschen Werks „konstruktive Teildimensionen einer neuen Konzeption des Subjekts“.²⁹³

²⁸⁷ Vgl. ebd., S. 10f.

²⁸⁸ Foucault (1984e), S. 759.

²⁸⁹ Vgl. Fink-Eitel (1989), S. 17, vgl. Kögler (2004), S. 152.

²⁹⁰ Vgl. Foucault (1984e), S. 759.

²⁹¹ Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge* (1966). Frankfurt a. M. 1974, S. 462.

²⁹² Vgl. Schmid (2000), S. 379.

²⁹³ Kögler (2004), S. 184.

Verbindet die Frage nach dem Subjekt Foucaults *Arbeiten* tatsächlich zu einem Gesamtwerk mit kontinuierlicher Entwicklung?²⁹⁴ Folgende Äußerung lässt den Rezipienten Foucaults Beteuerungen, die eine derartige Interpretation veranlassen könnten, zumindest noch einmal überdenken:

„Ich kümmere mich in keiner Weise um den universitären Status dessen, was ich tue, weil mein Problem meine eigene Verwandlung ist. Das ist auch der Grund, warum ich, wenn die Leute zu mir sagen: „Vor einigen Jahren dachten Sie jenes, und jetzt behaupten sie etwas anderes“, antworte: „Glauben Sie, dass ich während all der Jahre so viel gearbeitet habe, um dasselbe zu sagen und nicht verwandelt zu werden?“²⁹⁵

Ein Widerspruch? Nicht unbedingt. Zum einen können Foucaults „Verschiebungen“²⁹⁶ als Perspektivenwechsel bezüglich *ein und desselben Gegenstandes* interpretiert werden. Zum anderen geht es bei Foucault um Selbstverwandlung durch Wissen, um Andersdenken, um Überschreitung von vermeintlichen Gewissheiten, um die Veränderung der Seinsweise²⁹⁷ – und das während seines gesamten Schaffens. Das Attribut der Kontinuität impliziert eine Geschlossenheit, die auch Foucault selbst zuwider gewesen sein dürfte. Vielleicht ist der Begriff der „Kohärenz“ dazu geeignet, die Bezogenheit der Elemente seines „Werks“ zu bezeichnen.

Bestimmte Implikationen früherer Untersuchungen hat Foucault eben erst spät entfaltet: Mit der Einführung eines weder auf Diskurse noch auf Praktiken reduzierbaren Selbstverhältnisses hat Foucault nun endlich jenen Gegenpol zur Macht begrifflich entfaltet, den er schon früher – am deutlichsten im Konzept der Macht als Führung – in Anspruch nahm.²⁹⁸ Doch wenn Foucault nun vom selbstbezogenen Subjekt spricht, so handelt es sich – wie bereits erwähnt – keineswegs um das Subjekt, welches er in der *Ordnung der Dinge* verabschiedete.²⁹⁹ Die Wiedereinführung einer subjektiven Erfahrungsdimension hat nichts zu tun mit einer Rückkehr zu den früher verworfenen Ansätzen der Subjektphilosophie oder den Humanwissenschaften. Mit dem ethischen Selbstverhältnis wird dem Subjekt keineswegs die begründende Funktion des cartesianischen Cogito-Subjektes erneut angetragen. Das ethische Subjekt der Lebenspraxis, das sich in konkreten Verhältnissen mithilfe von Selbsttechniken konstituiert, ist nicht identisch mit dem epistemischen Subjekt der Bewusstseinsphilosophie:³⁰⁰

²⁹⁴ Dieser Rezeptionsweise lassen sich z.B. Fink-Eitel und Schmid zurechnen.

²⁹⁵ Foucault (1983), S. 654.

²⁹⁶ Vgl. Foucault (1984), S. 12.

²⁹⁷ Vgl. Schmid (2000), S. 379.

²⁹⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 152.

²⁹⁹ Vgl. Schmid (2000), S. 11.

³⁰⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 152f.

„Hier muß man unterscheiden. Zunächst denke ich allerdings, daß es kein souveränes und konstitutives Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte. Einer solchen Konzeption vom Subjekt stehe ich sehr skeptisch, ja feindlich gegenüber. Ich denke hingegen, daß das Subjekt sich (entweder) über Praktiken der Unterwerfung konstituiert (oder) bzw. – auf autonome Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und Freiheit (...).“³⁰¹

Hier unterscheidet Foucault zugleich das reale Subjekt vom transzendentalen und führt mit Hilfe des Begriffs der „Befreiungspraktiken“ eine Differenzierung im Dasein des Subjekts als entweder durch Machtpraktiken fremdgeleitet oder durch Selbstpraktiken bestimmt ein. Auf diese Weise gelingt Foucault eine in der realen gesellschaftlichen Praxis verortete Bestimmung des Kampfes zwischen Macht und Freiheit – also des Widerstandskampfes – ohne eine transzendentale oder universalphilosophische Figur in Anspruch nehmen zu müssen. Doch wie kann diese am konkreten Lebensvollzug orientierte und damit „lebensethische“ Dimension nun tatsächlich praktisch ausgefüllt und begrifflich gefasst werden? Dieser Frage geht Foucault nun mit Hilfe des Rückgangs auf die griechische – „vorpastorale“ – Lebensform nach.³⁰²

³⁰¹ Michel Foucault: Von der Freundschaft (1981b). Berlin o.J., S. 137f.

³⁰² Vgl. Kögler (2004), S. 153.

3. Foucaults Untersuchung der Antike: Die Konstitution des moralischen Subjekts

Entscheidend an der durch den Führungsgriff ermöglichten Neugewichtung des Subjekts ist die Überwindung eines bloßen „Soziologismus“ (die Reduktion aller Vorschriften und Handlungen auf gesellschaftliche Faktoren) zugunsten einer ethischen Perspektive, in der das selbstbestimmte Handeln des Subjektes zentrale Bedeutung gewinnt. Damit kann die autonome Arbeit des Individuums an sich selbst zum Thema gemacht werden. Das bedeutet eine wesentliche Ergänzung zu der Orientierung an überschreitender Ekstase des Körpers (z.B. Sadomasochismus, Drogenkonsum) oder an politischen Aufständen (lokale Kämpfe, dezentrale Befreiungsbewegungen), wenn es darum geht, den herrschenden Normen etwas entgegenzusetzen. Der Begriff der *Selbstführung* begreift den Seinsmodus des Subjekts als dessen praktische Aufgabe und eröffnet so eine existentiell-ethische Sicht.³⁰³

In philosophischen oder soziologisch-politischen Diskursen wird Moral gemeinhin auf zwei Ebenen thematisiert: Entweder mit Blick auf die Regeln und Normen als solche, oder auf die faktischen Verhaltensweisen der Menschen, auf ihre tatsächlichen Praktiken. Foucault hingegen geht es um das subjektive Selbstverhältnis angesichts der präskriptiven Realität von Normen auf der einen und den realen Verhaltensmodi auf der anderen Seite:³⁰⁴

„Ein Drittes (neben den Normen und Handlungen, A.T.) ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich konstituieren soll als Moralsubjekt (...) Ist ein Handlungscode sowie ein bestimmter Typ von Handlungen gegeben (...) so gibt es verschiedene Arten moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.“³⁰⁵

Foucault zufolge besteht hierin sogar die Basis moralischer Erfahrung überhaupt. Das Subjekt muss sich demzufolge als Moralsubjekt konstituieren, um den Zusammenhang von Normen und Handeln durchzuschauen zu können, das heißt, es muss sich als selbstbestimmte und bewusste Instanz seiner sittlichen Handlungen einsetzen:³⁰⁶

„Es gibt keine einzelne moralische Handlung, die sich nicht auf die Einheit einer moralischen Lebensführung bezieht; keine moralische Lebensführung, die nicht die Konstitution des Moralsubjekts erfordert; und keine Konstitution des Moralsubjekts ohne ‚Subjektivierungsweisen‘ und ohne ‚Asketik‘ oder ‚Selbstpraktiken‘, die sie stützen. Die moralische Handlung ist nicht zu trennen von diesen Formen der Einwirkung auf sich selber.“³⁰⁷

³⁰³ Vgl. Kögler (2004), S. 153f.

³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 154.

³⁰⁵ Foucault (1984), S. 37.

³⁰⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 154.

³⁰⁷ Foucault (1984), S. 40.

Foucault zufolge gilt also, dass die lebenspraktische Umsetzung von Normen nur über ein Verhältnis zu sich als Subjekt der entsprechenden Handlungen funktionieren kann. Wenn nun aber neben den Normen, die sich in einer Gesellschaft als Vorschriften geltend machen, und den Praktiken, die man während seiner Sozialisation erlernt, eine dritte, sogar fundamentalere, Ebene des Verhältnisses zu sich selbst existiert (bzw. des über das Selbstverhältnis vermittelte Verhältnis zu Normen und Handlungen), dann kann diese Ebene auch als Ausgangsbasis für den Widerstand gegenüber herrschenden Normen und Praktiken dienen. Indem diese gewissermaßen vornormative und vor-praktische Dimension des Selbstverhältnisses bewusst gestaltet wird, ist es möglich, der Macht aktiven, und nicht lediglich reaktiven, Widerstand entgegenzusetzen.³⁰⁸

Um die Ausarbeitung der Möglichkeit solcher Selbstbeziehungsformen geht es in Foucaults später „Lebensethik“. Doch dabei darf der Kontext des existentiellen, individuellen Aufbegehrens und insbesondere der politischen Kämpfe nicht etwa vergessen werden. Es geht bei der Ausgestaltung der Subjektivität nicht um einen Rückzug ins Private³⁰⁹, um eine Abkehr vom Politischen, sondern um die Entfaltung des Widerstandspotentials, das in diesem nicht hintergehbaren ethischen Selbstverhältnis angelegt ist.³¹⁰ So begreift Foucault unter der Voraussetzung, „daß es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstands gegen die politische Macht gibt als die Beziehung zu sich selbst“³¹¹, die Begründung einer Ethik des Selbst als politisch unabdingbare Aufgabe.³¹²

Dabei ist es wichtig zu betonen, dass Foucault seinen Ansatz von jeder Form der Universalethik scharf abgrenzt. Es kann nicht um einen neuen Vorschriftenkatalog gehen: Schließlich soll gerade das genuine, nicht auf Normen oder statische Verhaltensmuster reduzierbare, Selbstverhältnis genauer bestimmt und als ethischer Kontrapunkt der Macht gegenüber etabliert werden. Foucault bricht so auch im ethischen Kontext nicht mit seiner genealogischen Fragestellung. Der Rückgriff auf die antiken Formen der Selbstbeziehung, die noch nicht unter dem Einfluss der modernen Pastormalmacht stehen, gewährt möglicherweise einen Blick auf ethische Optio-

³⁰⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 154.

³⁰⁹ Genau das wird Foucault von Teilen der Forschung vorgeworfen: vgl. z.B. Jürgen Habermas: Genealogische Geschichtsschreibung. Über einige Aporien im machttheoretischen Denken Foucaults. In: Merkur 429. 1984, S. 745-753. Sowie: Kammler (1986), S. 203f.

³¹⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 155.

³¹¹ Foucault (1982), S. 313.

³¹² Vgl. ebd.

nen der Selbstbeziehung, die einen am subjektiven Selbstverhältnis ausgerichteten Widerstand denkbar werden lassen.³¹³

Mit der Orientierung an der Antike verbleibt Foucault im Kontext der westlichen Kultur, macht aber zugleich den in seiner Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* herauskristallisierten „Punkt Null der Bio-Macht“³¹⁴ in der griechischen Polis zum Ausgangspunkt seiner Analyse ethischer Selbstverhältnisse.³¹⁵ So versucht er in gewisser Weise – dieser Punkt bleibt zu untersuchen – einen alternativen Ansatz zu modernen Konzepten des Selbstverhältnisses zu entfalten.³¹⁶

Im Folgenden soll Foucaults Analyse dreier, einander jeweils ablösender, ethischer Modelle skizziert werden.

3.1 *Lebenskunst, Selbstsorge und Existenzästhetik im klassischen Griechenland*

Der zweite Band der Reihe *Sexualität und Wahrheit, Der Gebrauch der Lüste*, befasst sich mit der Problematisierung der sexuellen Aktivität im klassischen Griechenland des vierten, vorchristlichen Jahrhunderts. Foucault arbeitet vier große Beziehungsbereiche heraus, innerhalb derer sich den Griechen das Problem der Lust stellt. Diese vier Bereiche verbleiben übrigens auch in der folgenden Geschichte ohne einschneidende thematische Modifikationen: Als Problem des Körpers geht es darum, die sexuellen Verhaltensweisen im Einklang mit dessen Gesundheit und Vitalität zu organisieren. Als Problem der ehelichen Institution stellen sich Fragen nach dem Status der Ehefrau und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander sowie nach Hauswesen und Familie. Als Problem des Verhältnisses zu Knaben geht es um die Bestimmung einer angemessenen Relation von Sexualbeziehung und Machtverhältnis, von sexueller und gesellschaftlicher Stellung. Als Problem der Weisheit schließlich stellt sich die Frage nach dem möglichen und adäquaten Zugang zur Wahrheit.³¹⁷

Foucault entfaltet anhand dieser vier Komplexe die für die griechische Kultur wesentliche Ethik der Selbstbeherrschung, vermittels derer sich die freie, männliche, politische Elite ein Modell der souveränen Selbstbeziehung

³¹³ Vgl. Kögler (2004), S. 155.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Vgl. ebd. Kögler schreibt allerdings, Foucault habe diesen Punkt 1979 in den Tanner-Lectures entdeckt. Die Tanner – Lectures bestehen aber nur in zwei Vorträgen, die sich auf Foucaults Vorlesungen der Jahre 1978 und 1979 am Collège de France beziehen.

³¹⁶ Vgl. ebd.

³¹⁷ Vgl. Foucault (1984), S. 20, 23-35

aufbaut. Als Quellen dienen ihm vor allem die Texte von Aristoteles, Platon und Xenophon.³¹⁸ Deren Reflexionen über sexuelles Verhalten suchen nicht, Verbote zu begründen, sondern Freiheit zu formen und zu stilisieren.³¹⁹ Meist handelt es sich hierbei um „präskriptive“ Texte³²⁰, das heißt um Anregungen zu bestimmten Regeln, die dem eigenen Verhalten auferlegt werden könnten. Es sind also „praktische“ Texte, die selbst Objekt von „Praktik“ sind, sofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden, und sofern sie letzten Endes das Rüstzeug des täglichen Verhaltens bilden sollten.“³²¹ Die Texte waren als Instrumentarium gedacht, das dem Individuum zu seiner Selbstgestaltung als ethisches Subjekt dienen sollte. Ihre Funktion bestimmt Foucault darum – ein Wort übertragend, dass sich bei Plutarch findet – als „etho-poietisch“.³²²

Foucault versucht, die griechische „Lebensethik“ durch ein heuristisch intendiertes Erkenntnisraster zu erschließen, das die Beziehungen des Subjekts zu den angeführten vier Dimensionen erfassen kann, innerhalb derer sich die Fragen nach Lust und Selbstbeherrschung stellen. Foucault unterscheidet drei Elemente der Moral: Die gesellschaftlich gültigen Regeln und Normen bilden den *Moralcode*, die tatsächlichen Handlungen der Individuen das *Moralverhalten*, und als Drittes kommt die Art und Weise hinzu, sich als *Moralsubjekt* zu konstituieren, seine sittlichen Handlungen bewusst zu gestalten und nicht lediglich als Agent zu operieren, der einen Typ gegebenen Moralverhaltens einfach übernimmt. Aus dieser Differenzierung ergeben sich unterschiedliche Möglichkeiten, einen normativen Rahmen auszufüllen:³²³

Die Alternativen können sich auf vier Punkte beziehen; vier Ebenen, zwischen denen bei der ethischen Selbstkonstitution zu unterscheiden ist: Zuerst geht es um die „Bestimmung der ethischen Substanz“³²⁴, „das heißt, um die Art und Weise, in der das Individuum diesen oder jenen Teil seiner selber als Hauptstoff seines moralischen Verhaltens konstituieren soll.“³²⁵ Dazu führt Foucault das Beispiel der wechselseitigen Gattentreue an: Hier kann das wesentliche Element der Treue darin bestehen, den Akt einzigt mit dem legitimen Partner zu vollziehen, es kann aber auch schon in den Widerstand gegen ein bloßes außereheliches Begehrten gelegt werden. In letzterem Fall würde der Kampf gegen die Versuchung den Gehalt der Treue bilden. Vielmehr als

³¹⁸ Vgl. ebd., z.B. S. 52-71

³¹⁹ Vgl. ebd., S. 127.

³²⁰ Ebd., S. 20.

³²¹ Ebd., S. 21.

³²² Hierzu Foucault auch ausführlich in: Foucault (1982), z.B. S. 296-298.

³²³ Vgl. Foucault (1984), S. 36f.

³²⁴ Ebd., S. 37.

³²⁵ Ebd.

die tatsächlichen Handlungen wären dann die inneren Regungen, die seelischen Widersprüchlichkeiten die Materie der moralischen Selbstarbeit.³²⁶

Davon unterscheidet Foucault die *Unterwerfungsweisen*, die Art, in der ein Individuum sich einer Vorschrift verpflichtet fühlt, und sein Verhältnis ihr gegenüber konkret gestaltet: So kann man eheliche Treue praktizieren und die entsprechende Vorschrift einhalten, weil es als richtig empfunden wird, einer Regel Folge zu leisten. Man kann die Treue auch halten, da man sie an sich gut heißt. Schließlich kann man deshalb treu sein, um anderen ein Vorbild zu geben, um seinem Leben eine Form zu verleihen, die den Kriterien von Glanz und Schönheit entspricht.³²⁷

Drittens gibt es nach Foucault Unterschiede in den „Formen der *ethischen Arbeit* oder *Ausarbeitung*“³²⁸, die man an sich selbst vollzieht, und zwar nicht nur, um sein Verhalten einer Norm anzupassen, sondern um sich in den Status eines moralischen Subjekts zu versetzen: So lässt sich sexuelle Mäßigung mittels Aneignung eines Ensembles von Vorschriften und damit zusammenhängender Verhaltenskontrolle praktizieren, mit der die eigene Regeltreue gemessen wird. Man kann den Lüsten aber auch völlig entsagen. Und ebenso kann man die ethische Arbeit in Form einer minutiosen Dechiffrierung und Analyse des eigenen Begehrrens vornehmen.³²⁹

Zum vierten und letzten lassen sich – so Foucault – Unterschiede im Ziel der moralischen Vervollkommenung ausmachen, in der „*Teleologie* des Moralsubjekts“³³⁰: Eine Handlung ist nicht für sich allein moralisch, sie wird es erst durch ihre Einfügung in die Kontinuität eines Lebensweges, innerhalb dessen sie einen Abschnitt markiert. Indem sich eine moralische Handlung auf ihre eigene Erfüllung richtet, zielt sie nicht nur auf die Konstitution eines moralischen Lebenswandels, der das Individuum gemäß Normen und Regeln handeln lässt, sondern vielmehr auf einen bestimmten Seinsmodus, der das Moralsubjekt kennzeichnet. Bezüglich der ehelichen Treue spielt Foucault hier mehrere Optionen durch: Die Treue kann Aspekt einer Lebensführung sein, die auf die vollkommene Selbstbeherrschung zustrebt. Sie kann auch praktiziert werden, um die Seele zu innerer Ruhe, zu Gleichgültigkeit gegenüber der Leidenschaft zu führen. Und genauso kann es um eine Reinigung gehen, die das Heil nach dem Tode sicherstellt.³³¹

³²⁶ Vgl. ebd., S. 37f.

³²⁷ Vgl. ebd., S. 38.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Vgl. ebd., S. 38f.

³³⁰ Ebd., S. 39.

³³¹ Vgl. ebd.

Bereits die Bestimmung der ethischen Substanz bei den Griechen zeigt die Inkompatibilität des antiken Verständnisses der geschlechtlichen Dinge zu dem, was wir heute mit „Sexualität“ bezeichnen. Dazu Foucault:

„Es wäre nicht leicht, bei den Griechen (wie übrigens auch bei den Lateinern) einen Begriff zu finden, der dem der ‚Sexualität‘ (...) entspräche. Also einen Begriff, der sich auf eine einzige Entität bezieht und als zugehörig zur selben Art, zum selben Ursprung und zum selben Kausalitätstyp mannigfache und anscheinend weit voneinander entfernte Phänomene zusammenfasst: Verhaltensweisen, aber auch Empfindungen, Bilder, Begehrten, Instinkte, Leidenschaften.“³³²

Natürlich verfügen die Griechen über sprachliche Möglichkeiten, das zu benennen, was heute gemeinhin als „sexuell“ bezeichnet wird. Aber alle diesbezüglichen Ausdrücke erfassen nur Teile hiervon, sie benennen zum Beispiel einzelne Praktiken oder beschreiben Beziehungen. Die Gesamtkategorie, der diese Elemente unterstehen, und die die ethische Substanz im klassischen Griechenland (sowie in der gesamten vorchristlichen Antike) ausmacht, ist viel schwieriger zu definieren. Im Griechischen gibt es dafür das substantivierte Adjektiv *tà aphrodísia* (im Lateinischen *venerea*), zu Deutsch in etwa gleichbedeutend mit „Liebesdingen“ oder „Geschlechtsleben“. Eine echte Entsprechung ist allerdings kaum zu finden, zu groß ist die Differenz der Begriffsfelder:³³³

„Unsere Idee von ‚Sexualität‘ deckt nicht bloß einen viel weiteren Bereich ab; sie zielt auf eine Realität anderen Typs; und sie hat in unserer Moral und in unserem Wissen ganz andere Funktionen. Andererseits verfügen wir über keinen Begriff, der dieselbe Grenzziehung und dieselbe Zusammenfassung vornähme, wie derjenige der *aphrodísia*.“³³⁴

Aus diesem Grund verwendet Foucault den griechischen Ausdruck meist in seiner ursprünglichen Form.³³⁵

In der Erfahrung der *aphrodísia* bilden Begehrten, Akt und Lust eine Einheit.³³⁶ Der freie Bürger des klassischen Griechenlandes sieht das Verlangen nach Sex nicht als etwas Unnatürliches oder Böses an und auch nicht als etwas, in dem die tiefste Wahrheit des Individuums verborgen wäre, sondern als ein naturgegebenes Problem oder sogar eine Bedrohung, da hiermit Maßlosigkeit, Dekadenz und Verfall verbunden sein können. Den

³³² Ebd., S. 49.

³³³ Vgl. ebd.

³³⁴ Ebd., S. 50.

³³⁵ Vgl. ebd.

³³⁶ Vgl. ebd., S. 57. Die – zumindest partielle – Auflösung dieser Einheit wird einer der fundamentalen Züge der christlichen Ethik des Fleisches und der Konzeption der Sexualität sein. Die Lust wird in der christlichen Pastoral eine rigorose Abwertung – sowohl theoretisch als auch moralisch – erfahren, stattdessen wird das Begehrten immer intensiver problematisiert werden. Vgl. Absatz 3.3 der vorliegenden Arbeit.

Gegenstand der moralischen Reflexion über die sexuelle Lebensführung bildet für die Griechen nicht etwa der Akt selbst, nicht das Begehr danach und nicht einmal das mit beiden verbundene Vergnügen, sondern die Dynamik, die diese drei Elemente kreisförmig verbindet: Das Begehr führt zum Akt, dieser zur Lust und jene ruft wiederum Begehr hervor. Die ethische Frage lautet somit nicht: Welches Begehr? Welches Vergnügen? Welche Lust? Es geht hier nicht um die Kodifizierung erlaubter und verbotener Akte, sondern: Mit welcher Kraft wird man von der Lust und dem Begehr getragen? Dieses dynamische Verhältnis bildet gewissermaßen die Beschaffenheit der sittlichen Erfahrung der *aphrodísia*, die aufgrund der Gefahr, die sie potentiell für die Souveränität des Subjektes bedeutet, problematisiert wird.³³⁷

Dieser Charakter der *aphrodísia* führt aber weder zu ihrer Verdammung noch zur Abstinenz, sondern stellt die Aufgabe eines maßvollen, bewussten und kontrollierten Umgangs mit der Lust. Die Bedrohung impliziert so gleichzeitig das Potential zur Selbstbildung und Persönlichkeitsreifung. An der Aufgabe, ein bewusstes Verhältnis gegenüber der Sexualität zu konstituieren, bildet sich der Grieche zum Subjekt seiner selbst.³³⁸ Damit kann „das Studium der Problematisierung des sexuellen Verhaltens in der Antike als ein Kapitel – eines der ersten Kapitel – dieser allgemeinen Geschichte der „Selbsttechniken“ betrachtet werden“.³³⁹

Die Art der Unterwerfung in der klassischen Antike ist immer eine Form der Selbstunterwerfung, denn es geht nicht um die penible Befolgung präskriptiver Regeln, sondern um wachsame Selbstführung in den Dingen der Lust. Dabei ist es von erheblicher Bedeutung, die richtige Zeit, die entsprechenden Umstände, den passenden Partner abzuwarten. Hierum rankt sich ein ganzes Geflecht ärztlicher und philosophischer Reflektionen.³⁴⁰ Um es in der Ausarbeitung einer solchen Ethik der sexuellen Mäßigkeit zur Meisterschaft zu bringen, reicht bloße Selbstdisziplin nicht aus. Wie eine jede Kunst erfordert auch die Lebenskunst beständige Übung, um zur Vollkommenheit zu reifen. Die in diesem Sinne praktizierte Askese dient nicht der Weltflucht oder Selbstnegation, wie es später im Christentum der Fall sein wird, sondern der Vervollkommnung des Selbstverhältnisses und der Selbstkontrolle.³⁴¹

Die Selbstentwicklung des klassischen Griechen zum moralischen Subjekt darf keineswegs als individualistische und egozentrische Selbstbeschäftigung abseits des sozialen und politischen Lebens interpretiert werden. In ihrer

³³⁷ Vgl. Foucault (1984), S. 58.

³³⁸ Vgl. ebd., S. 18f. Vgl., Kögler (2004), S. 156.

³³⁹ Foucault (1984), S. 18f.

³⁴⁰ Vgl. Foucault (1981a), S. 283f.

³⁴¹ Vgl. Foucault (1982), S. 404-406.

Bedeutung und Zwecksetzung ist diese Praxis unmittelbar mit dem Gemeinwesen verkoppelt. Die Fähigkeit, über sich selbst zu herrschen, bildet die Voraussetzung für die Herrschaft über andere. Das grundlegende Zeugnis dieser Verbindung von Selbstbildung und Führung anderer liefert nach Foucault Platons Dialog *Alkibiades*, den er in seiner Vorlesung des Jahres 1982 analysiert.³⁴²

Alkibiades ist ein junger Mann mit der Absicht, in die Politik einzutreten. Er möchte seine Standesprivilegien durch die Ausübung einer leitenden Funktion in der Polis manifestieren. Zu diesem Zeitpunkt spricht nun Sokrates den Alkibiades an. Er macht ihn darauf aufmerksam, dass er vielen seiner künftigen Gegner unterliegen müsste, denn er könne weder mit deren Reichtum, noch mit deren Bildung und Erziehung konkurrieren. Das einzige, was diesen Mangel auszugleichen vermöchte, sei „ein Wissen, eine *techne*“³⁴³. Doch auch über eine solche *techne*³⁴⁴ verfügt Alkibiades nicht: Anhand des klassischen Verfahrens aller sokratischen Dialoge³⁴⁵ beweist Sokrates seinem jungen Gesprächspartner, dass dieser ihm auf die Frage, was es zu bedeuten hätte, die Stadt gut zu regieren, die Antwort schuldig bleiben muss. So erkennt Alkibiades, dass er nicht die *techne* besitzt, vermittels derer er angemessen regieren könnte. Die Verunsicherung hierüber ist groß.³⁴⁶ Doch Sokrates kann ihn beruhigen: Er rät ihm, zuallererst „den Geist auf sich selbst (zu, A.T.) richten“³⁴⁷, „Sorgfalt auf sich selbst (zu, A.T.) verwenden“³⁴⁸, kurz, sich um sich (zu, A.T.) sorgen“.³⁴⁹ Das Thema der Selbstbildung, vermittelt durch die Sorge um sich, erscheint also nicht als eine selbstverliebte Praktik privilegierter Polisbürger, sondern als Bedingung dafür, seinen Standesvorteil in politisches Handeln ummünzen zu können.³⁵⁰

Während Foucault das Thema der Selbstbildung und deren Techniken in *Der Gebrauch der Lüste* bezogen auf die Sexualität untersucht, so geht es in der Analyse des Alkibiades um die Sorge um sich in einem allgemeinen Rahmen. Beide Komplexe sind miteinander verbunden, da Foucault meint, „dass es nicht möglich ist, eindeutig zu verstehen, was die Sexualmoral der Griechen

³⁴² Vgl. ebd., S. 63.

³⁴³ Ebd., S. 58.

³⁴⁴ „Techne meint in der Antike allgemein die lebensdienliche Kunst, die Kunstmöglichkeit und die Geschicklichkeit, die auch Wissen und Wissenschaft umfassen kann.“ Schmid (2000), S. 253.

³⁴⁵ Vgl. Foucault (1982), S. 59.

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 56-59.

³⁴⁷ Ebd., S. 56.

³⁴⁸ Ebd., S. 59

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 59f.

war, wenn man sie nicht mit einer Selbsttechnologie vergleicht.“³⁵¹ Im Rahmen der drei Bände von *Sexualität und Wahrheit* thematisiert Foucault die Selbsttechnologien als solche kurz in *Der Gebrauch der Lüste*.³⁵² Hier erhalten sie die Funktion einer einführenden Hintergrundinformation zum eigentlichen Thema. In *Die Sorge um sich* untersucht er sie kompendiarisch vor allem für den Zeitrahmen der römisch-hellenistischen Epoche. In den Studien zum *Alkibiades* hingegen geht es um die Selbstsorge zu Platons Zeiten. Wie kann die Kenntnis dieser Untersuchungen das Verständnis der Denkbewegung Foucaults vertiefen? Schließlich hat Foucault seine diesbezüglichen Ausführungen in *Sexualität und Wahrheit* kaum, beziehungsweise gar nicht mehr berücksichtigt.

1980 äußerte Foucault in seiner Vorlesung *Die Regierung der Lebenden*, er wolle eine „Geschichte der Wahrheitsakte“³⁵³ schreiben, und bestimmt zwei Jahre später explizit die Verbindung von Subjektivität und Wahrheit als sein zukünftiges Thema.³⁵⁴ Der Bezug zur Sexualität ist nachvollziehbar: Wenn er zeigen will, „wie jene lange Geschichte begann, die Sex und Subjekt in unserer Gesellschaft miteinander verbindet“³⁵⁵, so ist die Frage nach dem Subjektstatus stets im Zusammenhang mit einer – wie auch immer gearteten – Verbindung mit der Wahrheit zu denken.³⁵⁶ 1982 ist es Foucaults Anliegen, die in dem Beispiel der *aphrodisia* enthaltene allgemeinere „Problematik von ‚Subjekt und Wahrheit‘ heraus (zu, A.T.)arbeiten.“³⁵⁷ Die Selbsttechniken haben hierbei stets die Funktion, dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit zu ermöglichen, es „wahrheitsfähig“ zu machen.³⁵⁸

Der Ort, an dem die Wahrheit zu finden ist, wird sich im Verlauf der Geschichte wandeln. Um zu begreifen, wie die frühen Christen dazu kamen, die Wahrheit im Begehr zu suchen, und später noch allgemein die Sexualität zu diesem „Wahrheitsort“ werden sollte, ist es notwendig, die Verbindung von Subjekt und Wahrheit von der klassischen Antike an zu durchleuchten. Schließlich war es ein zentrales Forschungsergebnis Foucaults – und von wesentlicher Bedeutung für die Neuprojektierung seiner Sexualitätsgeschichte

³⁵¹ Foucault (1983b), S. 464.

³⁵² Vgl. Foucault (1984), S. 36-47.

³⁵³ Vgl. Gros (2004), S. 618f. Übersetzt liegt nur die Zusammenfassung dieser Vorlesung vor. Vgl. Michel Foucault: Von der Regierung der Lebenden (1980). In: Schriften (4), S. 154-159.

³⁵⁴ Vgl. Foucault (1982), S. 16.

³⁵⁵ Foucault (1981a), S. 261.

³⁵⁶ Vgl. Foucault (1983a), S. 546f.

³⁵⁷ Foucault (1982), S. 16.

³⁵⁸ Vgl. ebd., S. 34, S. 70.

– dass es unhaltbar ist, einen radikalen Einschnitt zwischen einer vermeintlich liberalen Antike und einem strengen Christentum anzunehmen.³⁵⁹

Wie gestaltet sich nun das Platonische Konzept der Selbstsorge? Was soll Alkibiades tun? Ja, was ist dieses „Selbst“, das den Gegenstand der Sorge bildet, eigentlich? Das Selbst bei Platon ist die Seele (*psyche*). Wie sorgt man sich um sie? Worin muss die „Sorge um sich“ (*epimeleia heautou*) bestehen? Sokrates’ Anweisung lautet: „*gnothi seauton*“, erkenne dich selbst. Die Sorge um sich selbst vollzieht sich bei Platon als Selbsterkenntnis; die Selbsterkenntnis ist das Mittel, welches dem Zweck der Selbstsorge unterstellt ist. Die Aufforderung zur *epimeleia* bezeichnet somit den Bezugsrahmen, in dem sich das *gnothi seauton* verwirklichen soll.³⁶⁰

Aber: Es geht beim Verständnis dessen, was *heauton* ist, nicht darum, seine innere Natur zu kennen, solche Gedanken liegen Platon fern. Es geht stattdessen um die Beziehung, die das Reflexivpronomen *heauton* bezeichnet: Was ist dieses Element, das auf der Seite des Subjekts sowie des Objekts dasselbe ist? Das Selbst führt die Sorge durch und ist gleichzeitig ihr Gegenstand. Wie wird das Selbst – die Seele – näher charakterisiert? Sie erscheint bei Platon als das Subjekt aller körperlichen, instrumentellen und sprachlichen Betätigungen, sofern sie sich der Sprache, der Werkzeuge und des Körpers bedient. Es geht hier um die Seele als Subjekt der Handlung, und nicht um die Seele als Substanz.³⁶¹ Das ist wegweisend für die zukünftige Entwicklung. Die stoischen Philosophen beispielsweise werden diese Bestimmung aufnehmen. In deren Selbstsorge geht es darum, sich um sich zu kümmern sofern man Subjekt einer Anzahl von Dingen ist: Subjekt einer instrumentellen Handlung, Subjekt von Verhältnissen und Beziehungen und Subjekt der Beziehung zu sich selbst.³⁶²

Was für konkrete Praktiken stehen nun in der klassischen Epoche hinter der Aufforderung zur *epimeleia*? Es geht um Praktiken zur Konzentration des Denkens auf sich selbst, des In-sich-selbst-Zurückziehens (*anachoresis eis heauton*), sodann um Prüfungen der Ausdauer und der Fähigkeit, Verlockungen zu widerstehen, um die Prüfung des Gewissens et cetera.³⁶³ Diese Arten der Selbstsorge haben jedoch nicht unmittelbar mit der Selbsterkenntnis zu tun. Das Ensemble der Techniken, in denen sich die Sorge um sich zu Platons Zeiten äußert, hat seine Wurzeln in uralten Praktiken und Erfahrungsmodi, die bereits lange vor Platon und Sokrates existierten. So, wie im

³⁵⁹ Vgl. Foucault (1981a), S. 262.

³⁶⁰ Vgl. Foucault (1982), S. 95-100.

³⁶¹ Vgl. ebd., S. 78-84.

³⁶² Vgl. ebd., S. 84.

³⁶³ Vgl. ebd., S. 72-74, S. 96.

Alkibiades die Selbstsorge die Voraussetzung für die Regierungsbefähigung ist, so gab es auch schon früher eine Technologie des Selbst, die im Zusammenhang mit dem Zugang zu bestimmtem Wissen und Können oder der Wahrheit im allgemeinen stand.³⁶⁴ Auf dieses Konglomerat stützt sich Platon. Im *Alkibiades* ereignet sich – und hierin besteht die fundamentale Bedeutung des Dialoges – der erste theoretische Auftritt der Sorge um sich, der erste philosophische Auftritt bei gleichzeitig technischer Kontinuität.³⁶⁵

Das ist ein Einschnitt von weitreichender Bedeutung. Nach Foucault dokumentiert Platons *Alkibiades* einen Moment der allmählichen Neuordnung jener alten Technologien des Selbst:

„Genaugenommen scheint mir, daß die gesamte Bewegung des platonischen Denkens hinsichtlich der Sorge um sich gerade darin besteht, eine Reihe dieser vorfindbaren, bereits vorhandenen archaischen Techniken durch Aneignung und Einverleibung zu ordnen und dem großen Grundsatz ‚Erkenne dich selbst‘ unterzuordnen.“³⁶⁶

Die Selbstsorge wird also bei Platon in die Form der Selbsterkenntnis gebracht, was Foucault als ein „konstitutives Moment (des) Platonismus“³⁶⁷ wertet. Diesem Kapitel kommt in der Geschichte der Selbsttechnologien wesentliche Bedeutung zu, da es gewichtige Folgen in der griechischen, hellenistischen und römischen Zivilisation nach sich zieht.³⁶⁸ Um welche Konsequenzen geht es?

Die übergreifende Frage, auf die Foucault hier seine Thesen bezieht, ist die nach der geschichtlichen Entwicklung der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit, und der Rolle, die in diesem Verhältnis die Selbsttechniken spielen.³⁶⁹ Die Praktiken, die Platon im *Phaidon* oder im *Symposion* beschreibt, gehen, wie Foucault referiert,³⁷⁰ mit dem Ende der klassischen Epoche keineswegs unter. Nach Foucault repräsentiert die Verbreitung der Selbsttechniken innerhalb des Platonischen Denkens nur die erste Stufe einer umfassenden Verschiebung, Umstrukturierung und Neuordnung innerhalb dessen, was einmal die so bedeutsame Selbstkultur der hellenistischen und römischen Epoche werden sollte.³⁷¹ Das Ensemble römisch-hellenistischer Selbstpraktiken wird sich mit Blick auf die weitere Argumentation Foucaults als Material der christlichen Askese erweisen, die es in sich aufgenommen und

³⁶⁴ Vgl. ebd., S. 70.

³⁶⁵ Vgl. ebd., S. 70, 76.

³⁶⁶ Ebd., S. 96.

³⁶⁷ Ebd., S. 95.

³⁶⁸ Vgl. ebd., S. 95.

³⁶⁹ Vgl. ebd., S. 16.

³⁷⁰ Vgl. ebd., S. 96,

³⁷¹ Vgl. ebd., S. 75.

ihren Zwecken gemäß umgestaltet hat.³⁷² Lässt sich somit sagen, dass bereits bei Platon bestimmte Elemente angelegt sind, die spätere Signifikanten des Christentums sein würden? Foucaults diesbezügliche Ausführungen weisen darauf hin:

„Die Fragen der Selbstsorge, der Regierung anderer sowie seiner selbst hängen zusammen. Sie bilden eine Kette, „deren Geschichte lang und komplex sein wird, bis sich schließlich im 3. und 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung die Pastormalacht in der christlichen Kirche durchsetzt.“³⁷³

Kann sich also die autoritäre Verpflichtung des Christentums, seine innerste Wahrheit – das heißt sich selbst – zu erkennen und im Geständnis auszusprechen, auf die Platonische Selbsterkenntnis stützen? Nun, unvermittelt ganz sicher nicht. Auch Foucault betont immer wieder die Unterschiede.³⁷⁴

Wie funktioniert die Selbsterkenntnis bei Platon? Worin besteht sie? Wie gestaltet sich in diesem Kontext die Verbindung zwischen Subjekt und Wahrheit und welche Charakteristika bestimmen Platons Vorstellung von der Wahrheit als solcher? Das Grundprinzip der Platonischen Selbsterkenntnis ist folgendes: Um sich um sich selbst zu sorgen, muss man sich erkennen. Die Seele kann sich nur erkennen, wenn sie ihren Blick auf etwas richtet, das von gleicher Natur ist, wie sie selbst. Sie muss das Element ansehen, das ihre eigene Natur ausmacht; dieses Element umfasst Denken und Wissen (*to phronein, to eidenai*). Indem sich die Seele dem Prinzip zuwendet, welches Denken und Wissen ermöglicht, kann sie sich selbst sehen. Welches Prinzip ist das? Es ist das göttliche Element. In der Hinwendung zum Göttlichen kann sich die Seele selbst erkennen. Voraussetzung der Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis des Göttlichen.³⁷⁵

Wie gezeigt, ist dieser Vorgang im *Alkibiades* kein Selbstzweck. Sobald die Selbstsorge ihr Subjekt an den Punkt geführt hat, an dem sich ihm die Erkenntnis des Göttlichen öffnet, wird die Seele befähigt, Zugang zur Besonnenheit zu erlangen. Von dem Augenblick an, in dem die Seele sich das Prinzip des Denkens und der Erkenntnis – eben des Göttlichen – angeeignet hat, ist die Seele mit Besonnenheit (*dikaiosyne*)³⁷⁶ ausgestattet. Nun kann sie sich erneut zur Welt hinab wenden. Da sie sich nun angemessen zu verhalten versteht, verfügt sie auch über die notwendige *techne*, um die Polis zu regieren.³⁷⁷

³⁷² Vgl. Foucault (1983b), S. 495.

³⁷³ Foucault (1982), S. 68.

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 320, sowie Foucault (1984c), S. 977.

³⁷⁵ Vgl. Foucault (1982), S. 99f.

³⁷⁶ Vgl. ebd., S. 101.

³⁷⁷ Vgl. ebd., S. 100f.

Die Selbsterkenntnis als wichtigster Ausdruck der Sorge um sich gewährleistet in der Platonischen und neuplatonischen Tradition Zugang zur Wahrheit allgemein. Der Platonismus kann den Zugang zur Wahrheit und die Erkenntnis nur auf der Voraussetzung der Selbsterkenntnis – als Erkenntnis des Göttlichen in einem selbst – denken. Deshalb sind im Platonismus Wahrheit und Erkenntnis nur um den Preis einer spirituellen Bewegung der Seele zu haben. Sie muss sich erst durch entsprechende Arbeit an sich selbst für den Zugang zur Wahrheit qualifizieren. Das Subjekt muss sich verändern, um der Wahrheit habhaft zu werden.³⁷⁸

Am Schnittpunkt von Sorge um sich und Selbsterkenntnis steht bei Platon die Wiedererinnerung: Indem die Seele sich daran erinnert, was sie gesehen hat, entdeckt sie, was sie ist. Die Erinnerung führt das Subjekt zur Wahrheit. Die Wahrheit ist im Subjekt also schon vorhanden, sie ist gewissermaßen „unbewusst gewusst“. Die Selbsterkenntnis der Seele ist damit immer die Erkenntnis von etwas bereits Bekanntem. In der Platonischen Wiedererinnerung laufen die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis der Wahrheit, die Sorge um sich und die Rückkehr zum Sein, in derselben Seelenbewegung zusammen und werden dort festgehalten. Selbsterkenntnis und Seins-erkenntnis, Rückkehr zu sich und Erinnerung des Wahren sind im Platonismus somit ein und dasselbe.³⁷⁹

Foucault macht ganz besonders darauf aufmerksam, dass Selbsterkenntnis bei Platon keinesfalls den Blick auf eine Art „innere Objektivität“³⁸⁰ bedeutet, „von der aus man auf die Natur der Seele schließen könnte.“³⁸¹ Es handelt sich stattdessen um eine Erkenntnis dessen, was die Seele ihrem Wesen und ihrer Wirklichkeit nach ist:

„das Erfassen dieses der Seele eigenen Wesens führt zu einer Wahrheit, allerdings nicht zu der Wahrheit, im Verhältnis zu der die Seele einen zu erkennenden Gegenstand darstellen würde, sondern zu einer Wahrheit, welche die Seele bereits kannte.“³⁸²

Weshalb betont Foucault diese Modalitäten des Platonischen Verhältnisses von Seele und Wahrheit besonders? Der eben zitierte Satz grenzt die Konzeption Platons von zwei späteren Modellen ab: einerseits von der philosophischen Askese im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus, andererseits von der Wahrheitsbindung im Christentum. Die Seele als objektivierter Erkenntnisgegenstand gehört zum christlichen Paradigma; Selbsterkenntnis hat hier die „exegetische Funktion, Natur und Ursprung der inne-

³⁷⁸ Vgl. ebd., S. 70, S. 108.

³⁷⁹ Vgl. ebd., S. 317, 319.

³⁸⁰ Ebd., S. 554.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Ebd., S. 554f.

ren, sich in der Seele vollziehenden Bewegungen aufzudecken.“³⁸³ Das ist etwas ganz anderes, als die Seele, die ihre Wirklichkeit in ihrem Wesen zu erkennen sucht.³⁸⁴

Platons Modell der Beziehung von Selbstsorge, Selbsterkenntnis und Wahrheit unterscheidet sich nach Foucault auch vom Verständnis der Stoiker: Für die stoischen Philosophen ist die Wahrheit nichts, was in der Seele zu finden wäre. Die Wahrheit ist der Seele äußerlich; sie liegt vor allem in den *logoi* der Lehrer, die es sich beständig einübend anzuverwandeln gilt.³⁸⁵ Diese Differenzen sind nicht die einzigen; der Kontrast der drei Modelle zueinander wird sich anhand der beiden folgenden Abschnitte zur römisch-hellenistischen und zur frühchristlichen Epoche detaillierter klären.

Die Wahrheit, die bei Platon erfasst wird, ist die Wahrheit, die den Erkennenden befähigt, andere Menschen zu führen.³⁸⁶ Die Selbsttechniken, die einem Subjekt den Wahrheitszugang gewährleisten sollen, zielen – wie gezeigt – nicht auf eine ego-zentrierte Selbstbeziehung, sondern vor allem auf die souveräne Verwirklichung seiner selbst im öffentlichen Leben. Es geht bei der Selbstvervollkommenung im Grunde darum, zu einer „Ästhetik der Existenz“³⁸⁷ zu gelangen, die die Momente sozialer Anerkennung, ästhetischer Qualität und vernunftgemäßen Handelns einschließt.³⁸⁸ Unter „Ästhetik der Existenz“ ist so

„eine Lebensweise zu verstehen, deren moralischer Wert (...) auf gewissen Formen oder vielmehr auf gewissen formellen Prinzipien im Gebrauch der Lüste, auf ihrer Aufteilung, Begrenzung und Hierarchisierung (...) beruht. Durch den *lógos*, durch die Vernunft und durch das Verhältnis zum Wahren, von dem es sich bestimmen lässt, fügt sich so ein Leben in die Erhaltung oder die Reproduktion einer ontologischen Ordnung ein; andererseits empfängt es den Glanz der Schönheit in den Augen derer, die es betrachten oder in ihrer Erinnerung bewahren können.“³⁸⁹

Die Subjektivierung seiner selbst vermittels einer Ethik der Mäßigung bedeutet also keinen Rückzug aus der Gemeinschaft, sondern die Einordnung in ein umfassendes Ganzes, dem Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit innerwohnen.³⁹⁰

In diesem Sinne scheint Foucault, „daß seit der klassischen Epoche das Problem darin bestand, eine gewisse *techne tou biou* (eine Lebenskunst, eine

³⁸³ Ebd., S. 320.

³⁸⁴ Vgl. ebd., S. 556.

³⁸⁵ Vgl. Foucault (1984c), S. 985.

³⁸⁶ Vgl. Foucault (1982), S. 559.

³⁸⁷ Foucault (1984), S. 118.

³⁸⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 157.

³⁸⁹ Foucault (1984), S. 118.

³⁹⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 157.

Existenztechnik) zu definieren.“³⁹¹ Die *techne tou biou* bildet den allgemeinen Kontext, in dem sich die Frage nach der Sorge um sich stellt.³⁹² Der Mensch und seine Existenz sind nach Foucault in der griechischen Vorstellung so beschaffen, dass die Menschen nicht leben können, ohne sich auf ein rationales und präskriptives System wie die *techne* zu beziehen. So wichtig im griechischen Denken auch der Staat und die Idee des *nomos* ist, so groß der Einfluss der Religion, weder die politische Struktur noch das Gesetz und auch nicht das religiöse Gebot können einem Griechen oder einem Römer sagen, was er sein Leben lang tun soll. Und schon gar nicht können sie, wie Foucault betont, dazu anleiten, sein Leben zu formen und zu gestalten:³⁹³

„Die *techne tou biou* füllt, glaube ich, in der klassischen griechischen Kultur jene Leerstelle aus, die weder der Staat noch das Gesetz, noch die Religion hinsichtlich der Lebensorganisation auszufüllen in der Lage sind.“³⁹⁴

Die griechische Ethik gründet sich demnach also weniger auf präskriptive Normen als auf eine *techne*, diese auf das Selbst gerichtete Kunst, die man selbstbestimmt verwirklicht.³⁹⁵ Foucault sieht hierin die Idee einer Moral, die zwar der Existenz eine sehr starke Struktur geben kann, jedoch ohne ein autoritäres, universelle Gültigkeit beanspruchendes, Regelsystem auskommt.³⁹⁶

Der Grundsatz der Selbstsorge bildet nur ein Element – wenn auch das wichtigste – der allgemeinen Form der *techne tou biou*. Foucault nimmt nun folgende Entwicklung an: Während im klassischen Griechenland die *epimeleia heautou* notwendiger und vorherrschender Bestandteil der Lebenskunst war, so ereignet sich in der römisch-hellenistischen Epoche gewissermaßen eine Inversion von Lebenstechnik und Selbstsorge. Ihm scheint, dass die Sorge um sich nun nicht mehr nur die primäre Dimension der *techne tou biou* ist, sondern sich ihr gegenüber verselbstständigt hat. Die *techne tou biou*, die Art und Weise der Lebensgestaltung, hat sich nun völlig dem Bezugsrahmen

³⁹¹ Foucault (1982), S. 544.

³⁹² Genau genommen kann man bezogen auf die griechische Klassik nicht von Subjektivität sprechen. Das ethische Grundelement nämlich ist das *bios*, die Lebensweise (Vgl. Foucault (1982), S. 38). Da kein griechischer Denker jemals eine Definition des Subjekts gesucht habe, bestreitet Foucault, dass es eine solche Erfahrung zu jener Zeit gegeben hätte: „Das heißt nicht, die Griechen hätten sich nicht bemüht, die Bedingungen zu bestimmen, innerhalb derer eine Erfahrung gegeben sei, welche aber nicht die des Subjekts, sondern die des Individuums ist, insofern es sich als Herr seiner selbst zu konstituieren sucht. Die klassische Antike kannte keine Problematisierung der Selbstkonstitution als Subjekt; seit dem Christentum hingegen wurde die Moral von einer Theorie des Subjekts mit Beschlag belegt.“ (Foucault 1984b, S. 872)

³⁹³ Vgl. Foucault (1982), S. 544.

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 544f.

³⁹⁶ Vgl. Foucault (1983b), S. 471.

der Sorge um sich einzuschreiben. Künftig hat man sein Leben derart zu leben, dass man die bestmögliche Beziehung zu sich selbst unterhält. Die Herstellung eines möglichst perfekten Selbstverhältnisses wird zum Zweck an sich. Die Selbstsorge ist nicht mehr an die Fragen nach dem besseren und vernünftigeren Leben und der angemessenen Regierung anderer gebunden. Das war das Problem des Alkibiades. Künftig, so Foucault, muss das Subjekt sein Leben dem Bemühen um eine vollendete Selbstbeziehung unterstellen.³⁹⁷

An dieses neue Ziel werden sich künftig die Selbsttechniken anzupassen haben. Ihre Aufgabe wird die Vermittlung eines veränderten Verhältnisses von Subjektivität und Wahrheit sein. Und innerhalb der allgemeinen Technologie des Selbst wird auch die Problematisierung der *aphrodisia* einen anderen Stellenwert zuerkannt bekommen.

3.2 *Die hellenistisch-römische Epoche: Ein „Goldenes Zeitalter“ der Selbstsorge*

Im dritten Band der Geschichte der Sexualität, *Die Sorge um sich*, analysiert Foucault die Veränderungen, die sich in der griechischen und nun auch römischen Selbstethik der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte ergeben. Wie schon im zweiten Band untersucht er die Fragen der sexuellen Aktivität bezogen auf das Verhältnis zum eigenen Körper, zur Ehefrau und zu den Knaben.

Betrachtet man die Texte der Philosophen und Ärzte der ersten beiden Jahrhunderte, so scheint deren Haltung zunächst eine größere Strenge angenommen zu haben, als dies vorher der Fall war. Die Texte des Soranus, Rufus von Ephesos, Musonius, Seneca oder Plutarch, des Epiktet oder Marc Aurel dokumentieren ein verstärktes Misstrauen gegenüber den Lüsten und deren Auswirkungen auf Leib und Seele. Die Pflichten der Ehe werden betont bei gleichzeitiger Abnahme des Interesses an der Knabenliebe. Allgemein, so Foucault, entsteht der Eindruck, als sei die Frage nach dem Verhältnis, das man den sexuellen Lüsten gegenüber einnehmen sollte, drängender geworden.³⁹⁸

Nun ist diese zunehmende Strenge Foucault zufolge jedoch nicht etwa im Sinne der Einführung strikterer Verbote aufzufassen. Wie Foucault zeigt, unterscheidet sich die Ebene des Codes nicht wesentlich von der des vierten Jahrhunderts vor Christus. Die Verbote und tabuisierten Themen (z.B. Inzest) bleiben nach wie vor die gleichen. Was Foucault an den Texten der ersten bei-

³⁹⁷ Vgl. HdS, S. 545f.

³⁹⁸ Vgl. Foucault (1984d), S. 55-57.

den nachchristlichen Jahrhunderte auffällt, ist die Vehemenz, mit der die Sorge um die eigene Person gefordert, und in diesem Rahmen der Umgang mit der Lust sorgfältigster Kontrolle unterworfen wird:

„(...) diese Vermehrung der sexuellen Sittenstrenge in der Moralreflexion äußert sich nicht in Form eines enger angezogenen Codes, welcher die verbotenen Akte definierte, sondern in Form einer Intensivierung des Selbstbezuges, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert.“³⁹⁹

Es geht also nicht um die Einführung schärferer Verbote – dafür findet Foucault in den griechischen Texte keinerlei Anhaltspunkte – sondern um eine neue Unterwerfungsweise, eine intensivierte Art, sich als Moralsubjekt zu konstituieren. In diesem Sinne betreibt Foucault keine Genealogie der Moral, da sich die Ebene des Codes nicht wesentlich verändert. Nach eigener Aussage betreibt er stattdessen eine „Genealogie der Ethik“⁴⁰⁰, das heißt, eine „Genealogie des Subjekts als Subjekt ethischer Handlungen oder die Genealogie des Begehrens als ethisches Problem.“⁴⁰¹

Welche historischen Entwicklungen bewirkten die Veränderung der klassisch-antiken Moral? Eine verbreitete Auffassung der konventionellen Geschichtswissenschaft bewertet den Niedergang der Stadtstaaten seit dem dritten Jahrhundert vor Christus als Fundament der intensivierten Moralreflexion. Diese Forschungsposition beurteilt die politische Umstrukturierung als Motiv für eine Verringerung des öffentlichen Lebens dort, wo die Funktion als Stadtbürger den Beruf einer Person ausgemacht hatte. Darin erkennt man den Grund für eine neue Dekadenz der traditionell herrschenden Klassen, die ihren Ausdruck in einer verstärkten Wendung zu sich selbst gefunden hätte. Dies sei ein Mittel gewesen, notwendig, um den faktischen Autoritätsverlust zu kompensieren. Die Menschen hätten sich mit dem Untergang des Stadtstaates als eigenständiger Entität plötzlich Weltmächten ausgeliefert gefühlt, was nicht ohne Folgen für die hellenistischen Philosophien geblieben sei: als Philosophien der Flucht hätte deren Hauptzug in der Kultivierung der Selbstautonomie bestanden.⁴⁰² Diese Forschungsposition greift Foucault fundamental an:

Zum einen bestreitet er, dass die politischen Veränderungen so tiefgreifend waren wie oft angenommen. Er weist mit Sandbach darauf hin, dass die Stadtstaaten ohnehin „niemals Sicherheit geboten hatten“, und dass sie zudem die

³⁹⁹ Ebd., S. 57.

⁴⁰⁰ Foucault (1983b), S. 479.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² J. Ferguson: Moral Values in the Ancient World. London 1958. S. 135 ff.

primäre Form der gesellschaftlichen Organisation blieben, „auch nachdem die militärische Macht an die großen Monarchien übergegangen war.“⁴⁰³

Zum anderen wendet sich Foucault gegen die Ansicht, dass eine Kausalbeziehung zwischen dem Verschwinden der traditionell führenden Klassen und der vermehrten Konzentration auf die Selbstsorge bestehen soll. Er verteidigt die wesentliche Ursache für die neue Akzentuierung der moralischen Reflektion hingegen in den veränderten Bedingungen der Machtausübung, die die politischen Umwälzungen nach sich gezogen hätten.⁴⁰⁴ Was ist hierunter zu verstehen?

Um unter den neuen Bedingungen zu regieren, bedurfte es eines ausgedehnten Verwaltungsapparates. Folglich vergrößerte sich die Gruppe der Senatoren und Ritter im Laufe der ersten Jahrhunderte, auch wenn sie in Relation zur Gesamtbevölkerung weiterhin eine absolute Minderheit bildeten. Die Rolle, die ihnen nun zufällt, ist eine andere als früher: Ihre Ämter – häufig nur auf Widerruf übertragen – hängen jetzt von der Laune des Herrschers ab. Meist sind es Relaispositionen, die eine Station auf dem Weg der Weiterleitung der Macht von oben nach unten bilden.⁴⁰⁵ Syme spricht von einer „managerial aristocracy“, einer Dienstaristokratie, welche der Verwaltung die benötigten Beamten liefert.⁴⁰⁶

Will man nun verstehen, weshalb sich diese Eliten für die Konstituierung ihrer selbst als Moralsubjekt interessierten, weshalb sie der Problematik der Lüste (als einem wesentlichen Bereich der Selbstsorge) Bedeutung für ihr Leben zumaßen, so darf dieses Verhalten nach Foucault nicht als frustrierter Rückzug interpretiert werden. Es sei vielmehr um die Suche nach einem neuen Modus gegangen, das Verhältnis zu seinem veränderten Stand, zu neuen Tätigkeiten, Rechten und Pflichten zu definieren.⁴⁰⁷

Die klassische Ethik implizierte eine sehr enge Beziehung der Macht über sich und der über die anderen. Die Lebensführung hatte sich vollkommen analog zum gesellschaftlichen Stand einer Person zu verhalten, der wiederum von Geburt an festgelegt war. Doch nun ist es nicht mehr selbstverständlich, dass man – selbst wenn man der Herkunft nach dazu bestimmt ist – ein öffentliches Amt auch übernimmt. Die politische Tätigkeit wird zum Ausdruck eines persönlichen Willensaktes; das Subjekt gewinnt so an Autonomie gegenüber seinem sozialen Status. Die Geburt determiniert nicht mehr den gesamten Lebensablauf. Doch dieser Freiheitsgewinn birgt seine Ambivalenzen: Die

⁴⁰³ F.H. Sandbach: *The Stoics*. London 1975, S. 23.

⁴⁰⁴ Vgl. Foucault (1984d), S. 113.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 113f.

⁴⁰⁶ R. Syme: *Roman Papers*, Bd. 2, Oxford 1979, S. 1576.

⁴⁰⁷ Vgl. Foucault (1984d), S. 114.

Konstitution seiner selbst als sittliches Handlungssubjekt wird zunehmend problematischer.⁴⁰⁸

Die gängige Geschichtswissenschaft interpretiert die Bedeutung, die der „Sorge um sich“ im römischen und hellenistischen Denken zuteil wurde, häufig als Alternative, die sich zu der Übernahme staatsbürgerlicher und politischer Verantwortung anbot.⁴⁰⁹ Doch die fundamentale Grenze verläuft, wie Foucault betont, keineswegs zwischen Engagement und Enthaltung. Die Selbstkultur bestimmt ihre Praktiken und Werte nicht als dem tätigen Leben entgegengesetzt. Viel eher sucht sie eine Art des Selbstverhältnisses zu entwerfen, auf dessen Basis politisches Handeln und die Übernahme sozialer Verpflichtungen in eine Form gebracht werden können, in der sie sowohl einem selbst als auch dem Gemeinwesen dienlich sind.⁴¹⁰

Es geht also nicht darum, den allgemeinen Rückgang der politischen Tätigkeit durch eine Moral des Selbstbezuges auszugleichen. Die neue Weise der ethischen Problematisierung muss vielmehr als „positive Antwort der damaligen Elite verstanden werden, sich eine neue „Stilistik der Existenz“ zu schaffen.“⁴¹¹ Die Reaktion der hellenistischen Bürger auf den Wandel der sozialen Grundstrukturen ist mehr als ein bloßer Reflex objektiver Verhältnisse: Die Kreation einer „Kultur des Selbst“ ist ein origineller und selbst-bestimmter Akt, der das notwendige Band zwischen politischer Herrschaft und Selbstbeherrschung durchtrennt, zugunsten des herausgehobenen Stellenwertes der auf die eigene Person konzentrierten Praktiken. Weit eher als an individualistischen Rückzug muss man deshalb nach Foucault an eine „Krise des Subjekts“⁴¹², präziser noch, der Subjektivierung denken: an die Schwierigkeiten, sich selbst als moralisches Subjekt im Verhältnis zu seinen gesellschaftlichen Tätigkeiten zu konstituieren.⁴¹³

Neben den neuen politisch-administrativen Ausgangsbedingungen gibt es ein weiteres Motiv, das Foucault als richtungweisend für das Verständnis der intensivierten Problematisierung der Lüste und der Entwicklung der Selbstkultur bewertet. Auch die sich im Laufe der Zeit ergebenden Veränderungen in der Ehepraxis führen zu einer dringlicheren Problematisierung des Selbstverhältnisses. Es gilt nun, eine neue Weise zu finden, sein Verhältnis Frauen gegenüber zu situieren.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., S. 114 f.

⁴⁰⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 158.

⁴¹⁰ Vgl. Foucault: Regierung seiner selbst und der anderen (ein unveröffentlichtes Dossier). Auszüge in: Gros (2004), S. 655-657.

⁴¹¹ Foucault (1984d), S. 97.

⁴¹² Ebd., S. 129.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 128f.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 97.

In ihrer alten Form war die Ehe nur in dem Maße interessant, in dem sie rechtliche, zumindest den Stand betreffende, Folgen hatte: „Übertragung eines Namens, Bestimmung von Erben, Errichtung eines Systems von Bündnissen, Vereinigung von Vermögen.“⁴¹⁵ Für die höheren Klassen war die Eheschließung „weitgehend dynastisch, politisch und ökonomisch“⁴¹⁶ motiviert. Das heißt nun nicht, dass gegenseitige Zuneigung ausgeschlossen gewesen wäre, doch entsteht der Eindruck, dass hier die Empfindungen unmittelbar mit der Ausübung des Gattenstatus und der hiermit einhergehenden Autorität verknüpft waren.⁴¹⁷

Das politisch-ökonomische Apriori, dem die Ehe unterstand, verlor automatisch an Bedeutung als sich ergab, dass für die privilegierten Teile der Gesellschaft Stand und Vermögen eher von der Beziehung zum Fürsten abhingen, von geschäftlichem Erfolg oder einer militärischen Karriere als von familialen Allianzen. Weniger unter strategischen Prämissen geschlossen wird die Ehe freier; dies betrifft die Entscheidung, überhaupt zu heiraten, die Wahl der Gattin, sowie die Gründe, aus denen heraus die Hochzeit vollzogen werden soll.⁴¹⁸

Daraus folgt, dass die Ehe immer mehr als reziproke Verbindung zwischen zwei Partnern erscheint, auch wenn die Ungleichheit des männlichen und des weiblichen Pols nicht völlig verschwindet. Gegenüber der Situation in der klassischen Antike hat die Frau in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus an rechtlicher Unabhängigkeit gewonnen. Ihre neue Freiheit beruht aber vor allem darauf, dass die Stellung ihres Mannes an politischer Relevanz verloren hat.⁴¹⁹

Die neuen Eheverträge heben die Pflichten des Mannes sehr viel stärker hervor als früher, und diese expliziten Ansprüche fordern von den Gatten andere Formen des Ehelebens: enger und mehr auf Reziprozität ausgerichtet.⁴²⁰ Ging es früher primär darum, das Hauswesen (*oikos*) gut zu beherrschen, so ist es nun die Beziehung der Partner, die im Vordergrund steht. Die Verbindung der Gatten löste sich von ihren früheren instrumentellen Funktionen, um sich nun als einzigartige, sich selbst bezweckende, Beziehung darzustellen, die ihre eigenen Schwierigkeiten und Genüsse bietet.⁴²¹ So wird

⁴¹⁵ Vgl. ebd., S. 100.

⁴¹⁶ J. Boswell: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, Chicago 1980, S. 62.

⁴¹⁷ Vgl. Foucault (1984d), S. 106. So lehrte beispielsweise Isomachos seine junge Frau, die Funktion der Hausherrin einzunehmen, und in dem Maße, wie sie ihrer Rolle gerecht wurde, brachte er ihr Respekt und Zuneigung entgegen (Vgl. ebd.).

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 101.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 102.

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 104.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 108.

die Ehe zum Brennpunkt intensiverer, aber auch problematischerer Erfahrungen.⁴²² Bedenkt man, dass die moralische Reflexion über das gute Verhalten in der Ehe lange Zeit fast ausschließlich auf das Funktionieren des *oikos* gerichtet war, so sieht sich der Mann nun ganz neu mit der Frage konfrontiert, wie er sich als Moralsubjekt in seiner ehelichen Beziehung konstituieren kann.⁴²³

Die Reflexion über den Gebrauch der Lüste und die hiermit verbundene Ethik der Selbstbeherrschung war in der Gesellschaft klassisch-antiker Prägung direkt an drei Formen der Herrschaft gebunden: An die Herrschaft über sich, über das Hauswesen und an die politische Herrschaft über andere. Doch jetzt hat sie sich den neuen Bedingungen anzupassen. Die Selbstbeherrschung als Kern der Ethik verschwindet zwar nicht, sie muss aber nun ein gewisses Wechselspiel zwischen Ungleichheit und Reziprozität in der Ehe zulassen; bezogen auf das gesellschaftlich-politische Leben muss eine Spaltung zwischen der Macht über sich und der über andere gedacht werden können. Die Herrschaft über sich löst sich zunehmend von der über die Mitmenschen ab und wird sich fortan zunehmend als Selbstzweck setzen.⁴²⁴

Wenn die Sexualethik der ersten nachchristlichen Jahrhunderte verlangt, das Individuum möge sich verstärkt der Selbstsorge, konkret der moralischen Reflexion, befleißigen, um auf diese Weise den ethischen und ästhetischen Rahmen seiner Existenz abzustecken, so löst sich diese Anweisung nun von der unmittelbaren Verknüpfung mit einer bestimmten sozialen Position. Im Platonischen Kontext galt der Grundsatz vor allem für die jungen Aristokraten, die im Begriff waren, ihren Standesvorteil in einer leitenden Funktion in der Polis zu realisieren: Der *Alkibiades* liefert hierfür das beste Beispiel. Doch nun wird die Selbstsorge zum allgemeinen und unbedingten Imperativ für Jung und Alt. Sie bedarf nicht mehr der höheren Legitimation durch eine bestimmte Tätigkeit, etwa der Herrschaft über andere. In der neoklassischen Kultur erscheint das Selbst als Gegenstand der Sorge und – das ist wesentlich – als ihr einziger Zweck.⁴²⁵

Diese Entwicklung mag zunächst den Eindruck einer Liberalisierung und Egalisierung erwecken. Gewiss entsteht für das Subjekt hierdurch auch ein gewisser Freiraum gegenüber der klassisch-antiken Ordnung. Dessen Grenzen aber sind schnell erreicht: Anstatt auf die Befähigung zur Herrschaft gründen sich Lebenskunst und Selbstsorge nämlich nun auf ein neues Fundament, auf allgemeine Grundsätze der Natur oder der Vernunft, „in die sich alle gleicher-

⁴²² Vgl. ebd., S. 105.

⁴²³ Vgl. ebd., S. 109.

⁴²⁴ Vgl. ebd. S. 129.

⁴²⁵ Vgl. Foucault (1982), S. 113f.

maßen schicken müssen, was immer auch ihr Stand sei.“⁴²⁶ Diese Persönlichkeitsethik, deren Formen Foucault vor allem anhand von Texten der stoischen Autoren Marc Aurel, Seneca und Epiktet untersucht, vollzieht sich also mit Bezug auf das Allgemeine, auf die Vernunft schlechthin. Der römische Stoizismus befreit somit zwar die Ethik aus ihrer statutarischen Gebundenheit, denn schließlich wird dem Menschen in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen, die schließlich unabhängig von einer sozialen Position ist, die Befähigung zugeschrieben, nach dem Guten zu streben. Doch indem die stoischen Philosophen die Ethik derart verallgemeinern und auf ein Fundament mit normativem Anspruch stellen – und wer will sich schon außerhalb des Vernünftigen bewegen – verleihen sie ihr tendenziell den Rang einer universellen Norm:⁴²⁷

„Wenn die letzten Stoiker sagen: „Sie sind verpflichtet, dies zu tun, weil sie ein menschliches Wesen sind“, dann hat sich etwas geändert. Es ist nicht mehr das Problem einer Wahl; Sie müssen das tun, weil sie ein vernünftiges Wesen sind.“⁴²⁸

In der klassischen Antike entschied man sich freiwillig zur Selbstsorge im Rahmen einer *techne tou biou*. Nun geht es um die Teilhabe am Prinzip der Vernunft und um die Verwirklichung allgemein-menschlicher Fähigkeiten. Sobald die antike Selbstethik nicht mehr zwingend an nur eine ganz kleine Gesellschaftsklasse gekoppelt war, tendierte sie schon dazu, den Status einer universell angewandten Moral anzunehmen. Die Stoßrichtung, die Selbstsorge und Ethik durch die Stoa erhielten, hat so die Möglichkeit einer veränderten Form des Selbstbezuges denkbar werden lassen. Im Christentum wird die Selbstkultur schließlich dem Dienst einer pastoralen Macht unterstellt, die sich bestimmte Elemente der ethischen Selbstarbeit aus der vorchristlichen Antike aneignet.⁴²⁹

Realiter allerdings hat die Selbstethik niemals den Rang einer obligatorischen, gar juridischen, Maßgabe einnehmen können. Dazu Foucault in seiner Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts*: „Kann man soweit gehen und sagen, daß die Sorge um sich von jetzt an ein universell gültiges ethisches Gesetz darstellt?“⁴³⁰ Das verneint er entschieden: Wenn es Bemühungen gegeben habe, die Selbstsorge als allgemeingültiges Gesetz zu formulieren, so sei das ein fiktives Gebot gewesen, das immer nur von der kleinen Anzahl jener Indi-

⁴²⁶ Foucault (1984d), S. 93.

⁴²⁷ Vgl. Gros (2004), S. 649.

⁴²⁸ Foucault (1983b), S. 480.

⁴²⁹ Vgl. Foucault (1983b), S. 495.

⁴³⁰ Foucault (1982), S. 148f.

viduen ins Werk gesetzt werden konnte, die über genügend freie Zeit verfügten.⁴³¹

Wie funktioniert die hellenistische Form der Selbstsorge konkret? In diesem „Goldenem Zeitalter der Selbstkultur“⁴³² wurden unzählige Praktiken ausgedacht und erprobt, die das Subjekt zu einer vollendeten Selbstbeziehung im Sinne souveräner Selbstbeherrschung führen sollten. Diese Praktiken erhielten allgemein die Bezeichnung *askesis*, die – wie sich zeigen wird – in einem völlig anderen Sinn zu verstehen ist als die Askese im Christentum:

Grundmotiv der vorchristlich-antiken Askese ist die Konstitution eines ebenso souveränen wie erfüllten Selbstbezuges. Voraussetzung hierfür ist die Fähigkeit, sich weder von äußeren Ereignissen noch von inneren Regungen aus der Bahn werfen zu lassen.⁴³³ Dazu muss sich das Individuum auf wahre und vernünftige Grundsätze stützen können, sogenannte *logoi*, die ihm helfen, seine Ängste zu bannen und sich nicht von eventuellen Übeln zerstören zu lassen. Diese Maximen dienen dem Subjekt als „Rüstzeug“ – griechisch *paraskeue* – gegen die Widrigkeiten der Welt. Die *askesis* dient der Aneignung einer solchen *paraskeue*.⁴³⁴

Foucault kennzeichnet die *paraskeue* als die Form, welche die *logoi* annehmen müssen, damit sie zur Matrix vernünftigen Verhaltens werden können. Sie bildet die Struktur, die die fortwährende Übertragung der im Subjekt verankerten wahren Reden in ethisch vertretbare Verhaltensregeln garantiert. Sie ist das Element, das – vermittelt durch die *askesis* – die Transformation des *logos* in *ethos* bewirkt.⁴³⁵ Foucault definiert *askesis* als

„die Gesamtheit, die geregelte und berechtigte Abfolge der Verfahren, mittels deren das Individuum diese *paraskeue* ausbilden, endgültig fixieren, periodisch aktivieren und, falls nötig, verstärken kann. Die *askesis* gewährleistet ferner, daß Wahrsprechen – ans Subjekt gerichtetes Wahr-Sprechen – zu einer Seinsweise des Subjekts wird. Die *askesis* macht aus dem Wahr-Sprechen eine Seinsweise des Subjekts.“⁴³⁶

Wenn nun die *askesis* bei den Griechen und Römern das darstellt, was dem Wahrsprechen erlaubt, Seinsweise des Subjekts zu werden, so ist man sehr weit entfernt von der Form der christlichen Askese. Die philosophische Askese, die Askese der römisch-hellenistischen Epoche, hat wesentlich den Zweck, die – wie Foucault es nennt – „Subjektivierung der wahren Rede“⁴³⁷ zu leisten. Sie befähigt ein Individuum, eine wahre Rede zu halten; sie verleiht

⁴³¹ Vgl. ebd., S. 149.

⁴³² Vgl. Foucault (1984d), S. 62.

⁴³³ Vgl. Foucault (1982), S. 607.

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 401.

⁴³⁵ Vgl. ebd.

⁴³⁶ Ebd., S. 401.

⁴³⁷ Vgl. ebd., S. 406.

ihm den Status des Äußerungssubjektes wahrer Worte. Im Christentum hingegen definiert sich das Wahrsprechen auf der Grundlage einer Offenbarung, eines Textes und eines Glaubensverhältnisses. In diesem Rahmen wird die Askese zum Opfer. Das Opfern erst von Teilen seiner selbst führt schließlich zur völligen Selbstnegation.⁴³⁸

Das Konzept der *paraskeue* repräsentiert eine veränderte Beziehung von Wahrheit und Subjekt gegenüber derjenigen des Platonischen Paradigmas. Foucault prüft dieses neue Verhältnis anhand von drei Fragen. So grenzt er die römisch-hellenistische Wahrheitsbindung einerseits gegen die Platonische Form ab und differenziert sie vorausgreifend auch schon von späteren Formen:

1) Wie sind die Reden, die dazu geeignet sind, Element der *paraskeue* zu bilden, qualitativ beschaffen? Die wahren Reden, derer man bedarf, um in der Wirklichkeit zu bestehen, betreffen nur das, was die Individuen in ihrem Verhältnis zur Welt sind, ihren Platz in der natürlichen Ordnung, Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von äußeren Ereignissen. Sie haben nichts mit einer Entzifferung des Denkens, der Vorstellungen und Wünsche zu tun.⁴³⁹

2) Auf welche Art und Weise erhalten die *logoi* Einlass in den Geist? Durch tägliche Meditation müssen die wahren Reden derart an den Geist gebunden werden, dass sie Teil des eigenen Selbst werden. Die rettenden Gedanken müssen so tief in der Seele verankert sein, dass sie sich schließlich von ganz allein einstellen. Dieser Vorgang ist von vollkommen anderer Art als die Platonische Wiedererinnerung: Platon verlangte von der Seele, sie solle sich zu sich selbst hinwenden, um zu ihrer wahren Natur zurückzufinden. Doch hier – etwa bei Plutarch oder Seneca – geht es darum, sich eine bestimmte Wahrheit durch Lektüre oder Unterweisung anzueignen. Das Selbst muss diese Wahrheit vollständig assimilieren, sie muss zu einem inneren Prinzip werden, das sich bei Bedarf ohne vorheriges Nachdenken aktualisiert. In diesem Bezugsrahmen zielt das Individuum nicht durch die wiedererinnernde Bewegung auf eine tief in ihm selbst verborgene Wahrheit. Vielmehr verinnerlicht es äußere Wahrheiten durch eine stetig intensivierte Aneignung.⁴⁴⁰

3) Welche Techniken dienen der Aneignung der *logoi*? Das Zuhören ist von großer Bedeutsamkeit. Während Sokrates durch geschicktes Fragen seinen Dialogpartner dazu zu bringen versuchte, etwas immer schon Gewusstes, doch in der Seele Verbogene, auszusprechen, hat ein Schüler der Stoiker oder Epikureer vorerst zu schweigen und zuzuhören. Plutarch und

⁴³⁸ Vgl. ebd., S. 401.

⁴³⁹ Vgl. ebd., S. 607f.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 609.

Philo von Alexandrien liefern ein ganzes Regelwerk zum richtigen Zuhören; dabei geht es um Körperhaltung, Aufmerksamkeit und adäquate Mnemotechnik.⁴⁴¹

Wichtig ist aber vor allem das Schreiben. In der griechisch-römischen Epoche findet sich eine Art persönlicher Schreibkultur: Man trug Zitate, Gedanken oder Überlegungen, die man gehört hatte oder die einem selbst in den Sinn gekommen waren, in Notizbücher – die sogenannten *hypomnemata* – ein. Ebenso berichtete man über seine Beobachtungen und Gespräche. Die *hypomnemata* sind nicht zu verwechseln mit der Form des Tagebuchs, wie man es in der christlichen Literatur findet: Es geht bei den Aufzeichnungen im Rahmen der römisch-hellenistischen Selbstsorge nicht darum, innere Kämpfe und Bewegungen zu „gestehen“, nicht darum, eine *arcana conscientiae* an die Oberfläche des Bewusstseins zu bringen und sich durch solche Bekenntnisse zu läutern. Die Bewegung der *hypomnemata* ist eine umgekehrte: Nicht das Ungesagte soll ausgesprochen, sondern bereits Gesagtes gesammelt werden; es gilt, einen „Schatz der Wahrheit“ aufzuhäufen, der zum ständigen Lesen und Meditieren einlädt.⁴⁴²

Das Ziel der *hypomnemata* besteht darin, aus der Akkumulation vieler einzelner *logoi* ein wirksames Instrumentarium zu machen, mit dem man eine harmonische Selbstbeziehung herstellen und gestalten kann.⁴⁴³ Gedächtnisübungen mit den gesammelten Prinzipien vermitteln die Umkehr zu sich selbst. Hierin besteht der technische Inhalt der *anachoresis eis heauton* bei Marc Aurel.⁴⁴⁴ Es geht um innere Einkehr und die Besinnung auf die geistige „Rüstung“. Es handelt sich bei der *anachoresis* noch nicht darum, sich selbst zu objektivieren und als Erkenntnisgegenstand zu konstituieren, sondern es gilt, sein Bewusstsein auf das höchste denkbare Ziel hin auszurichten: Die Vervollkommenung des Selbstverhältnisses.⁴⁴⁵

Die römisch-hellenistische *askesis* zielt also auf eine bestimmte Form der Verbindung von Subjekt und Wahrheit. Sie dient der Aneignung von wahren Reden – *logoi* – mit dem Ziel, sie zu Verhaltensgrundsätzen zu machen.⁴⁴⁶ Doch beschränkt sich die Selbstbildung nicht darauf. Deren asketische Übungen lassen sich im Grunde zwei Hauptpolen zuordnen: Den Gegenpol zu den beschriebenen Techniken, die etwas durch das Denken einüben (*melete, meditatio*), bilden die realiter vollzogenen Praktiken (*gymnasia, exercitio*). Hierzu zählen zum Beispiel Techniken der Enthaltsamkeit, der Entbehrung

⁴⁴¹ Vgl. ebd., S. 609f.

⁴⁴² Vgl. ebd., S. 610.

⁴⁴³ Vgl. Foucault (1983b) S. 487-490.

⁴⁴⁴ Vgl. Foucault (1982), S. 75.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., S. 280.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., S. 401.

und der körperlichen Widerstandsfähigkeit. Diese Übungen existierten bereits lange vor der römisch-hellenistischen Epoche: Sie konnten reinigende Funktionen haben oder eine ganz besondere „dämonische“ Kraft des sie Ausführenden beweisen. Doch im Rahmen der Selbstbildung ist der Sinn dieser Praktiken ein anderer: Nun geht es darum, die Unabhängigkeit des Individuums von der äußeren Welt einerseits zu schaffen und andererseits zu erproben.⁴⁴⁷

Zwischen den Extremen der *meditatio* und der *exercitio* liegen eine ganze Reihe von Mischformen der Prüfung und Bewährung. Entsprechende Beispiele finden sich insbesondere in Epiktets *Gesprächen*. Vor allen Dingen geht es hier um die Kontrolle der Vorstellungen und Gedanken, um die Prüfung des Gewissens. Bemerkenswert ist, dass es in der christlichen Geistigkeit nahezu identische Techniken geben wird. Epiktet veranschaulicht den sich innerlich prüfenden Menschen metaphorisch im Bild des Wechslers oder Geldzählers (*arguronomos*), der jede Münze, die durch seine Hände geht, genau ansieht.⁴⁴⁸ Dieses Prinzip findet sich später beinahe gleich lautend bei Evagrius Ponticus und Cassian. Aber: Letzteren geht es darum, bezüglich seiner selbst eine hermeneutische Haltung einzunehmen. Es gilt, zu unterscheiden, welche Gedanken von Gott und welche vom Verführer kommen. Bei Epiktet war der Zweck ein ganz anderer: Es ging um die Reflexion darüber, ob einen die inneren Bewegungen berühren – und wenn ja, aus welchem Grund.⁴⁴⁹

So bezweckt die Kontrolle der Gedankenwelt im Rahmen der römisch-hellenistischen Selbstarbeit keineswegs, unter der Erscheinungssoberfläche eine verborgene Wahrheit ans Licht zu befördern, welche die des Subjekts selbst wäre. Stattdessen geht es darum, eine Reihe von Grundsatzwahrheiten ins Gedächtnis zu rufen, die potentielle Lebenskrisen betreffen. An dem inneren Aufrufen der eigenen Grundsätze lässt sich ablesen, ob sie fest genug in der Persönlichkeitsstruktur verankert sind. Die Verbindung muss so stark sein, dass diese Prinzipien stets die Reaktionen des Subjektes leiten, und seine Souveränität gegenüber spontanen Leidenschaften gewährleisten.⁴⁵⁰

Bei all diesen Selbstpraktiken – und das ist wichtig, um ihr Wesen zu verstehen – kommt es nicht auf die Konformität zu einem herrschenden Code an, sondern darum, die konkrete Gestaltung der eigenen Existenz zu bewerkstelligen. Es ist nicht Aufgabe der Selbsttechniken, eine objektive Bestimmung von gut und böse vorzunehmen oder eine tiefere Wahrheit über die

⁴⁴⁷ Vgl. ebd., S. 612.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., S. 613.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 614.

eigene Natur ans Licht zu bringen. Sie funktionieren dagegen als Momente einer Arbeit an sich selbst, deren Ziel der Genuss einer harmonischen, selbstbestimmten Existenz ist.⁴⁵¹ Foucault entdeckt hiermit also eine Form der Wahrheitsbindung, die dem Subjekt ein gewisses Maß an Individualität gewährt.

Aber: Die Bestimmung der Arbeit, die man an sich selber zu leisten hat, verändert sich mit der voranschreitenden Entwicklung der Selbstkultur. In der *askesis* nimmt die Selbsterkenntnis einen zunehmend wichtigeren Platz ein und schiebt sich schließlich gegenüber der Selbstsorge, der sie bis dahin untergeordnet war, in den Vordergrund. Die Aufgabe, sich zu prüfen, zu erproben und zu kontrollieren, rückt die Frage der Wahrheit – der Wahrheit dessen, was man ist, dessen, was man tut, und dessen, was man potentiell tun könnte – ins Zentrum der Konstitution des Moralsubjekts.⁴⁵²

Das hat noch nichts zu tun mit einer Gleichsetzung der sexuellen Lüste mit dem Bösen. Noch muss sich das Verhalten keiner allgemeinen Gesetzesform unterwerfen, noch ist die Dechiffrierung des Begehrrens keine notwendige Bedingung, zu einer geläuterten Existenz zu gelangen. Aber trotzdem zeichnet sich in der Art der Selbsttechniken bereits ab, wie die *askesis* die Frage nach der inneren Wahrheit des Subjekts und – daran gekoppelt – das Gebot der Selbsterkenntnis zunehmend in den Vordergrund schiebt.⁴⁵³

3.2.1 Zum Verhältnis von Selbstsorge und Selbsterkenntnis

Foucault extrahiert im *Alkibiades* „drei Bedingungen sowohl für die Legitimation als auch für die Erscheinungsform der Sorge um sich.“⁴⁵⁴ Diese Bestimmungen oder Voraussetzungen treten seiner Untersuchung zufolge im Laufe der Zeit sukzessive in den Hintergrund, bis sie schließlich im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus ganz verschwunden sind. Die ersten beiden Einschränkungen wurden bereits behandelt: Zunächst ging es darum, *wer* sich der Selbstsorge befleißigen sollte, nämlich jene jungen, in die Politik strebenden, Aristokraten. Weiterhin ging es um die *Zielsetzung* der Sorge um sich, definiert als die Fähigkeit, vernünftig über andere zu herrschen. Die dritte Bestimmung der Selbstsorge, die sich mit der römisch-hellenistischen Epoche auflösen wird, ist ihre Verbindung mit der Selbsterkenntnis Platonischer Form.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Vgl. Kögler (2004), S. 159.

⁴⁵² Vgl. Foucault (1984d), S. 93.

⁴⁵³ Vgl. ebd., S. 93f.

⁴⁵⁴ Foucault (1982), S. 111f.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 112f.

Es sei daran erinnert, dass innerhalb des Platonischen Modells die Selbstsorge sich im Modus der Selbsterkenntnis vollzog. Selbstsorge und Selbsterkenntnis waren deckungsgleich, auch wenn die Selbsterkenntnis keine eigenständige Größe darstellte, sondern dem Prinzip der Selbstsorge untergeordnet war. Sie funktionierte als Wiedererinnerung an das wahre Sein des Subjekts.⁴⁵⁶ Wie verhalten sich nun Selbstsorge und Selbsterkenntnis in der römisch-hellenistischen Epoche zueinander?

Die Sorge um sich ist nun nicht mehr allein durch Selbsterkenntnis bestimmt. Das heißt nicht, dass dieses Gebot verschwände, aber die Form der Selbsterkenntnis tritt deutlich in den Hintergrund und fügt sich in ein sehr viel umfassenderes Konglomerat von Praktiken, das der *askesis*, ein.⁴⁵⁷ Das römisch-hellenistische Modell der Selbstsorge vollzieht sich weder im Modus der Wiedererinnerung, noch in Form der Exegese innerer Regungen. Im Gegensatz zum Platonischen Modell werden Selbstsorge und Selbsterkenntnis nicht mehr identifiziert, im Unterschied zu späteren Formen wird die Selbstsorge der Selbsterkenntnis noch nicht einverleibt. Das erste und zweite Jahrhundert nach Christus privilegiert die Sorge um sich und gewährt ihr Unabhängigkeit von der Selbsterkenntnis.⁴⁵⁸

Doch wie verändert sich der Charakter der Selbstsorge durch das immer wichtiger werdende Thema der „Umkehr zu sich“ (*anachoresis eis heauton*)? Fördert die *anachoresis* das Streben nach einer ständig sich erweiternden Erkenntnis der eigenen Subjektivität? Wurzelt hier die spätere Objektivierung des Selbst als Wissensgegenstand?⁴⁵⁹ Worauf Foucault hinaus will, verdeutlicht sich anhand seiner Transposition dieser Fragestellung auf entwicklungs geschichtliche Ebene: Liegt in dem Gebot der Umkehr zu sich der Ursprung all jener Praktiken der Erforschung des Menschen und der Leitung seines Gewissens, die dann im Christentum und später in der modernen Welt zur Ausführung kommen sollten? Stellt damit die Umkehr zu sich den Ursprung der Geisteswissenschaften, der Psychologie, der subjektivierenden Humanwissenschaften dar? Wurzelt die Selbsterkenntnis im christlichen und schließlich im modernen Sinn in der stoischen, kynischen, epikureischen Periode, die Foucault zu analysieren sucht?⁴⁶⁰

So einfach ist es nicht. Foucault versucht, durch minutiöses Vorgehen jeden Schematismus zu vermeiden.⁴⁶¹ Die *anachoresis* zum Beispiel bei Marc Aurel hat – wie bereits erwähnt – nichts mit der Selbstentzifferung christlicher

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 315.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., S. 114.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 320.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., S. 614f.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 315f.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 316, 322.

und moderner Prägung zu tun. Noch weniger lassen sich nach Foucault solche Ansätze bei den Kynikern oder Epikureern finden.⁴⁶² Am Beispiel kynischer oder epikureischer Texte zeigt er, dass die Selbsterkenntnis zwar ein zentrales Thema im Gebot der „Umkehr zu sich“ war, dass sie aber keine Alternative zur Naturerkenntnis anbot, sondern „daß diese Selbsterkenntnis in einer Art Gegenseitigkeitsverhältnis zur Naturerkenntnis stand und als solche ihren Platz innerhalb des Themas der Umkehr zu sich hatte.“⁴⁶³ Die Selbstumkehr zumindest im kynischen und epikureischen Sinne war also eher eine Art und Weise der Naturerkenntnis, als das in ihr schon die Vorform einer späteren Selbstobjektivierung zu finden wäre.

Auch die Stoiker verbinden mit der Umkehr zu sich „das Durchmessen der Ordnung der Welt in ihrer allgemeinen und inneren Organisation“.⁴⁶⁴ Doch das Beispiel der *anachoresis* bei Marc Aurel verweist darauf, dass es trotzdem vor allem um die Konzentration auf sich selbst geht.⁴⁶⁵

Foucault schwankt hinsichtlich des Stoizismus zwischen dem Aufzeigen von Brüchen und dem Betonen von Kontinuitäten.⁴⁶⁶ Doch seine Analysen zeigen, wie die Selbstpraktiken der römisch-hellenistischen Epoche die Erfahrung eines Subjekts bestimmen, das „die Existenz“ vermittelt durch eine „detaillierte Interpretation entlang der kleinsten Wechselfälle des Lebens durchläuft.“⁴⁶⁷ Das sich minutiös kontrollierende Subjekt kehrt, ständig auf der Suche nach den eigenen Erregungen, die grundlegende Schwäche des Selbst hervor und identifiziert zunehmend die Lust und das Böse.⁴⁶⁸ So fokussiert Gros die Ausführungen Foucaults: „Ganz allmählich bereitet der Stoizismus das Christentum vor.“⁴⁶⁹

Auch wenn Foucault den genauen Übergang unklar lässt,⁴⁷⁰ so hält er jedoch fest:

„Das mittlere Modell, das hellenistische, in dessen Mittelpunkt die Setzung des Selbst durch sich als Zweck steht, war der Entstehungsort für eine Moral, die das Christentum empfangen, als Erbe übernommen, in sich aufgenommen und bearbeitet hat, um daraus

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 315.

⁴⁶³ Ebd., S. 322.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 324.

⁴⁶⁵ Vgl. S. 75.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 654.

⁴⁶⁷ Foucault: *Man selbst und die anderen* (ein unveröffentlichtes Dossier). Auszüge in Gros (2004), S. 654.

⁴⁶⁸ Vgl. Gros (2004), S. 654.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 160. Ohnehin geht es meines Erachtens nicht darum, einen organischen Wandlungsvorgang zu beschreiben, sondern Modelle voneinander abzugrenzen.

etwas zu machen, das wir heute zu Unrecht die ‚christliche Moral‘ nennen, und die es zudem mit der Selbstexegese verbunden hat.⁴⁷¹

Wie bestimmt Foucault den übergreifenden Kontext der Untersuchung, in deren Rahmen er 1982 die Relation zwischen der „Umkehr zu sich“ und der Selbsterkenntnis analysiert? Es sei daran erinnert, dass Foucault in seiner Vorlesung des Jahres 1980 zum ersten Mal den Plan, eine „Geschichte der Wahrheitsakte“ zu schreiben, explizit aussprach und theoretisch konzipierte. Es ging ihm – wie Gros erläutert – hierbei um „eine Geschichte jener Handlungen, die als regelrechte Verfahren zu verstehen sind und das Subjekt an eine Wahrheit binden, ritualisierte Akte, in deren Verlauf ein bestimmtes Subjekt sein Verhältnis zu einer bestimmten Wahrheit festlegt.“⁴⁷² Dieses Unternehmen präzisiert Foucault 1982 der *Hermeneutik des Subjekts*:

„Im Grunde ist die Frage, der ich nachgehe, doch folgende: Wie konnte sich vermittelt über dieses Ensemble von historischen Phänomenen und Prozessen, die wir unsere ‚Kultur‘ nennen, die Frage nach der Wahrheit des Subjekts herausbilden? Wie, warum und um welchen Preis hat man es unternommen, einen wahren Diskurs über das Subjekt zu führen, über jenes Subjekt, das wir nicht sind, weil es das verrückte oder delinquente Subjekt ist, über jenes Subjekt, das wir im allgemeinen sind, denn wir sprechen, arbeiten, leben, - über jenes Subjekt schließlich, das wir unmittelbar für uns selbst und als einzelne und im besonderen Fall der Sexualität sind? Eben diese Frage der Konstituierung der Wahrheit des Subjekts in diesen drei Formen habe ich (...) gestellt.“⁴⁷³

Die Ausführlichkeit dieses Zitats ist berechtigt, denn hier liefert Foucault eine Art retrospektiver Gesamtpräsentation seines Werkes, nun aber unter dem Vorzeichen der späten Subjektkonzeption. Wie auch in *Subjekt und Macht* charakterisiert er seine Arbeiten der verschiedenen Phasen als um eine Leitfrage herum zentriert, welche er hier aber noch stärker differenziert: Jetzt geht es um die Wahrheit des Subjekts, um die unterschiedlichen Formen der Verknüpfung von Subjektivität und Wahrheit.⁴⁷⁴ Die Geschichte der Sorge um sich und der Selbsttechniken ist also im Kern eine Geschichte der Subjektivität, allerdings nicht mehr auf dem Weg der Teilung (z.B. von Wahnsinn und Vernunft), nicht mehr auf dem Wege der Konstruktion von Feldern wissenschaftlicher Objektivität, deren Gegenstand das lebende, sprechende, arbeitende Subjekt wäre, sondern über die Herstellung und Veränderung der Selbstbeziehung in der abendländischen Kultur inklusive ihren Techniken und ihren Auswirkungen auf das Wissen.⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Foucault (1982), S. 321f.

⁴⁷² Gros (2004), S. 618f.

⁴⁷³ Foucault (1982), S. 315f.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., S. 333f.

⁴⁷⁵ Vgl. Foucault (1981a), S. 260.

3.2.2 Das Hauptmotiv der modernen Disqualifizierung der Selbstsorge: Der „cartesianische Moment“

Foucault untersucht die geschichtlichen Verknüpfungsformen von „Subjekt“ und „Wahrheit“ im Abendland anhand des Begriffs der *epimeleia heautou*, der Sorge um sich. Diesem Begriff, der bei Foucault so bedeutsam ist, hat die Philosophiegeschichte bislang allerdings lediglich marginale Bedeutung zuerkannt. Eigentlich wurde die Frage nach der Selbsterkenntnis des Subjekts durch ein anderes Gebot aufgeworfen, nämlich durch die bereits eingeführte Formel *gnothi seauton* (Erkenne Dich selbst), den Imperativ des delphischen Orakels. Doch wie in Abschnitt 3.1 ersichtlich, stand die delphische Maxime immer in einem Subordinationsverhältnis zur Selbstsorge.⁴⁷⁶

Die *epimeleia heautou* ist, wie gezeigt, an die Pflege bestimmter Praktiken und Denkformen gebunden. So konnte sie zu einem wichtigen Phänomen werden und das nicht nur in der Geschichte der Ideen, sondern vor allem in der Geschichte der Subjektivität. Die These, die Foucaults Untersuchung leitet, verdeutlicht die heuristische Bedeutung, die er der Analyse der Selbstpraktiken zusisst: Die Entwicklung (vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.), „die von den frühen Formen der philosophischen Haltung, wie man sie bei den Griechen auftauchen sieht, bis hin zu den frühen Formen christlicher Askese geht“⁴⁷⁷, lässt sich „anhand des Begriffs der *epimeleia heautou* verfolgen.“⁴⁷⁸ In der tausendjährigen Wandlung von der philosophischen Übung zur christlichen Askese bildet die Sorge um sich einen möglichen – wichtigen – Leitfaden.⁴⁷⁹

Doch warum wurde der Begriff der *epimeleia heautou* in der abendländischen Philosophiegeschichte derart vernachlässigt? Weshalb wurde der Aufforderung des delphischen Orakels, dem *gnothi seauton*, soviel mehr Bedeutung zugemessen, obwohl nach Foucaults Quellenanalyse das Gebot der Sorge jenes der Erkenntnis zunächst getragen hat?⁴⁸⁰ Den primären Grund verortet Foucault im Zusammenhang mit dem Problem der Wahrheit und der Geschichte der Wahrheit. Er bezeichnet ihn als den „cartesianischen Moment“, betont allerdings, dass diese Bezeichnung problematisch ist, und er sie allein um der Konvention willen gewählt hat.⁴⁸¹ Die Funktion dieses Moments sei eine doppelte gewesen: Er habe das *gnothi seauton* philosophisch rehabilitiert und hiermit zugleich die *epimeleia heautou* entwertet.⁴⁸²

⁴⁷⁶ Vgl. Foucault (1982), S. 17-19.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 28.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., S. 27f.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 28.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., S. 31, S. 35.

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 30-32.

Indem die cartesianische Philosophie die Gewissheit der Existenz des Subjekts dem Zugang zum Sein voranstellte, machte diese Form der Selbsterkenntnis (das heißt, in Gestalt der Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz als Subjekt) aus dem „Erkenne Dich selbst“ den grundlegenden Zugang zur Wahrheit. Zwar ist der Abstand zwischen dem antiken *gnothi seauton* und dem cartesianischen Philosophieren immens, nichtsdestotrotz wird von daher verständlich, weshalb vom 17. Jahrhundert an das Prinzip der Selbsterkenntnis in einer Reihe von philosophischen Verfahren wirksam und als begründendes Moment anerkannt werden konnte. Aus dieser Aufwertung des *gnothi seauton* resultiert – besonders wichtig für Foucault – die Abwertung des Imperativs zur Selbstsorge und damit dessen Ausschluss aus dem modernen philosophischen Diskurs.⁴⁸³

Um näher zu definieren, wie sich die Verbindung von Subjekt und Wahrheit vor und nach dem „cartesianischen Moment“ jeweils gestaltet hat, konfrontiert Foucault die Begriffe „Philosophie“ und „Geistigkeit“ miteinander:

„Wir nennen ‚Philosophie‘ jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht.“⁴⁸⁴

Wird dies nun „Philosophie“ genannt, so können nach Foucault „Geistigkeit“ jene Verfahren genannt werden, vermittels derer das Subjekt an sich selbst die Veränderungen vollzieht, die Voraussetzung für den Zugang zur Wahrheit sind:

„Wir nennen also ‚Geistigkeit‘ das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen u.s.w. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.“⁴⁸⁵

Die grundlegende Formel, auf die Foucault die Geistigkeit bringt, besagt, dass das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist. Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis der Beteiligung seines Seins gegeben. Daraus folgt, dass es innerhalb dieses Rahmens keine Wahrheit ohne eine Verwandlung oder Konversion des Subjekts geben kann.⁴⁸⁶ Innerhalb des Konzeptes der Geistigkeit gibt es auch eine Rückwirkung der Wahrheit auf das Subjekt. Für die Geistigkeit ist die Wahrheit nicht einfach der Schlusspunkt eines Erkenntnisaktes, selbst schon Lohn der Mühen des forschenden Subjekts. Die

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 31f.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 32.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Vgl. ebd.

Wahrheit erleuchtet und läutert das Subjekt, verhilft ihm zu Seelenruhe und Glückseligkeit.⁴⁸⁷

Vom Standpunkt der Geistigkeit aus verschafft ein Erkenntnisakt niemals an und für sich bereits Zugang zur Wahrheit. Er setzt die Vorbereitung, die Begleitung und Vollendung durch eine gewisse Veränderung des Subjekts voraus, „nicht etwa des Individiums, sondern des Subjekts in seinem Subjektsein.“⁴⁸⁸ Während der gesamten Epoche, die als „Antike“ firmiert, wurden – wie Foucault verdeutlicht – die philosophische Frage „Wie erreicht man die Wahrheit?“ und die geistige Praxis (die notwendigen Veränderungen im Sein des Subjekts, die dem Zugang zur Wahrheit vorausgehen müssen) nie voneinander getrennt.⁴⁸⁹ Die *epimeleia heautou* in ihrer praktischen Vermittlung durch die *askesis* bezeichnet nun genau dieses Bündel geistiger Bedingungen, die Vielzahl der Selbsttransformationen, die die notwendige Voraussetzung für den Zugang zur Wahrheit bilden. Die gesamte Antike hindurch war die fundamentale Frage der Philosophie (wie findet man Zugang zur Wahrheit?) nie von derjenigen der Geistigkeit (welche Transformationen im Sein des Subjekts müssen dem Erreichen der Wahrheit vorausgehen?) getrennt.⁴⁹⁰

Foucault siedelt die Grenze zur Neuzeit, bzw. zur Neuzeit in der Geschichte der Wahrheit, an dem Punkt an, von dem aus gilt, dass das, was die Wahrheit zugänglich macht – die Voraussetzung, unter der das Subjekt der Wahrheit habhaft werden kann – die Erkenntnis und nur diese allein ist. Hier erlangt der sogenannte „cartesianische Moment“ seine volle Bedeutung. Die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit beginnt in dem Augenblick, in dem der Wahrheitssuchende sich diese ohne vorherige Modifikationen in seinem Subjektsein allein durch entsprechende Erkenntnisakte erschließen kann.⁴⁹¹ Sobald das Sein des Subjekts durch die Notwendigkeit des Zugangs zur Wahrheit nicht mehr affiziert wird, beginnt nach Foucault „ein neues Zeitalter der Beziehungen von Subjektivität und Wahrheit“.⁴⁹²

Diese Entwicklung hat noch einen anderen Aspekt: Der Zugang zur Wahrheit durch die Erkenntnis allein gewährt dem Subjekt nicht mehr jene Rückwirkung in Form der Erleuchtung und Läuterung des Seins. Die Erkenntnis vollzieht sich nun nur noch um ihrer selbst willen. Die Wahrheit in ihrer neuzeitlichen Beschaffenheit ist nicht mehr dazu geeignet, das Subjekt

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., S. 33f.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 34.

⁴⁸⁹ Eine Ausnahme: Aristoteles. Vgl. ebd., S. 35.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., S. 34f.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 35.

⁴⁹² Ebd., S. 36.

dem Seelenheil entgegenzuführen.⁴⁹³ So fasst Foucault die Wechselbeziehungen zwischen Wahrheit und Subjekt in Antike und Neuzeit folgendermaßen zusammen:

„Wird die Geistigkeit als jene Form von Praktiken definiert, die voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt zu läutern und zu retten fähig ist, dann sagen wir, daß die moderne Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit an dem Tag beginnt, an dem wir voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt nicht länger retten kann.“⁴⁹⁴

In seiner Vorlesung des Jahres 1982 profiliert Foucault die Differenzen von Antike und Neuzeit nicht bezogen auf die Problematisierung der Sexualität, sondern auf der Ebene der Selbstpraktiken insgesamt. Damit profiliert sich der Gegensatz dieser Epochen auf noch andere Weise, und zwar vermittelt über zwei Begriffspaare: Zum einen „Philosophie“ und „Geistigkeit“, zum anderen „Selbstsorge“ und „Selbsterkenntnis“.⁴⁹⁵ So ergibt sich folgender Gedanke: „Was den Gegensatz von antikem und modernem Subjekt strukturiert, ist die Umkehrung des Subordinationsverhältnisses zwischen Selbstsorge und Selbsterkenntnis.“⁴⁹⁶ In der Antike ist die Selbstsorge dem Ideal unterstellt, eine gewisse Übereinkunft zwischen richtigem Denken und rechtem Handeln zu schaffen. Handlungen haben richtigen und wahren Prinzipien zu entsprechen; dem gerechten Wort entspricht ebensolches Handeln. Ein Weiser lässt seine Handlungen Ausdruck der Redlichkeit seiner Philosophie werden. Erkenntnis geht in diese Sorge nur insofern ein, als sittliche Fortschritte an der Konstituierung eines ethisch korrekt handelnden Subjekts gemessen werden.⁴⁹⁷

In der Neuzeit hingegen ist die Selbstkonstituierung des Subjekts abhängig vom unendlichen Streben nach Selbsterkenntnis. Handlungen haben nur Wert, wenn sie der Selbsterkenntnis dienlich sind.⁴⁹⁸ So lässt sich Foucaults These folgendermaßen formulieren: „An die Stelle des Subjekts rechten Handelns in der Antike ist im modernen Abendland das Subjekt wahrer Erkenntnis getreten.“⁴⁹⁹ Allgemein geht es hier darum, so Gros, die Geschichte des Subjekts in seinen philosophischen Konstituierungen einzuleiten.⁵⁰⁰

⁴⁹³ Vgl. ebd., S. 36.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 37.

⁴⁹⁵ Vgl. (Gros 2004), S. 636.

⁴⁹⁶ So resümiert Gros das unveröffentlichte Manuskript, welches der Vorlesung von 1982 (Foucault (1982)) zugrunde liegt: Gros (2004), S. 637.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., S. 638.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd., S. 637f.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 638.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd.

Um die Bedeutung dieses Anspruchs zu ermessen, beachte man die folgenden Zeilen aus dem (unveröffentlichten) Entwurf eines Vortrages, den Foucault 1981 in New York hielt:⁵⁰¹

„Für Heidegger hat von der abendländischen *techne* an die Objekterkenntnis die Seinsvergessenheit besiegt. Kehren wir die Frage um, und fragen: Auf der Grundlage welcher *technai* haben sich das abendländische und die für es charakteristischen Spiele von Wahrheit und Irrtum, von Freiheit und Zwang herausgebildet?“⁵⁰²

Während es Heidegger also darum ging, aufzuzeigen, wie die *techne*-Beherrschung der Welt die Form der Objektivität herstellt, legt Foucault nach Gros dar, „wie die Sorge um sich selbst und die stoischen Prüfungs- und Erprobungspraktiken die als Anlaß zu Selbsterkenntnis und Selbstverwandlung verstandene Welt zum Ort des Hervortretens von Subjektivität machen.“⁵⁰³ In jenen einfachen, „präskriptiven“ Texten des Musonius Rufus oder des Seneca, gedacht zum praktischen Gebrauch, sieht Foucault demzufolge die spätere Entwicklung der abendländischen Philosophie bereits angelegt.⁵⁰⁴

3.3 *Die Hermeneutik des Begehrens im frühen Christentum*

Auch wenn sich manche praktischen Übungen der römisch-hellenistischen Geistigkeit im frühen Christentum in augenscheinlich gleicher Weise wiederfinden, so funktionierten die Selbsttechniken in der vorchristlichen Antike nur als Momente einer Arbeit an sich, die zu höherer Selbstvervollkommenung und einer befriedeten Existenz führen sollte. Die Bedeutung dieser Praktiken ändert sich nun beträchtlich im Kontext der christlichen Seelsorge. Diese Form der Ethik analysiert Foucault im unveröffentlichten vierten Band von *Sexualität und Wahrheit*.⁵⁰⁵

Foucaults leitende These zur Antike besagt, dass von einem Bruch zwischen der römisch-hellenistischen und der christlichen Moral nicht gesprochen werden kann. Bestimmte Elemente der Sexualethik des mönchischen Lebens, der Herausbildung eines neuen Verhältnisses zwischen dem Subjekt und der Wahrheit sowie der Entwicklung komplexer Gehorsamsbeziehungen gegenüber anderen fände man schon vor den Anfängen des Christentums im Entstehen begriffen. Mitunter ließen sich solche Versatz-

⁵⁰¹ Vgl. Michel Foucault: Sexualität und Einsamkeit (1981c). In: Schriften (4), S. 207-219.

⁵⁰² Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“. In: Gros (2004), S. 638.

⁵⁰³ Gros (2004), S. 639

⁵⁰⁴ Vgl. ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. Kögler, S. 159.

stücke bereits bei antiken Denkern in nahezu vollendeter Form ausmachen – zum Beispiel bei den Stoikern und den Neuplatonikern.⁵⁰⁶

Der Übergang zur frühchristlichen Epoche vollzieht sich, wie Foucault betont, in Überlappungen, Diskontinuitäten und Verquickungen. Vom plötzlichen Auftauchen einer genuin christlichen Sexualmoral, die sich fundamental von der vorausgegangenen unterscheiden würde, sei nichts zu bemerken.⁵⁰⁷ So erweist sich, „dass man von einer ‚christlichen Sexualmoral‘ kaum wird sprechen können und noch weniger von einer ‚jüdisch-christlichen Moral‘.“⁵⁰⁸ Um seine These zu stützen, referiert Foucault Peter Brown: „Hinsichtlich des Christentums lässt sich bei der Erkundung des Gebirgszugs der Antike die Wasserscheide nur schwer bestimmen.“⁵⁰⁹

Langsam und in vielen Überschneidungen vollzieht sich eine Verschiebung in der Art des Selbstverhältnisses, das sich nach Foucaults Argumentation nun nicht mehr auf die *aphrodísia* stützt – die ethische Substanz der vorchristlichen Antike – und für das die Beherrschung des Triebes nichts mehr mit dem Bemühen um eine „Ästhetik der Existenz“ zu tun hat.⁵¹⁰

Es sei noch einmal an das methodische Raster erinnert, das Foucault für seine Studie der antiken Sexualmoralen – von einer einheitlichen Moral kann nicht die Rede sein – gewählt hat: Die Differenzierung zwischen dem Moralcode, dem Moralverhalten und der Art und Weise, in der das handelnde Individuum als Moralsubjekt agiert. Ein gegebener Code kann in den tatsächlichen Handlungen der Subjekte mit völlig unterschiedlichen Motivationen und Bedeutungen gefüllt werden. Dieser Möglichkeit wurde Foucault mit seiner Unterscheidung von *ethischer Substanz*, *Unterwerfungsweise*, *ethischer Arbeit* und *Teleologie* gerecht.⁵¹¹ Anhand dieser Differenzierungen war es Foucault möglich, eine Unterscheidung zwischen kodifizierter Moral und selbstbezogener Ethik zu treffen und so zu entdecken, dass Heidentum und Christentum sich wesentlich nicht durch die Einführung von Verboten unterscheiden, sondern durch die Formen der sexuellen Erfahrung und des Selbstbezugs.⁵¹²

Die so häufig gestellte Frage nach Bruch oder Kontinuität zwischen den philosophischen Moralen der heidnischen Antike und denen des frühen Christentums muss nach Foucault darum folgendermaßen umgeformt werden:

⁵⁰⁶ Vgl. Michel Foucault: Der Kampf um die Keuschheit (1982b). In: Schriften (4), S. 368.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd.

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 159.

⁵¹¹ Vgl. Foucault (1984), S. 36-39.

⁵¹² Vgl. Gros (2004), S. 621.

„statt sich zu fragen, welche Code-Elemente das Christentum dem alten Denken entlehnen konnte und welche es von sich aus hinzugefügt hat, um innerhalb einer als konstant vorausgesetzten Sexualität das Erlaubte und Verbotene festzulegen, sollte man sich fragen, wie unterhalb der Kontinuität die Übertragung oder die Modifizierung der Codes, die Formen des Verhältnisses zu sich (und die damit verbundenen Selbstpraktiken) definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind.“⁵¹³

Auch wenn der vierte Band, *Die Geständnisse des Fleisches*, der Nachwelt bislang nicht zugängig gemacht wurde, so liegt dennoch einiges an Material zu Foucaults Untersuchungen der christlichen Ethik und deren Praktiken vor. Er hat sich in früheren Büchern oft zum Vergleich auf das christliche Modell bezogen und in Interviews, Vorträgen und Vorlesungen darüber gesprochen. Außerdem liegt die (vermutlich in den vierten Band gehörende) Interpretation der christlichen Heilssorge bei Johannes Cassian mit dem Titel *Der Kampf um die Keuschheit*⁵¹⁴ vor.

Wie vollzieht sich nun nach Foucaults Auffassung der Übergang von der hellenistischen Sorge um sich zum christlichen Selbstverhältnis? Zwischen der hellenistischen Zeit und der augustinischen Moraltheologie, die Foucault als Systematisierung einer größeren Anzahl früherer Spekulationen kennzeichnet⁵¹⁵, liegen hochkomplexe Entwicklungen, von denen einige kaum noch zu entziffern sind. Den genauen Hergang der Transformation beschreibt Foucault nicht und das wohl mit Absicht:⁵¹⁶ Es geht ihm nicht darum, eine lineare Entwicklung der antiken Selbstverhältnisse zu entwerfen. Stattdessen grenzt er einzelne „Modelle“⁵¹⁷ voneinander ab.

Gewöhnlich wird das Christentum bezichtigt, eine recht liberale griechisch-römische Antike durch eine Existenzform ersetzt zu haben, die von Verboten und Entzagungen durchherrscht ist. Doch, wie gezeigt, hatten sich bereits vor dieser Zeit in den Selbsttechniken bestimmte Themen und Praktiken moralischer Strenge entwickelt, auf die die Christen zurückgreifen konnten und die sie sich in ihrem Sinne aneigneten. Der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Antike kann also nicht mit der Entgegensetzung von „Toleranz“ und „Strenge“ umschrieben werden.⁵¹⁸

Doch worin unterscheiden sich nun griechisch-römische Strenge und christliche Strenge voneinander? Als Ausgangspunkt dieser Differenz arbeitet Foucault die Frage der „Reinheit“ heraus, die nach seinen Forschungsergebnissen in den meisten alten Moralen nur eine relativ geringe Bedeutung

⁵¹³ Foucault (1984), S. 43f.

⁵¹⁴ Vgl. Foucault (1982b), S. 353-368.

⁵¹⁵ Vgl. Foucault (1981c), S. 217.

⁵¹⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 160.

⁵¹⁷ Vgl. Foucault (1982), S. 316.

⁵¹⁸ Vgl. Foucault (1984e), S. 766.

erhalten hatte. Das Problem der Reinheit verschwand demzufolge völlig hinter jenem der Ästhetik der Existenz. Die Bewahrung der Jungfräulichkeit sei von minderer Bedeutung gewesen. Die Frage galt nach Foucaults Ausführungen nicht der eigenen Unversehrtheit in der Beziehung zu anderen, sondern der Herrschaft von sich über sich. Es ging um ein viriles Modell der Selbstherrschaft und eine Frau, die sich in Selbstbeherrschung übte, war in ihrem Selbstverhältnis so viril wie ein Mann. Die christliche Askese jedoch erhebt die Frage nach der Reinheit in ihr Zentrum. Die Idee der sexuellen Selbstbeschränkung wird durch die Verschiebung zum Thema der Reinheit – basierend auf körperlicher Unversehrtheit – schließlich zu einem weiblichen Paradigma. Dieses neue christliche Ich wird als ontologisch von den Lüsten und fleischlichen Begierden durchwaltet gedacht. Dies ist – so Foucault – der Punkt, ab dem das Problem nicht mehr die Herstellung eines vollendeten Selbstverhältnisses war, sondern die Notwendigkeit aufkam, das Selbst sukzessive zu demontieren.⁵¹⁹

Wie verändert sich nun im Zuge dieser Entwicklung die Beziehung zur Wahrheit im Christentum gegenüber der im Hellenismus? Das in den römisch-hellenistischen Selbstpraktiken angelegte Verhältnis zur Wahrheit wird im Christentum radikaliert und vollkommen umgedeutet.⁵²⁰ Die Wahrheitsbeziehung in der griechisch-römischen Antike war der Zielsetzung unterworfen, ein Subjekt wahrer Rede zu werden. Es ging um den Aufbau und die Stärkung des Selbst mittels der Wahrheit. Fortan wird die Beziehung des Subjektes zur Wahrheit den zunehmenden Abbau des Selbst implizieren.

Die Elemente, die man als Etappen auf dem Weg der späteren Verpflichtung zur Selbstentzifferung sehen könnte, hatten Foucault zufolge im römisch-hellenistischen Paradigma lediglich instrumentelle Bedeutung. Bei der stoischen Gewissensprüfung etwa konnte das Rat suchende Individuum nicht umhin, sich zu öffnen, wenn es letztendlich geläutert und in idealer Selbstübereinstimmung aus der Übung hervorgehen wollte. Doch in diesem Kontext ging es um eine auf die Grundsätze des richtigen Lebens gerichtete Mnemotechnik. Im Rahmen der römisch-hellenistischen Gewissensprüfung entbehrten die Worte des sich Prüfenden des operationellen Charakters und des geistigen Werts, den sie schließlich im Christentum erhalten sollten. Die philosophische Gewissensprüfung hatte keineswegs den Anspruch, die innere Wahrheit des Individuums aufzudecken.⁵²¹

⁵¹⁹ Vgl. ebd., S. 769f.

⁵²⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 160.

⁵²¹ Vgl. Michel Foucault, interviewt von J. Francois und J. de Wit am 22.05. 1981: Interview mit Michel Foucault (1984f). In: Schriften (4), S. 811.

Hierin besteht nach Foucault einer der „bemerkenswertesten Züge“⁵²² der römisch-hellenistischen Selbstpraxis: Die Aneignung der *logoi* diente dem Zweck, in jeder Lebenslage eine souveräne Selbstbeziehung zu bewahren. Wahrheitssubjekt zu sein bedeutete, das Wahre sagen zu können, vor allem, *zu sich selbst* das Wahre sagen zu können. Es war in keinem Fall notwendig, dass das Subjekt *über* sich selbst die Wahrheit sagte.⁵²³

Die philosophisch-asketische Form der Wahrheitsbeziehung, die im Dienste von Freiheit und individuellem *ethos* steht, ist, wie Foucault betont, denkbar weit entfernt von der christlichen Askese. Letztere definiert das Wahrsprechen im wesentlichen auf der Grundlage einer Schrift, einer Offenbarung und eines Glaubensverhältnisses. „Askese“ bedeute hier Opfer, das heißt Selbstverzicht im Namen der von einem Anderen ausgesprochenen Wahrheiten.⁵²⁴ Doch damit nicht genug. Wie Foucault zeigt, führt das Christentum eine doppelte Wahrheitsverpflichtung ein: Zum einen müssen eben bestimmte Schriften als Ausdruck absoluter Wahrheiten anerkannt werden sowie die Entscheidungen maßgeblicher Autoritäten über „wahr“ oder „falsch“ beachtet werden. Zum anderen, und diese Forderung erweist sich als richtungweisend für Foucaults Argumentation, ist jeder Christ dazu angehalten, sein Inneres zu erforschen: Er hat seine begangenen Fehler und die Versuchungen, denen er sich ausgesetzt fühlt, zu gestehen, also Zeugnis wider sich selbst abzulegen.⁵²⁵

Die Frage: „Wie werde ich ein Subjekt wahrer Rede?“⁵²⁶ wird im Christentum abgelöst durch die Frage: „Wie sage ich die Wahrheit über mich selbst?“⁵²⁷ Der Kontrast zwischen Subjektivierungsverfahren der wahren Rede und der Objektivierung seiner selbst in einer ebensolchen kennzeichnet die unterschiedlichen Askesestile in den römisch-hellenistischen und christlichen Selbstpraktiken und ist nach Foucault fundamental bedeutsam für die künftige Beziehung von Subjektivität, Sexualität und Wahrheit.⁵²⁸

Die Spirale des Aussprechens der Wahrheit und des Verzichts auf das Selbst bildet das Zentrum der christlichen Selbsttechnik: Je mehr ein Christ sein Bewusstsein dechiffriert, umso mehr hat er – in der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit – auf sich zu verzichten. Je stärker er um die Entzagung ringt, umso intensiver muss er seine verborgenen Wahrheiten ans Licht

⁵²² Foucault (1982), S. 445.

⁵²³ Vgl. ebd., S. 444f.

⁵²⁴ Vgl. ebd., S. 401.

⁵²⁵ Vgl. Foucault (1981c), S. 211.

⁵²⁶ Foucault (1982), S. 442

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Vgl. ebd., S.444

bringen.⁵²⁹ Worauf beziehen sich diese inneren Wahrheiten vor allem? Sind alle Regungen der Seele in gleichem Maße problematisierungsbedürftig und mitteilenswert? Foucault weist darauf hin, dass Peter Brown es als ein Hauptanliegen erachtet zu begreifen, weshalb die Sexualität in den christlichen Kulturen zum Ausdruck der Subjektivität geworden ist. Tatsächlich ist es so, dass in dieser endlosen Spiralverflechtung von Wahrheit und Wirklichkeit des Selbst seit den ersten christlichen Jahrhunderten der Sexualität eine immer größer werdende Bedeutung eingeräumt wurde.⁵³⁰

Die „Objektivierung des Subjekts in der wahren Rede“ definiert das, was Foucault unter „Geständnis“ oder „Bekenntnis“ versteht: Hierbei geht es nicht vornehmlich darum, zu erkennen, ob man sich in den bereits vollzogenen Handlungen vorbildlich verhalten hat. Ebenso wenig interessiert in diesem Rahmen die Bestimmung, wie man sich idealer Weise verhalten müsste. Es geht im Grunde gar nicht um Taten. Dagegen gilt es – so erklärt Foucault – die Bewegung des Denkens zu erfassen und herauszufinden, wo es herkommt. Hat Gott es eingegeben? Stammt es von einem selbst? Oder ist es teuflischen Ursprungs? All diese inneren Prozesse müssen sodann vor einem Oberen, dem „Gewissensleiter“, verbalisiert werden.⁵³¹

Im neuzeitlichen Abendland ist damit der Status des Wahrheitssubjektes an die Unterwerfung unter einen Anderen gebunden.⁵³² In der Verpflichtung, die eigenen Wahrheiten vor einer übergeordneten Person auszusprechen, besteht nach Foucault eine der primären Gehorsamsformen des modernen Subjekts. Die Bindung an einen Gewissensleiter ist nicht mehr – wie im Hellenismus – ein zeitlich begrenztes Mittel, welches mit dem Erreichen bestimmter Ziele obsolet wird. Der vollkommene Gehorsam gegenüber dem Oberen wird in der christlichen Askese zum absoluten Selbstzweck. Das Ziel des erfüllten Selbstverhältnisses wird verdrängt von dem Streben nach Unterwerfung. Der Moment, in dem die wahre Rede über sich selbst zum Prinzip des Verhältnisses des Subjekts zu sich wird, ist nach Foucault von fundamentaler Bedeutung für das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit,⁵³³ denn fortan bedeutet die Suche nach der eigenen Wahrheit, sich einer Obrigkeit in absolutem Gehorsam zu unterwerfen:⁵³⁴ „Der unbedingte Gehorsam, die ununterbrochene Prüfung und das erschöpfende Bekenntnis bilden eine Gesamtheit, von der jedes Element die beiden anderen impliziert“⁵³⁵

⁵²⁹ Vgl. Foucault (1981c), S. 211f.

⁵³⁰ Vgl. ebd., S. 212.

⁵³¹ Vgl. Foucault (1980), S. 158.

⁵³² Vgl. ebd., S. 157.

⁵³³ Vgl. Foucault (1982), S. 443f.

⁵³⁴ Vgl. ebd., S. 619f.

⁵³⁵ Foucault (1980), S. 158.

Die römisch-hellenistische Selbstprüfung richtete sich vor allem auf begangene Handlungen. Im Christentum geht es hingegen um die gegenwärtigen Gedanken und deren Unterscheidung in solche, die zu Gott hinführen, und solche, die das nicht tun. Es geht darum, verborgene Begierden ans Licht zu ziehen.⁵³⁶ Waren die *aphrodísia* die ethische Substanz der klassischen sowie römisch-hellenistischen Sexualmoral, so werden sie gemäß der Analyse Foucaults in der christlichen Askese abgelöst: Gegenstand der Sorge ist demnach nun nicht mehr die erlebte Lust, der sexuelle Akt selbst, sondern das Begehen, das bloße Verlangen nach bestimmten Handlungen. Dieses Begehen wird mit dem Weltlichen, dem Bösen, dem rein Sinnlichen gleichgesetzt. Das Weltliche ist zugleich das Unwahre, das es zu überwinden gilt.⁵³⁷

Auf diese Weise hat das Christentum nach Foucault eine neue Weise der Sorge um sich als sexuelles Wesen vorgelegt. Es geht nicht länger um die Selbstbeherrschung im Verhältnis zu anderen. Bei Artemidor beispielsweise war Sexualität stets etwas Relationales; sexuelle und soziale Beziehungen waren nicht voneinander zu trennen. Gegenstand der Problematisierung war der Akt, die Penetration.⁵³⁸ Die christliche Moralreflexion hingegen verschiebt das Problem auf die Beziehung zu sich, das heißt, auf die Beziehung zwischen dem Willen und dessen unwillkürliche Ausdruck, der Erektion.⁵³⁹

Um diese veränderte Thematisierung des Verhältnisses von Sexualität und Subjektivität genauer zu analysieren, stützt sich Foucault auf das vierzehnte Buch des *Gottesstaats* von Augustinus.⁵⁴⁰ Foucault referiert dessen Interpretation der Geste Adams, der sein Geschlecht hinter einem Feigenblatt versteckt: Diese Verhüllung erklärt sich nach Augustinus nicht etwa aus der Scham, die Adam aufgrund des Vorhandenseins seiner äußeren Geschlechtsorgane empfindet, sondern aus der Tatsache, dass sie sich unabhängig von seiner Zustimmung bewegen können. Indem er die erste Sünde beging, hatte Adam sich gegen Gott aufgelehnt: Er wollte einen autonomen Willen haben, ohne zu beachten, dass die Existenz seines Willens vollkommen von Gott abhängig ist. Als Konsequenz dieses Verlangens hat Adam die Herrschaft über sich selbst verloren. Bestimmte Körperteile gehorchten ihm fortan nicht mehr. Das erigte Geschlecht wird damit als Symbol des gegen Gott aufbegehrenden Menschen bestimmt.⁵⁴¹

Das Prinzip der autonomen Regung der Geschlechtsorgane bezeichnet Augustinus als „Libido“. So zentriert sich nun das primäre Problem des

⁵³⁶ Vgl. Foucault (1984c), S. 995.

⁵³⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 160.

⁵³⁸ Vgl. Foucault (1981c), S. 214.

⁵³⁹ Vgl. ebd., S. 216.

⁵⁴⁰ Vgl. Augustinus: Vom Gottesstaat. Zürich 1955, S. 181-198.

⁵⁴¹ Vgl. Foucault (1981c), S. 216.

Willens um die Libido und die mit ihr verbundenen Kräfte. Foucault macht deutlich, dass nach Augustinus Willen und Libido niemals ganz voneinander getrennt werden können – vielmehr bildet die Libido einen Teil des Willens. Sie ist das Resultat des Willens, wenn dieser die ursprünglich von Gott gesetzten Grenzen überschreitet. So ist eine unablässige Hermeneutik des Selbst erforderlich, um zu erkennen, welche Regungen der Seele libidinös verankert sind.⁵⁴²

Foucault zufolge zeugt der Text des Augustinus – gleichwohl nur eine von vielen exegetischen Möglichkeiten – von einer neuen Weise, die Verbindung von Sexualität und Subjektivität zu denken.⁵⁴³ Von der Frage nach der Beziehung zu anderen und dem Modell der Penetration ist die Sexualethik zur Frage nach der Selbstbeziehung und dem Problem der Erektion übergegangen. Die Auswirkung dieser Akzentverlagerung ist die immer enger werdende Verbindung von Sexualität und Wahrheit:⁵⁴⁴ „Sexualität, Subjektivität und Wahrheit werden dadurch auf eine Innerlichkeit bezogen, die das Resultat einer spezifisch christlichen ethischen Selbsttransformation ist.“⁵⁴⁵

Auch bezogen auf die Texte Cassians fällt Foucault auf, dass der Kirchenvater sich bei seiner Untersuchung der Unzucht nicht für die eigentliche Vereinigung zweier Menschen interessiert, sondern nur denjenigen Elementen Bedeutung zusisst, die zuvor lediglich als Nebenerscheinungen realer sexueller Kontakte von Bedeutung waren.⁵⁴⁶ Cassian differenziert in seiner zwölften *Unterredung* zwischen drei Arten der Unzucht: der tatsächliche Akt zwischen zwei Personen, hier bezeichnet als *fornicatio*, zudem die Unreinheit, *immunditia*, das heißt die Pollution in schlafendem oder auch wachem Zustand, die sich ohne Körperkontakt zu einem Anderen vollzieht, und schließlich die *libido*, die Unzucht, die nur in Gedanken vollzogen wird.⁵⁴⁷

Cassians Schriften schenken, wie Foucault betont, nur den letzten beiden Elementen Beachtung: denjenigen, die sich in Einsamkeit vollziehen. Cassian

⁵⁴² Vgl. ebd., S. 217.

⁵⁴³ Vgl. ebd., S. 216.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., S. 218.

⁵⁴⁵ Visker (1991), S. 112.

⁵⁴⁶ Cassian untersucht den Kampf gegen die Unzucht in folgenden Texten: Im sechsten Buch der *Institutiones* („Vom Geiste der Unreinheit“), in einigen *Collationes*, genauer: in der vierten und fünften über „die Begehrlichkeit des Fleisches und des Geistes“, der fünften über „die acht Hauptsünden“, der zwölften über „die Keuschheit“ sowie in der zweiundzwanzigsten über „die nächtlichen Betörungen“: Vgl. Johannes Cassianus *De institutis coenobiorum*, CSEL, Bd. 17 (dt.: Von den Einrichtungen der Klöster, in: Sämtliche Schriften, Bd. 1, Kempten 1879); *Collationes patrum*, CSEL, Bd. 13 („Unterredungen mit den Vätern“, in: Sämtliche Schriften, Bd. 1 und 2, Kempten 1879), im folgenden angeführt als „Einrichtungen“ und „Unterredungen“.

⁵⁴⁷ Vgl. Unterredungen, 12, 2. Foucault merkt dazu an, dass Cassian seine Dreiteilung auf eine Passage im „Brief an die Kolosser“, 3, 5 stützt. Vgl. Foucault (1982b), S. 358.

trifft keine Unterscheidung von erlaubten und verbotenen Sexualpraktiken. Genauso wenig interessiert ihn das Problem der Wahl eines legitimen Partners, dessen Alter, Geschlecht, Status und die Verwandtschaftsbeziehung, in der man sich ihm gegenüber befinden darf. Bei Cassian erscheint keine der Kategorien, mit denen im Mittelalter die Sünde der Wollust kodifiziert wurde. Zwar richtet er seine Schriften an Mönche, die in ihrem Gelübde explizit auf jeden sexuellen Kontakt verzichtet haben, er begnügt sich aber auch in einer Frage, die für andere Autoren Anlass zu ausführlichen Warnungen darstellte⁵⁴⁸, lediglich mit Anspielungen: Es sei strengstens darauf zu achten, dass kein Mönch, insbesondere kein jüngerer, sich mit einem anderen absondere.⁵⁴⁹ Doch der wesentliche Grund der Konzentration auf *immunditia* und *libido* ist nicht der Anpassung an die monastischen Adressaten geschuldet. Das Ringen um die Keuschheit zielt zur Zeit Cassians nicht primär auf Handlungen oder zwischenmenschliche Beziehungen. Es betrifft eine ganz andere Realitäts-ebene: die Regungen des Körpers und der Seele, innere Bilder, Träume, ungeliekte Gedankenströme, den Willen, Schlaf und Wachzustand.⁵⁵⁰

Ähnlich wie Augustinus problematisiert auch Cassian die Bedrohung des Willens durch das Unwillkürliche-Libidinöse. Unwillkürlich sind nach Cassian all die leiblichen Regungen und Wahrnehmungen, die von spontanen Eingebungen des Geistes hervorgerufen werden, von der Seele Besitz ergreifen und das Fleisch in Versuchung führen. Demgegenüber steht der Wille, der entscheidungsfähig ist, sich einfangen lässt oder widersteht.⁵⁵¹ Die Aufgabe der frühchristlichen Selbstbearbeitung ist demnach die Entwicklung eines Willens, der fähig ist, der Versuchung standzuhalten.⁵⁵² Die mit der *immunditia* verbundene Pollution im Schlaf ist zwar ein Naturvorgang und als solcher nur schwerlich ganz zu unterbinden, aber dennoch entlässt Cassian den Menschen nicht aus der Verantwortung dafür: Die Gedanken seien beständig zu überwachen; die Reinheit am Tage bereite so die Reinheit der Nacht vor.⁵⁵³

Auch diese Überlegungen haben noch nichts mit einer „Ökonomie der Lust“⁵⁵⁴ zu tun, wie sie sich später herausbilden wird. Es geht hier noch nicht um die präzise Kategorisierung von erlaubten und verbotenen Akten, sondern um die ständige Arbeit des Denkens an sich.⁵⁵⁵ Wie herausgearbeitet, brachte

⁵⁴⁸ Vgl. z.B. Basilius von Cäsarea: *Sermo de renuntiatione saeculi*. In: Migne, PG, Bd. 31, S. 638.

⁵⁴⁹ Vgl. Einrichtungen 2, 15, Einrichtungen 4, 16.

⁵⁵⁰ Vgl. Foucault (1982b), S. 360f.

⁵⁵¹ Vgl. Unterredungen, 5,2; 12,2.

⁵⁵² Vgl. ebd., 12,7.

⁵⁵³ Vgl. Einrichtungen 6, 11,23.

⁵⁵⁴ Foucault (1982b), S. 362.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd.

der Übergang von der klassischen zur römisch-hellenistischen Antike keine wesentliche Veränderung der ethischen Kodizes mit sich. Was sich nach Foucault änderte, war die Art und Weise des Selbstbezuges. Wie verhält es sich nun mit der Entwicklung zu den frühen Stadien des Christentums? Intensiviert sich hier der Code im Sinne der Einführung von strikteren Verboten?

Es ist, wie Foucault erklärt, nicht von der Hand zu weisen, dass das Christentum die Ebene des Codes und das Prinzip des Gesetzes verstärkt hat: „Die Verknüpfung Gesetz und Begehren scheint ziemlich charakteristisch für das Christentum.“⁵⁵⁶ Zwar haben die Moralien des frühen Christentums – eine einheitliche Moral gibt es zu diesem Zeitpunkt noch lange nicht – das ethische Regelwerk erweitert, aber dennoch missdeutet man nach Foucault ihr Wesen, wollte man sie im Sinne reiner Kodex-Moralen auffassen. Die Askesepraktiken behielten eine sehr große Bedeutung, auch wenn das frühe Christentum der römisch-hellenistischen Askese einschneidende Veränderungen hinzugefügt hat:⁵⁵⁷ So hat es zum einen die Form des Gesetzes verstärkt, aber vor allem hat es die Selbstpraktiken zu einer „Hermeneutik des Selbst“, zu einer unablässigen Selbstdechiffrierung des Individuums als Begehrungssubjekt verwandelt.⁵⁵⁸ Die Art und Weise, in der das Christentum den Status Quo verändert, betrifft nach Foucault somit primär die Form, in der sich ein Subjekt als sexuelles Wesen begreift und sorgt.⁵⁵⁹ Diese Veränderung des ethischen Verhältnisses zu sich selbst bildet die Voraussetzung für den Erfolg der späteren Kodifizierung.⁵⁶⁰

Gerade bei Cassians Schriften verfehlt Foucault zufolge die ausschließliche Suche nach Indizien, die eine Verbotsintensivierung bezeugen würden, den eigentlichen Gehalt seiner Texte. Das zeigt zum Beispiel die Frage nach dem Geschlechtsakt: Wurde im Frühchristentum eine größere Enthaltsamkeit gefordert? Ist nun anstelle des Aktes selbst bereits die Absicht dazu verboten? Es geht – dieses Ergebnis der Untersuchungen Foucaults sei noch einmal betont – weder bei Cassian noch bei Augustinus um die Kategorisierung erlaubter und verbotener Handlungen, sondern um eine Technik zur Entzifferung des Denkens und all der geheimen Kräfte, die sich unter seiner Oberfläche verbergen können. Die ständige Wachsamkeit, die hierzu erforderlich ist, stellt

⁵⁵⁶ Michel Foucault im Gespräch mit F. Ewald: Die Sorge um die Wahrheit (1984g). In: Schriften (4), S. 828f.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., S. 828. Sowie: Michel Foucault: Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst (1983c). In: Schriften (4), S. 684.

⁵⁵⁸ Vgl. Foucault (1984g), S. 828.

⁵⁵⁹ Vgl. Foucault (1981c), S. 213.

⁵⁶⁰ Vgl. Visker (1991), S. 109.

eine Subjektivierungstechnik dar, die sich von der vorchristlich-antiken Ethik mit ihrer Fokussierung sexueller Handlungen weit entfernt.

Die frühchristliche Form der Subjektivierung ist untrennbar an die Verpflichtung gekoppelt, die Wahrheit über sich auszusprechen. Sie vollzieht sich im Modus des Geständnisses, der grenzenlosen Objektivierung seiner selbst vor anderen. Seinem Oberen gegenüber ist der Bekennende universal zu absolutem Gehorsam verpflichtet.⁵⁶¹ Die solchermaßen im klösterlich-monastischen Leben angewandte Bekenntnispraktik wird in der spirituellen Sprache *exagoreusis* genannt. Sie hält sich von den Anfängen des Christentums bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein, wobei die Einführung des Bußsakraments im dreizehnten Jahrhundert – eine dem frühen Christentum unbekannte Form – die Bedeutung der *exagoreusis* intensivierte.⁵⁶²

Die *exagoreusis*, als die „unablässige analytische Verbalisierung von Gedanken im Zeichen des absoluten Gehorsams gegenüber einem anderen (...) ist bestimmt durch den Verzicht auf den eigenen Willen und das eigene Selbst.“⁵⁶³ Dieses Thema ist von großer Bedeutung. In der gesamten Geschichte des Christentums besteht ein Zusammenhang zwischen Selbstenthüllung und Selbstverzicht.⁵⁶⁴ Die Verbindung von Subjekt und Wahrheit im Hellenismus, die dem Streben nach einem vollkommenen Selbstverhältnis unterstand, wird abgelöst durch eine Verbindung zur Wahrheit, die auf die „Zerstörung der Form des Selbst abzielt“⁵⁶⁵.

Mit diesem letzten Modell der Selbsttechnik hat Foucault nun den Anschluss an seine Gegenwartsanalysen erreicht.⁵⁶⁶ Seine These zur Bedeutung der *exagoreusis* und ihr verwandter Verfahrensweisen lautet wie folgt:

Seit dem achtzehnten Jahrhundert und bis in die Gegenwart sind die Techniken der Verbalisierung von den sogenannten Sozialwissenschaften in einen anderen Kontext transformiert worden, wo sie instrumental der Herausbildung eines neuen Selbst dienstbar gemacht werden. Die Anwendung dieser Techniken, ohne die ursprünglich mit ihnen verknüpfte Verzichtsleistung einzufordern, markiert einen historischen Bruch.⁵⁶⁷

Hier geht es um die im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit nachgezeichnete Säkularisierung und Aneignung des Geständnisses – der christlichen Selbsttechnik schlechthin – durch die moderne Macht. Die subjektivierenden Humanwissenschaften erscheinen nun als letztes und zeit-

⁵⁶¹ Vgl. Foucault (1982b), S. 366f.

⁵⁶² Vgl. Foucault (1984c), S. 998.

⁵⁶³ Ebd., S. 998.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd.

⁵⁶⁵ Foucault (1980), S. 158.

⁵⁶⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 160.

⁵⁶⁷ Foucault (1984c), S. 998f.

genössisches Glied der Geschichte jener Techniken, die das Selbstverhältnis des Subjekts sowohl erforschen als auch konstituieren.⁵⁶⁸

Der vierte Band der *Geschichte der Sexualität* sollte vermutlich die Studien über die vorchristliche Antike und den Einführungsband *Der Wille zum Wissen* aneinanderkoppeln. Foucault erhoffte – so erläutert Visker – von der Analyse der frühchristlichen „Geständnisse des Fleisches“ ein Verständnis des Prozesses, der die Individuen veranlasst hatte, ihr Begehr zu verbalisieren und zu interpretieren in der Erwartung, Einsicht in ihre tiefste Wahrheit zu gewinnen. Auf diesem Wege hätte Foucault zeigen wollen, wie die „christliche Hermeneutik des Verlangens“⁵⁶⁹ den modernen Willen zum Wissen ermöglichte und damit auf ein modernes Selbstverhältnis vorausgriff.⁵⁷⁰

Als es der christlichen Seelsorge endlich gelungen war, die Aufmerksamkeit gegenüber dem Begehr zu machen, musste diese Achtsamkeit am Ende des achtzehnten Jahrhunderts anderen Diskursen weichen, die das Geständnis von der Problematik der Sünde und des Fleisches isolierten und seine subjektivierende Wirkung an die Erforschung der peripheren Sexualitäten banden. Mit diesen Untersuchungen ging die Hoffnung einher, auf diesem Wege der Wahrheit des modernen Menschen habhaft zu werden. Die ethische Substanz änderte sich also erneut: Das Fleisch und das Begehr wurden durch die Sexualität abgelöst.⁵⁷¹

Der Bezug auf die Moderne führt die Aufmerksamkeit wieder zur Ausgangsintention zurück, der Foucaults Weg in die Antike unterstand: Die eingehende Untersuchung griechischer, römischer und christlicher Autoren war schließlich keineswegs Zweck an sich, sondern der Suche nach anderen Möglichkeiten des Selbstbezuges innerhalb der abendländischen Kultur gewidmet. So resümiert Kögler Foucaults Intention: „Es ging darum, die Objektivierung des Subjekts in subjektivierenden und disziplinierenden Macht-Wissen-Verfahren ihres kontingenten Charakters zu überführen und – ohne dabei unsere eigene Geschichte und Tradition zu verlassen – alternative Möglichkeiten der Selbstkonstitution des Moralsubjekts aufzuzeigen.“⁵⁷²

Fasst Foucault mit der griechischen Ästhetik der Existenz (beziehungsweise mit der römisch-hellenistischen Selbstsorge) bereits eine konkrete Alternative zum modernen Selbstverhältnis ins Auge? Kann die

⁵⁶⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 160f.

⁵⁶⁹ Vgl. Foucault (1984), S. 11f.

⁵⁷⁰ Vgl. Visker (1991), S. 108.

⁵⁷¹ Vgl. Visker (1991), S. 112f.

⁵⁷² Kögler (2004), S. 161.

antike Lebenskunst dem Kampf gegen die moderne Macht eine nachvollziehbare Grundlage liefern?

4. Zur ethisch-politischen Bedeutung der Selbsttechniken

4.1 *Die antike Ästhetik der Existenz – Vorbild und Alternative für das moderne Subjekt?*

Foucault lehnt den unvermittelten Bezug der antiken Ethik auf die modernen Verhältnisse ab. Auf die Frage, ob seiner Auffassung nach die antike Moral eine plausible Alternative zu gegenwärtigen Konzepten bieten könnte, entgegnet er: „Nein! Ich suche keine Lösung durch Ausweichslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde.“⁵⁷³ Und im gleichen Sinne erklärt er, „dass es in einer Periode, welche nicht die unsrige ist, keinen beispielhaften Wert gibt ... es geht nicht darum, zu einem früheren Zustand zurückzukehren.“⁵⁷⁴ Nach ausführlichen Untersuchungen sah Foucault die vorchristliche Antike nicht in einem so positiven Licht, wie es manche seiner Interpreten darstellen.⁵⁷⁵

Die Gründe für diese kritische Distanznahme liegen in der Entwicklung, die in den Abschnitten 3.1 und 3.2 der vorliegenden Arbeit beschrieben wird: Zwar gab es in der vorchristlichen Antike die Suche nach einer Ethik als Lebensstil fern von moralischem Reglement, doch beschränkte sie sich auf eine gesellschaftliche Elite die sich hierdurch von der Masse abgrenzte. Die sexuelle Mäßigkeit war nur ein „standesgemäßes Privileg“⁵⁷⁶ der Aristokratie. Der römische Stoizismus schließlich befreite die Ethik theoretisch aus ihrer grundsätzlichen statutarischen Gebundenheit: Der Mensch sei als Vernunftwesen befähigt, nach dem Guten zu streben. Selbst ein Sklave könne tugendhaft sein.⁵⁷⁷ Doch die Tendenz zur Demokratisierung und Verallgemeinerung der Ethik führte gleichzeitig dazu, dass sie mehr und mehr den Rang einer universellen Norm erhielt.⁵⁷⁸ Sobald die Ethik – zumindest theoretisch – nicht mehr an eine kleine soziale Schicht gebunden war, wurde sie zur Wegbereiterin einer universell gültigen und für alle obligatorischen Moral.⁵⁷⁹ Darum ist das Verhältnis Foucaults zur Stoa keineswegs von unkri-

⁵⁷³ Foucault (1983b), S. 465.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 470.

⁵⁷⁵ Vgl. Renate Schlesier: Humaniora. Eine Kolumne. In: Merkur 1984, S. 429. Sowie: Detel (1998)

⁵⁷⁶ Foucault (1982), S. 149.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., S. 157.

⁵⁷⁸ Vgl. Foucault (1983b), S. 480.

⁵⁷⁹ Vgl. Foucault (1984b), S. 861. Sowie: Vgl. Gros (2004), S. 649.

tischer Faszination geprägt. Er erkannte im Verlauf seiner Forschungen klar die Anlagen für eine zunehmende Kodifizierung der Ethik als universeller Verpflichtung.⁵⁸⁰

Auch das Modell des klassischen Griechenlands – der Zusammenhang zwischen der Beherrschung seiner selbst und der Herrschaft über andere – widerstrebt Foucault. Schließlich basiert es auf gesellschaftlichen Trennungen und dem Fehlen von Gegenseitigkeit:⁵⁸¹

„Die griechische Moral der Lust ist an eine virile Gesellschaft gebunden, an die Vorstellung einer Asymmetrie, an die Ausschließung des anderen, an die Besessenheit von der Penetration, an diese Drohung, seiner Energie beraubt zu werden ... Das alles ist eindeutig abstoßend.“

Die Kritik Renate Schlesiers, die Foucault vorwirft Partei für eine „heidnisch-virile“⁵⁸² Ethik zu ergreifen, erscheint fragwürdig anhand solcher Äußerungen wie der folgenden:

„Die Moral der Griechen war die Moral einer ihrem Wesen nach virilen Gesellschaft, in der die Frauen unterdrückt wurden, in der die Lust der Frauen keinerlei Bedeutung hatte, und ihr Sexualleben allein durch ihren Status als Ehefrau ausgerichtet und bestimmt wurde.“⁵⁸³

Auch die Rückbesinnung auf eine der tragenden Thesen Foucaults entkräftet den Vorwurf einer Idealisierung antiker Ideen: Foucault stellt ja gerade nicht heidnische Antike und Christentum als zwei scharf voneinander abgegrenzte Konzepte gegenüber. Es war ein Ziel seiner Analysen, zu zeigen, dass die vermeintlich christliche Moral bereits seit der heidnischen Antike in der abendländischen Moral präsent war.⁵⁸⁴ Vor diesem Hintergrund betont er gerade den Widersinn, den es zu bedeuten hätte, „eine moderne Moral auf der antiken Moral gründen zu wollen und dabei die christliche Moral zu umgehen.“⁵⁸⁵ Will man sich also der sogenannten christlichen Moral entledigen, so kann dies keinesfalls durch einen unvermittelten Bezug auf die antike Ethik geschehen.

Aber trotz allem ist die Faszination Foucaults von der Idee der antiken Existenzästhetik nicht von der Hand zu weisen. So liest man in einem Interview aus dem Jahre 1982: „Zur Zeit begeistere ich mich für die hellenistische und römische Welt vor dem Christentum.“⁵⁸⁶ Immerhin eröffnete

⁵⁸⁰ Vgl. Foucault (1983b), S. 463.

⁵⁸¹ Vgl. Gros (2004), S. 649.

⁵⁸² Schlesier (1984), S. 429.

⁵⁸³ Vgl. Foucault (1983b), S. 466.

⁵⁸⁴ Vgl. ebd.

⁵⁸⁵ Foucault (1984b), S. 872.

⁵⁸⁶ Michel Foucault im Gespräch mit G. Barbedette, 20.Oktober 1981: Der gesellschaftliche Triumph der sexuellen Lust: ein Gespräch mit Michel Foucault (1982c), S. 371.

ihm die Entdeckung der antiken Selbsttechniken die Perspektive einer Verbindung von Subjekt und Wahrheit, bei der „Subjektivierung“ nicht gleichbedeutend mit „Unterwerfung“ ist, sondern im Gegenteil dem Erreichen höchster Selbstsouveränität untersteht.

Foucault hat keinen Zweifel daran gelassen, dass die griechische Existenzästhetik für das moderne Subjekt interessant sein kann, wenn auch keineswegs in der Form kritikloser Aneignung. Es gibt – so erklärt er – seit dem Ende der sechziger Jahre eine gewisse Ähnlichkeit in den Verhältnissen gegenüber der eigenen Person, der Moral und der Gesellschaft, wie sie sich in der antiken Lebensethik und der Gegenwart darstellen.⁵⁸⁷ Foucault bearbeitet die hellenistische und römische Philosophie nicht als Historiker, sondern als Genealoge:⁵⁸⁸ „Genealogie heißt, dass ich die Analyse von einer gegenwärtigen Frage aus betreibe.“⁵⁸⁹ Foucaults „gegenwärtige Frage“ besteht darin, dass sich mit dem Wegfall traditioneller moralischer Werte, Normen und Verbote „das Problem einer Ethik als einer Form, die man seinem Verhalten und seinem Leben zu geben hat“⁵⁹⁰, erneut stellt. Die griechische Moral war weder an ein Rechtssystem noch an eine Religion gebunden. Somit entspricht sie wesentlichen Kriterien, an denen sich eine neue Moraloption zu messen hätte: Denn heutzutage würde niemand mehr glauben, „dass eine Moral auf der Religion gegründet sein könnte“⁵⁹¹, und ein Rechtssystem, welches das Privatleben unmittelbar affizierte, wäre ebenso für die Mehrheit nicht akzeptabel.⁵⁹²

Nach Foucault setzt sich sowohl in den sozialen Befreiungsbewegungen als auch im philosophischen Diskurs die Einsicht durch, dass Selbstbestimmung – und nicht die Unterwerfung unter einen allgemeingültigen Normencode – eine notwendige Voraussetzung für ein gutes Leben ist. Hierin begründet sich die Anziehungskraft der „Ästhetik der Existenz“ für die Gegenwart.⁵⁹³ Welche Aspekte der antiken Existenzethik charakterisiert Foucault als bewahrenswert, welche ihrer Impulse bezieht er auf die Aktualität?

Faszinierend erscheint ihm die „Idee (...), dass die Moral eine sehr starke Struktur der Existenz sein kann, ohne weder mit einem autoritären oder mit einem an sich rechtlichen System noch mit einer Disziplinstruktur verbunden

⁵⁸⁷ Vgl. Foucault (1983b), S. 464f.

⁵⁸⁸ Vgl. Gros (2004), S. 635.

⁵⁸⁹ Foucault (1984g), S. 831.

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ Foucault (1983b), S. 465.

⁵⁹² Vgl. ebd.

⁵⁹³ Vgl. Kögler (2004), S. 161.

zu sein.“⁵⁹⁴ Die antike Ethik beruht nicht auf institutioneller Verankerung, sondern auf der persönlichen Entscheidung.⁵⁹⁵

Zudem ist in ihrem Rahmen jeder Bezug auf eine transzendente, normativ legitimierende Instanz ausgeschlossen: Die Beschäftigung des Subjekts mit sich charakterisierte Foucault in der vorchristlich-antiken Ethik als Selbstzweck. Sie ist nicht auf eine „höher“ (Gott) oder „tiefer“ (moderne Humanwissenschaften, Psychoanalyse) gelegene Wahrheit ausgerichtet. Außerhalb der konkreten, individuellen Lebenspraxis existieren Foucault zufolge keine absoluten Wahrheiten und Normen, nur Ratschläge, die man gegebenenfalls in Anspruch nehmen kann: Statt Gesetzesgehorsam also Lebensaktivität in eigener Regie.⁵⁹⁶

Während heute das Individuum in vielen Fragen von den Ansichten der humanwissenschaftlichen Experten abhängt, besteht gemäß Foucaults Untersuchungen in der Antike ein umgekehrtes Verhältnis zwischen Lebensweise und Wahrheit, zwischen Ethik und Wissenschaft. Die Lebensführung hätte sich hier nicht objektiv wahren Befunden zu unterwerfen gehabt, es wäre vielmehr auf die selbstbestimmte Wahl und eine souveräne Verwendung wissenschaftlicher Wahrheiten seitens der Subjekte angekommen. Foucault plädiert sogar für eine völlige Loslösung der ethischen Dimension von der Ebene wissenschaftlicher Wahrheiten: „Ich denke, dass es ganz und gar nicht notwendig ist, die moralischen Probleme und das wissenschaftliche Wissen zu verbinden.“⁵⁹⁷ Die Befreiung von der humanwissenschaftlichen „Wahrheit“ wäre so gleichbedeutend mit einer Rückeroberung praktischer Freiheit.⁵⁹⁸

Die hauptsächliche Faszination der antiken Existenzästhetik liegt für Foucault vielleicht in deren Betonung einer gestalterischen, kreativen und schöpferischen Betrachtungsweise des menschlichen Lebens. Die Griechen nämlich haben seinen Untersuchungen zufolge das Leben als ein zu formendes Kunstwerk betrachtet. Sie haben das kreative Potential der Menschen nicht bloß auf tote Materien bezogen, sondern sich selbst zum Gegenstand künstlerischer Techniken gemacht: „Die Idee des *biou* als Material eines ästhetischen Kunstwerks ist etwas, das mich fasziniert.“⁵⁹⁹ Seit den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts stellt die Ästhetisierung der Existenz – so urteilt Foucault – zunehmend eine reale Lebensperspektive dar. Der Wille zur bewussten und schönen Gestaltung des eigenen Daseins sei nun ein Stil,

⁵⁹⁴ Foucault (1983b), S. 471.

⁵⁹⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 162.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., S. 162f.

⁵⁹⁷ Foucault (1983b), S. 472.

⁵⁹⁸ Vgl. Kögler, S. 163.

⁵⁹⁹ Foucault (1983b), S. 471.

den jeder sich aneignen könne, und der so nicht mehr auf eine kleine Elite beschränkt bleiben müsse.⁶⁰⁰

Doch lässt sich Foucaults Idee einer neuen Moral tatsächlich in eine Form bringen, in der sie sich bei einer gesellschaftlichen Mehrheit durchsetzen könnte? Das ursprüngliche Konzept richtete sich schließlich nur an eine eng begrenzte Gruppe männlicher Polisbürger. Foucault betont stets, dass die antike Ethik zumindest in ihrer frühen Form eine vollkommen freiwillige Option war und hält gerade diesen Zug für besonders bewahrenswert: „Die Suche nach einer Form der Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich ihr zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als eine Katastrophe.“⁶⁰¹ Widerspricht diese grundlegende Zurückweisung eines jeden universalethischen Anspruchs⁶⁰² nicht dem Bestreben, eine Moralidee tatsächlich gesellschaftlich umfassend zu verwirklichen?

Darüber hinaus spricht Foucault dem philosophischen Denken als solchem die Fähigkeit ab, eine verbindliche Grundlage in moralischen Fragen überhaupt bereitstellen zu können: „Es ist immer etwas lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er von außen den andern vorschreiben und vorsagen will, wo ihre Wahrheit liegt und wie sie zu finden ist“.⁶⁰³ Foucault bestreitet generell, dass eine, wie auch immer geartete, „positive Philosophie“ erstrebenswerte gesellschaftliche Veränderungen einleiten könnte.⁶⁰⁴ Besonders gefährlich erscheinen ihm universalistische Ansprüche deshalb, weil sich die ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Normen, scheinbar objektiv festgesetzt von Moralphilosophen oder Humanwissenschaftlern, allzu oft nur als verschleierte Partikularperspektiven bestimmter herrschender Gruppen erwiesen hätten.⁶⁰⁵ Philosophische Ansätze, die den Individuen verbindliche Vorgaben machen wollen, können für ihn – so formuliert Kögler – „nur Herrschaftswirkungen haben.“⁶⁰⁶

Gerade an dieser radikalen Zurückweisung jeder normativen Absicht durch Foucaults philosophisches Konzept, das aber den Anspruch in sich trägt, gesellschaftliches Handeln zu verändern, nehmen die Kritiker – vor allem Habermas – enormen Anstoß.⁶⁰⁷ Bereits Foucaults Machtanalytik der siebziger Jahre fehlt nach Habermas eine moralphilosophische Ausweisung jener ethi-

⁶⁰⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 164.

⁶⁰¹ Foucault (1984b), S. 872.

⁶⁰² Vgl. Kögler (2004), S. 165.

⁶⁰³ Foucault (1984), S. 16.

⁶⁰⁴ Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit D. Cooper u.a.: Einsperrung, Psychiatrie, Gefängnis(1977a). In: Schriften (3), S. 453.

⁶⁰⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 168.

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ Vgl. Habermas (1984), S. 745-753.

schen Maßstäbe, die die Kritik der Macht aus ihrer normativen Beliebigkeit befreien würde. Darum bliebe sie notwendig der Irrationalität und dem Relativismus verhaftet. Diesen „Kryptonormativismus“⁶⁰⁸ gilt es nach Habermas aufzuheben.⁶⁰⁹ Mit der wiederholten Absage an universalistische Begründungsprogramme, so muss es sich jedenfalls aus Habermas'scher Perspektive darstellen, gelingt es Foucault auch nach seiner Hinwendung zum Ethik nicht, das genannte Vakuum zu füllen.⁶¹⁰

Foucault jedoch sieht in der Forderung, seine Maßstäbe universal zu rechtfertigen, einen an der eigentlichen Problematik der Sache – nämlich wie die praktischen Machtwirkungen analysiert, ihnen getrotzt und ein selbst-bestimmtes Leben verwirklicht werden kann – vorbeigehenden „Erpressungsversuch“:⁶¹¹ „entweder man akzeptiert die Aufklärung und bleibt in der Tradition des Rationalismus“⁶¹², das heißt, man schließt sich einer universalistischen Vernunftphilosophie an, „oder man kritisiert die Aufklärung und versucht, diesen Prinzipien der Rationalität zu entkommen“⁶¹³ – womit man sich dann allerdings ins irrationalistische Jenseits des philosophisch akzeptablen Diskurses befördert.

Dieser Polarisierung möchte Foucault eine konkrete Analyse der gegebenen Verhältnisse entgegensetzen, deren Ergebnisse als Werkzeug im Kampf für Selbstbestimmung dienen könnten. Das bedeutet: keine allgemeine Moraltheorie sondern situationsbezogene Analysen. Die Entscheidung darüber, wie zu handeln ist, soll den Subjekten selbst überantwortet werden. Natürlich bedarf gesellschaftliches Miteinander – das räumt Foucault durchaus ein – bestimmter „Minimalnormen“. Diese garantieren bei Foucault die Freiheit der Subjekte jedoch eher in negativer Form, sie machen nicht den Kern der moralischen Lebenspraxis aus.⁶¹⁴

Doch – so insistieren die skeptischen Stimmen⁶¹⁵ – führt die Verweigerung einer konkreten Benennung positiver und durchführbarer Alternativen zum Bestehenden nicht schließlich zu dessen Konservierung? Und wie könnte in der heutigen, von Institutionen verwalteten, Gesellschaft eine Moral etabliert werden, die gar nicht auf Institutionalisierung zielt? Was ist von einer Idee zu

⁶⁰⁸ Ebd., S. 750.

⁶⁰⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 165.

⁶¹⁰ Vgl. ebd.

⁶¹¹ Vgl. ebd.

⁶¹² Michel Foucault: Was ist Aufklärung? (1984g), S. 699.

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 166, 169.

⁶¹⁵ Vgl. Habermas (1984). Sowie: Nancy Fraser: Foucault on Modern Power. Empirical Insights and Normative Confusions. In: Unruly Practices. Minneapolis 1989, S. 17-34; Charles Taylor: Foucault on Freedom and Truth. In: Foucault. A Critical Reader, hrsg. von David Hoy. Oxford 1986, S. 69-102.

halten, die zwar mit einem praktischen Anspruch auftritt, sich aber selbst die Begründung, weshalb sie allgemein verwirklicht werden sollte, verweigert? Ist ein solches Konzept dann nicht auf die Bewahrung des Bestehenden angelegt – also konservativ –, egal wie reformorientiert oder gar revolutionär es sich geben mag? Geht es nicht um „pure Apologie bestehender sozialer Systeme“⁶¹⁶? So urteilt Kammler:

„Foucaults Vorschläge zur Entwicklung einer ‚Lebenskunst‘, die er den Subjekten selbst überlassen möchte, ohne ihnen ‚Programme‘ oder ‚Gesetze‘ vorzuschreiben, sind das Credo eines neuen – und doch altbekannten – Privatismus, dessen soziale Auswirkungen allenfalls in der Bildung von ‚In-Groups‘ bestehen könnten, die sich gegenüber dem Außen einer herrschenden Ordnung abschotten. (...) Eine solche ‚Lebenskunst‘, die sich einzelne Individuen oder Gruppen schaffen, kann offenbar nicht kulturrevolutionär wirken, da sie ja alle nichtprivaten, institutionalisierten Beziehungen unangetastet lässt.“⁶¹⁷

Ist eine solche Kritik berechtigt? Greift sie Foucaults ethischen Ansatz überhaupt auf der Ebene an, auf der sich dieser bewegt?

4.2 *Die Selbstpraktiken im Dienste sozialen Miteinanders*

Handelt es sich, wie der „Privatismus-Vorwurf“ Kammlers suggeriert, bei Foucaults Existenzästhetik um eine egozentrierte und nur auf das eigene Selbst ausgerichtete – gewissermaßen „neo-existentialistische“ – Form der Ethik? Hierauf muss mit Foucault erwidert werden, dass die Ästhetik der Existenz, jedenfalls wie ursprünglich bei den Griechen gedacht, keineswegs die übersteigerte Verklärung der eigenen Selbstbeziehung bedeutet.⁶¹⁸

4.2.1 **Antike: Die Selbstpraktiken als Korrektiv des Verhältnisses von Selbst und Welt**

Die für diesen Nachweis besonders interessanten Aufzeichnungen Foucaults sind bisher nicht veröffentlicht worden. Damit erklärt sich vielleicht, weshalb es in dieser Hinsicht immer wieder Anlass zu Missverständnissen gab. Es geht vor allem um zwei von insgesamt fünf Dossiers, die Daniel Defert dem Herausgeber der *Hermeneutik des Subjekts*, Frédéric Gros, zur Verfügung stellte und die die Titel *Regierung seiner selbst und der anderen* sowie *Die Anderen* tragen.⁶¹⁹ Die Lektüre dieser Aufzeichnungen erhellen Foucaults späte Ausführungen in entscheidenden Punkten, insbesondere zur

⁶¹⁶ Kammler (1986), S. 187.

⁶¹⁷ Ebd., S. 203.

⁶¹⁸ Vgl. ebd.

⁶¹⁹ Vgl. Gros (2004), S. 629.

Verbindung von Ethik und Politik.⁶²⁰ Gros bietet in seinem Nachwort zur *Hermeneutik des Subjekts*⁶²¹ einen – natürlich beschränkten – Einblick in diese Texte. Doch schon anhand dieser Auszüge wird deutlich, dass die antike Entscheidung, seinem Leben vermittels einer bestimmten Arbeit an sich selbst – der Askese – den Charakter eines Kunstwerkes zu verleihen, keineswegs eine Entscheidung für die Einsamkeit ist. Vielmehr impliziert diese Wahl die ständige Anwesenheit anderer in ihren verschiedensten Formen.⁶²²

Die römisch-hellenistische Selbstsorge kennt kein Ideal der Einsamkeit. Foucault stellt sie als eine soziale Praxis vor, die häufig in institutionalisierter Form auftritt, etwa in der Schule des Epiktet oder in den Epikureergruppen. Sie kann sich auf familiäre Bindungen stützen, wie etwa Senecas Beziehung zu Serenus und Lucilius. Ebenso kann sie sich bereits vorhandener Freundschaften bedienen oder in politischem Kontext, etwa am Kaiserhof, entstehen.⁶²³

Die Sorge um sich schließt den anderen sogar von Beginn an notwendig mit ein: Eine adäquate Selbstbeziehung kann man – wie aus Foucaults Untersuchungen hervorgeht – nur herstellen, wenn man vergisst, was einem durch die verfälschende Erziehung in der Kindheit beigebracht wurde. Das ist keinesfalls gleichbedeutend mit der Rückkehr zu einem verlorenen Ursprung, sondern es geht um das Hervortreten einer „Natur“ des Selbst, wenn auch nicht im Sinne einer ursprünglich gegebenen. Ohne Hilfe eines Lehrers ist das unmöglich:⁶²⁴

„In Anbetracht der Irrtümer, Verformungen, schlechten Gewohnheiten und Abhängigkeiten, die sich seit Lebensbeginn verfestigt haben, ist eine Unterweisung unbedingt erforderlich. Dabei geht es nicht einmal darum, zum Zustand der Jugend oder der Kindheit zurückzukehren, in dem sich der Mensch noch befände; sondern darum, sich auf eine ‚Natur‘ zu beziehen (...) die bis jetzt noch keine Gelegenheit hatte, sich in einem Leben zu manifestieren, das sofort durch ein fehlerhaftes Erziehungs- und Glaubenssystem vereinnahmt wurde. Die selbstbildende Praxis verfolgt das Ziel, das Selbst zu befreien, indem dieses durch eben diese Praxis zur Übereinstimmung mit einer Natur gelangt, die bislang noch keine Gelegenheit hatte, sich in ihm zu manifestieren.“⁶²⁵

⁶²⁰ Vgl. ebd., S. 630.

⁶²¹ Vgl. ebd., S. 616-668.

⁶²² Vgl. ebd., S. 648.

⁶²³ Vgl. ebd., S. 654f.

⁶²⁴ Vgl. ebd., S. 655.

⁶²⁵ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“. In: Gros (2004), S. 655.

Dies ist ein ganz anderer Umgang mit der Idee eines Ursprungs als Foucault ihn im „kalifornischen Selbstkult“ beobachtet: Hier geht es um die Aufdeckung des wahren Ichs, indem man es von allem trennt, was es verfälschen oder stören könnte. Man entziffert zu diesem Zweck seine Wahrheit mit Hilfe von Psychologie oder Psychoanalyse. Diesen Techniken wird die Fähigkeit zugeschrieben, das wahre Ich enthüllen zu können. So verzichtet Foucault nicht nur auf die Gleichsetzung der antiken Selbstkultur mit

Der andere ist in der Selbstsorge in mannigfaltigen Formen präsent: als Lehrer oder Meister, als Freund oder Verwandter und nicht zuletzt als Briefpartner⁶²⁶, denn die Schreibkultur stellte einen wichtigen Bereich der Selbstpraktiken dar. So betont Foucault, dass die Selbstsorge keine „Forderung nach Einsamkeit“⁶²⁷ sei, „sondern eine echte soziale Praxis“⁶²⁸, ja sogar ein „Verstärker der sozialen Beziehungen.“⁶²⁹

Der Rückzug im Rahmen der Selbstsorge, die *anachoresis eis heauton*, besteht nicht etwa darin, sich von der Welt und den Menschen zu isolieren. Es geht darum, für die Befreiung des Selbst eine geistige Unabhängigkeit von äußerer Zwängen zu verwirklichen und nicht um die Verabschiedung aus dem tätigen und sozialen Leben. Eine solche Art des Rückzuges galt schon den Stoikern als dämmerthaft.⁶³⁰ Die *anachoresis* im Sinne Marc Aurels besteht hingegen darin, eine innere Distanz zu seinen Tätigkeiten aufzubauen, ohne sie jedoch aufzugeben. So ergibt sich zwischen einem selbst und seinen Handlungen ein gewisser Abstand, notwendig, um sein Tun aufmerksam betrachten, bewerten und kontrollieren zu können.⁶³¹

Die Selbstsorge zielt also nicht auf die Trennung von Subjekt und Welt, sondern es gilt, das Individuum als rationales Handlungssubjekt für die Ereignisse und Widrigkeiten des Lebens auszurüsten:

„Welcher Art auch immer die Übungen sind, (...): Sie werden alle in bezug auf Situationen vollzogen, die dem Subjekt widerfahren können. Es geht also darum, daß sich der einzelne (...) als Subjekt der rational und moralisch verantwortbaren Handlung konstituiert. Die Tatsache, daß diese Lebenskunst insgesamt um die Frage nach der Beziehung zu sich selbst zentriert ist, darf einen nicht täuschen: Die Umkehr zu sich darf nicht gedeutet werden als ein Aufgeben aller Aktivitäten, sondern eher als die Suche danach, was die Aufrechterhaltung der Beziehung zu sich selbst als Verhaltensprinzip und -regel gegenüber den Dingen, den Ereignissen und der Welt überhaupt erlaubt.“⁶³²

Fernab davon, eine Aufforderung zu müßiger Weltferne und Egozentrik zu sein, leitet die Selbstsorge zum richtigen Handeln an. Sie konstituiert das Individuum als wahrhaftiges Handlungssubjekt und ermöglicht ihm, „so genau

dem was man als „kalifornischen Selbstkult“ bezeichnen könnte, sondern vertritt sogar die Ansicht, „dass sie diametral entgegengesetzt sind.“ Foucault (1983b), S. 487.

⁶²⁶ Ein bezeichnendes Beispiel liefert hierfür die Korrespondenz zwischen Marc Aurel und seinem Lehrer Fronto, vgl. Foucault (1982), S. 203ff.

⁶²⁷ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 655.

⁶²⁸ Ebd.

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ Vgl. Foucault (1982), S. 268.

⁶³¹ Vgl. Gros (2004), S. 656.

⁶³² Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 656f. Ein Beispiel dafür, was geschehen kann, wenn z.B. ein Familienvater die Sorge um sich selbst vernachlässigt, liefert Foucault in: Foucault (1982), S. 250-252.

wie möglich den Platz zu ermessen“⁶³³, den es „in der Welt und dem System der Notwendigkeiten“⁶³⁴, in das es integriert ist, beanspruchen kann.

Die Selbstsorge konstituiert die Handlungen und begrenzt sie gleichzeitig. In ihren am meisten verbreiteten Erscheinungen, „hatte die selbstbildende Praxis vor allem die Funktion, so genau wie möglich die Grade, die Modalitäten, die Dauer und die Umstände der Tätigkeit, die man anderen zu widmen hatte, zu definieren.“⁶³⁵ Die Sorge um sich führt also nicht zur Untätigkeit, sondern befähigt das Subjekt dazu, der jeweiligen Situation angemessen zu handeln. So isoliert sie es nicht von der Gemeinschaft, sondern bezweckt im Gegenteil dessen adäquate Eingliederung: Die „vorrangige, grundlegende Beziehung zu sich selbst soll ihm ermöglichen, sich als Glied einer menschlichen Gemeinschaft zu entdecken, die von den engsten Blutbanden bis zur Gattung insgesamt reicht.“⁶³⁶

Die Sorge um sich ist folglich als ein regulierendes Prinzip des Handelns sowie der Beziehung zur Umwelt und den Mitmenschen aufzufassen.⁶³⁷ Die *anachoresis* war „eine Praxis, eine Übung, die sich in die anderen Tätigkeiten einreihte und dadurch ermöglichte, daß man sich ihnen angemessen widmete.“⁶³⁸ Somit ist die Selbstsorge „weniger als eine gegen das politische, staatsbürgerliche, wirtschaftliche, familiale Handeln gerichtete Entscheidung zu verstehen; sie ist vielmehr eine Weise, dieses Handeln in den als angemessen angesehenen Grenzen und Formen zu halten.“⁶³⁹

Mit Blick auf die zitierten Fragmente erscheinen Kritiken, die Foucaults lebensethische Ansätze einem extremen Individualismus zurechnen wollen⁶⁴⁰ nicht mehr haltbar. In einem seiner Interviews äußert Foucault Folgendes:

„Von einem bestimmten Zeitpunkt an wurde die Beschäftigung mit sich selbst als eine Form der Eigenliebe, eine Form des Egoismus oder des individuellen Interesses angeprangert, die im Gegensatz zu dem Interesse steht, das es den anderen entgegenzubringen

⁶³³ Foucault: Die Anderen (ein unveröffentlichtes Dossier). Auszüge in: Gros (2004), S. 657.

⁶³⁴ Ebd.

⁶³⁵ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 657.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Vgl. Gros (2004), S. 658.

⁶³⁸ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 658.

⁶³⁹ Foucault: Dossier „Die Anderen“, S. 658.

⁶⁴⁰ Vgl. Kammler (1986), S. 201-204. Sowie: Thomas McCarthy: The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. In: Ideals and Illusions. On Reconstruction and Dekonstruktion in Contemporary Critical Theory. Cambridge, Mass. 1991, S. 43-75.

gilt oder zur Notwendigkeit der Selbstaufopferung. Das alles hat sich im Verlauf des Christentums abgespielt (...).“⁶⁴¹

Möglicherweise sind jene Kritiken einem solchen Denken noch immer verhaftet, nun aber verborgen unter dem Mantel eines liberalen Gleichheitsdenkens?

4.2.2 Die moderne gesellschaftliche Situation als Chance zur individuellen Lebensgestaltung

Denkt man an die Umsetzbarkeit einer gegenwartsbezogenen ethischen Idee, so zeigt sich, dass solch starke Einbindung in ein Allgemeines, wie sie in der Antike favorisiert wurde, für die aktualistische Aneignung der Existenzkunst ohnehin nicht mehr in Frage kommen kann. Kögler verweist darauf, dass in der Moderne eine derartige „allgemein verbindliche Ordnung, in die sich das ästhetische Leben durch Selbsttraining harmonisch einfach einfügen könnte“⁶⁴², schlicht nicht mehr zur Verfügung steht. Foucault trauert dieser Tatsache sicher nicht nostalgisch nach – wie etwa die Kommunitaristen – sondern begreift sie als Chance. Die Möglichkeit, individuelle Lebensweisen zu erschaffen, der Kampf für die Selbstgestaltung des eigenen Lebens und schließlich auch existentielle Erfahrungen der Transformation gegebener Wahrnehmungs- und Erlebnisformen – all das sind für Foucault mit der Moderne verbundene Werte, die es sich anzueignen und zu realisieren gilt.⁶⁴³

Ist der Vorwurf des Individualismus also doch berechtigt? Die Absage an einen starken Gemeinschaftsbegriff (beispielsweise kommunitaristischer Prägung) ist noch lange nicht mit der Negation intersubjektiver Werte gleichzusetzen: Schließlich engagierte sich Foucault in seinen politischen Aktivitäten für die Anerkennung der anderen Person und deren individueller Interessen – allerdings ohne sich dabei begründend auf transzendentale Normen zu beziehen. Zudem betont er in seinen Interviews die Bedeutung der Freundschaft und die Wichtigkeit lebendiger zwischenmenschlicher Beziehungen. Schon in der Pflege von Beziehungen, die sich den gängigen Schablonen und Institutionalisierungen entziehen, verortet Foucault ein gewisses Widerstandspotential.⁶⁴⁴

Eine moderne Ästhetik der Existenz, wie Foucault sie ins Auge fasst, folgt dem Grundsatz, dass jedes Individuum selbst über sein Leben zu bestimmen

⁶⁴¹ Michel Foucault im Gespräch mit Helmut Becker und anderen: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit (1984i), S. 880.

⁶⁴² Kögler (2004), S. 171.

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit R. de Ceccatty und anderen: Freundschaft als Lebensform (1981d). In: Schriften (4), S. 200-206. Sowie: Foucault (1982c).

hat.⁶⁴⁵ Diese Maxime bildet gewissermaßen ihre *conditio sine qua non*. Aber: Die auf das einzelne Individuum gerichtete Existenzästhetik und die Aufmerksamkeit den Mitmenschen gegenüber schließen einander nicht aus. Sie bedingen sich vielmehr und bilden so zwei wechselseitig verbundene Elemente eines guten Lebens.⁶⁴⁶

4.3 *Die Sorge um sich und die Selbstpraktiken im politischen Kontext*

In den letzten Jahren seines Schaffens gibt Foucault die Politik nicht etwa auf, um sich der Ethik zu widmen. Vielmehr ergänzt und – wie Gros sagt – „kompliziert“⁶⁴⁷ er „die Untersuchung der Gouvernementalitäten durch die Erforschung der Sorge um sich selbst.“⁶⁴⁸ Keineswegs werden bei Foucault „Ethik und Subjekt als das Andere von Politik und Macht gedacht.“⁶⁴⁹ Man könnte im Gegenteil fast von einer Hinwendung zur Politik sprechen, da sich nun stärker als zuvor ein handlungsmächtiges Subjekt zur Geltung bringt, das der Macht etwas entgegenzusetzen hat.

4.3.1 **Die Bedeutung der Selbsttechniken für das öffentliche Leben der Antike**

Die Selbstethik in der römischen Philosophie beschäftigt sich detailliert mit dem Problem der Teilnahme am öffentlichen und politischen Leben.⁶⁵⁰ In seinem Dossier *Regierung seiner selbst und der anderen* untersucht Foucault, wie sich hier das Verhältnis zwischen der eigenen Identität und der Ausübung eines öffentlichen Amtes nach Möglichkeit gestalten sollte: Die Sorge um sich dient hierbei nicht als Rechtfertigung, die Annahme solcher Ämter zugunsten der Selbstbeschäftigung abzulehnen, sondern im Gegenteil einer solchen Übernahme das richtige Maß und die richtige Gestalt zu geben. Man soll „sich von seinen Tätigkeiten nicht gänzlich vereinnahmen lassen, sein Leben nicht mit seinem Amt identifizieren, (...), sich bewusst sein, daß man nur für eine bestimmte Zeit damit betraut ist, einen Auftrag auszuführen“.⁶⁵¹ Es gilt, das Selbstverhältnis sowie die soziale Situierung unabhängig von der Ausübung eines öffentlichen oder politischen Amtes zu konstituieren:

⁶⁴⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 171.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., S. 173.

⁶⁴⁷ Gros (2004), S. 622.

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Ebd.

⁶⁵⁰ Vgl. Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 659.

⁶⁵¹ Ebd

„Doch vor allem geht es darum – und das bedeutet eine radikale Umkehrung der statutarischen Identifikation – , nicht zu versuchen, das, was man ist, auf dem System der Rechte und Verpflichtungen aufzubauen, die einen von den anderen unterscheiden und im Verhältnis zu diesen situieren, sondern sich darüber zu befragen, was man ist, um daraus zu schließen, was im allgemeinen oder in einer bestimmten Situation, aber letztlich doch gemäß den Aufgaben, die man zu erfüllen hat, zu tun angemessen ist.“⁶⁵²

Die Beziehung zu sich, die es in der Selbstsorge aufzubauen gilt, begründet ein *ethos*, das nicht als Alternative zum politischen Handeln aufzufassen ist, sondern es ermöglicht eine Selbstdefinition unabhängig von Ämtern und Vorrechten. Gerade dadurch wird deren angemessene und rationale Ausübung (beziehungsweise Wahrnehmung) gewährleistet:⁶⁵³

„„Betrachte genau, was Du bist“, diesen Rat gibt Epiktet nicht etwa, um vom aktiven Leben abzulenken, sondern um demjenigen, der in dieser Welt lebt und Bürger der Stadt ist, eine Verhaltensregel mit auf den Weg zu geben. Die Definition seiner Rolle gibt ihm das Maß für das vor, was er zu tun hat.“⁶⁵⁴

Die Pflege der Selbstbeziehung isoliert das Individuum weder von gesellschaftlichen Tätigkeiten noch von Freunden oder Familie. Nach Seneca eröffnet sie hingegen ein Intervall zwischen den Tätigkeiten, die ein Individuum ausübt und dem, was es als Subjekt dieser Tätigkeiten konstituiert. Diese „„ethische Distanz““⁶⁵⁵ verhilft ihm zu der Fähigkeit, auf das verzichten zu können, was es durch widrige Umstände stets verlieren kann. Ebenso ermöglicht sie ihm, die Grenzen seines Amtes zu erkennen, nicht mehr zu tun, als dessen Definition tatsächlich impliziert.⁶⁵⁶ Ein solcher Abstand verhindert, dass ein Funktionsträger eine Aufgabe zu seiner eigenen Sache macht und infolgedessen vielleicht mit unangebrachter Leidenschaft unmäßig handelt.

Übernimmt man eine Führungsfunktion, so ist in der vorchristlich-antiken Selbstsorge das Bewusstsein dafür aufrechtzuerhalten, dass man nur sich selbst tatsächlich führen kann.⁶⁵⁷ Der einzige authentische Besitz ist der Besitz seiner selbst.⁶⁵⁸ Die Führung anderer kann einem stets genommen werden, die Führung seiner selbst hingegen nie. Die Ethik der Selbstkultur bestimmt zunächst das Machtverhältnis bezüglich der eigenen Person, „unabhängig von jedwedem statutarischen Korrelat und jedweder Machtausübung über die anderen.“⁶⁵⁹ Das ethische Subjekt existiert also nie in volliger Identität mit

⁶⁵² Ebd.

⁶⁵³ Vgl. ebd., S. 661.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 659.

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ Vgl. ebd.

⁶⁵⁷ Vgl. Gros (2004), S. 661.

⁶⁵⁸ Vgl. ebd., S. 658.

⁶⁵⁹ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 660.

seiner sozialen Rolle. Die Distanz ist möglich, weil die Herrschaft über sich selbst die einzige Machtbeziehung ist, die immer bewahrt werden kann und muss. Die Sorge um sich begrenzt den Ehrgeiz und die Auflösung des Selbst durch die ihm von außen gestellten Aufgaben.⁶⁶⁰

Allerdings lässt sich hier eine Veränderung beobachten, die sich mit der Entwicklung von der klassischen zur römisch-hellenistischen Epoche verbunden hat: Der attische Aristokrat wurde von seinem Status komplett definiert, der stoische Weise dagegen nimmt ein Amt wie eine Rolle an und bemüht sich, sie nach Kräften auszufüllen – doch tut er dies vor dem Hintergrund eines nicht hintergehbaren Selbstbezugs:⁶⁶¹ „persönlicher Status und öffentliches Amt sind zwar nicht vollkommen getrennt, doch sind sie nicht mehr vollkommen deckungsgleich.“⁶⁶² Während es im klassischen Griechenland darum ging, die Selbstregierung nach dem Vorbild der Regierung anderer zu gestalten (z.B. im militärischen oder häuslichen Bereich), ist jetzt die Regierung seiner selbst zur Richtschnur für die Regierung anderer geworden.⁶⁶³

So zeigt sich, dass das Modell der antiken Selbstsorge keineswegs der Suche nach einer Formel entgegenkommt, mit der sich ein Rückzug aus der Politik begründen ließe: „In der allgemeinen stoischen Haltung wurde die Selbstbildung nicht etwa als die Alternative zum politischen Handeln begriffen, sondern stellte ein regulierendes Element darin dar.“⁶⁶⁴ Als Genealoge versuchte Foucault vermutlich, mit diesen Analysen des kaiserzeitlichen Stoizismus ein tragfähiges Grundgerüst für eine mögliche Verbindung von Ethik und Politik im Hinblick auf die Moderne zu errichten.

4.3.2 Die Funktion der Selbsttechniken für die politischen Kämpfe der Gegenwart

Auch im ethischen Kontext wirken Foucaults genealogische Absichten weiter: So ist die Bearbeitung der antiken Philosophie für Foucault kein Selbstzweck. Er betreibt seine Untersuchung ausgehend von aktuellen gesellschaftlichen Fragen.⁶⁶⁵ Wie können seine Erkenntnisse bezüglich der Sorge um sich und der Existenztechniken den gegenwärtigen politischen Kämpfen dienen? Können die kritischen Stimmen widerlegt werden, die ihm vorwerfen, er habe lediglich den Ansatz einer apolitischen Rückzugsethik vorgelegt, die

⁶⁶⁰ Vgl. Gros (2004), S. 661f.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., S. 661.

⁶⁶² Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 661.

⁶⁶³ Vgl. Gros (2004), S. 662.

⁶⁶⁴ Foucault: Dossier „Regierung seiner selbst und der anderen“, S. 663.

⁶⁶⁵ Vgl. Francois Ewald und Alessandro Fontana: Vorwort. In: Foucault (1978a), S. 10.

durch ihren Verzicht auf einen normativen Anspruch dem Konservativismus zuarbeite?⁶⁶⁶

Das zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit beschreibt den Forschungsstand, den Foucault Ende der siebziger Jahre erreicht hat: Der individualisierende und totalisierende Staat verbindet die Machtform der Pastoralgouvernementalität mit der der Staatsraison. Zum einen identifiziert er Individuen, zum anderen organisiert er Bevölkerungen.⁶⁶⁷ Es geht um die „Entwicklung der konstitutiven Elemente des Lebens der Individuen, und zwar auf solche Weise, dass deren Entwicklung auch die Macht des Staates stärkt.“⁶⁶⁸ Das Konzept des modernen Wohlfahrtstaates erwies sich nach Foucault so als eine koordinierende Manifestation zwischen der politischen Macht, die sich auf die Bevölkerung richtet und der pastoralen Macht, die auf das lebende Individuum zielt.⁶⁶⁹

Politischer Widerstand muss auf diese Doppelfunktion des Staates angemessen reagieren: Was lässt sich dem Staat entgegensetzen, von welcher Basis aus lässt er sich kritisieren? Diese Fragen stellen sich angesichts folgender Äußerung Foucaults aus dem Jahre 1981: „Dem Staat das Individuum und seine Interessen entgegenzusetzen, ist genauso gefährlich, wie ihm die Gemeinschaft und ihre Ansprüche entgegenzusetzen.“⁶⁷⁰ Denn schließlich bildet der Staat die Matrix, die sowohl das eine wie auch das andere überhaupt erst hervorgebracht hat. Angesichts dessen erscheint das Ziel, die Individuen vom repressiven Staat zu befreien, obsolet. Die Berufung auf das Individuum setzt dem Staat schließlich nur sein eigenes Produkt und damit sich selbst gegenüber. 1982 erklärt Foucault resümierend, dass das heutige praktisch-politische und theoretisch-philosophische Problem nicht darin bestünde, wie das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien sei. Stattdessen ginge es darum, sich selbst „vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung zu befreien.“⁶⁷¹

Foucault unterscheidet drei Formen gesellschaftlicher Kämpfe: Diejenigen gegen Herrschaft ethnischer, religiöser oder sozialer Prägung, weiterhin die gegen wirtschaftliche Ausbeutung und endlich den Widerstand gegen alles, was den Einzelnen an eine Identität fesselt und so seine Unterwerfung bewirkt. Diese dritte Form des Kampfes richtet sich gegen die Objektivierung, welche durch wissenschaftliche oder administrative Imperative bestrebt ist, die

⁶⁶⁶ Vgl. Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: Kleine politische Schriften (1-4). Frankfurt a. M. 1981, S. 444-464, vor allem 462.

⁶⁶⁷ Vgl. Foucault (1981), S. 198.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 195.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd., S. 177.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 198.

⁶⁷¹ Foucault (1982a), S. 280.

Individuen auf einen substantiellen Gehalt festzulegen, kurz gegen die Pastormalmacht in ihrer individualisierenden Funktion:⁶⁷²

„Insgesamt richten sich diese Kämpfe also nicht in erster Linie gegen bestimmte Machtinstitutionen, Gruppen, Klassen oder Eliten, sondern gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform. Diese Machtform gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte.“⁶⁷³

Gegen die moderne Machtform scheint es bei Foucault vorerst keinen anderen Ort des Widerstands zu geben als die Erzeugung von Wissen durch den „spezifischen Intellektuellen“⁶⁷⁴, der dieses den sozialen Bewegungen zur Verfügung stellt.⁶⁷⁵

Doch ist das alles? Erschöpft sich Foucaults Vorstellung von politischer Tätigkeit wirklich in der intellektuellen Kritik? Verwirft Foucault tatsächlich positive Handlungsentwürfe mit der Begründung, dass solche „Realpolitik“ immer nur der Macht verhaftet bliebe, die zu bekämpfen doch ihr Ziel sein sollte?⁶⁷⁶ Gerade seine späten Überlegungen weisen in eine andere Richtung:

„Wir müssen neue Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.“⁶⁷⁷

Der Zurückweisung wird hier die positive Suche als Pendant gegenübergestellt. So deutet sich bereits in diesem einen Satz die Oberflächlichkeit bestimmter Vorwürfe der Forschung an. Foucaults Position entzieht politischem Handeln keineswegs die theoretische Begründung: stattdessen wird sich die im Zitat anvisierte Suche nach neuen Subjektivitätsformen gegenüber manch klassisch-linkem Revolutionskonzept vielleicht als die pragmatischere Alternative erweisen.

⁶⁷² Vgl. ebd. Nr. 306, S. 275, 277-279 für eine ausführliche Bestimmung von „Pastormalmacht“.

⁶⁷³ Ebd. S. 275.

⁶⁷⁴ Foucault unterscheidet den „universellen Intellektuellen“ und den „spezifischen Intellektuellen“: Der universelle Intellektuelle tritt als Aufklärer, Wortführer und Repräsentant politischer Ideen in einem auf. Er verleiht seinen Worten einen normativen Universalanspruch (Ein Beispiel hierfür stellt vielleicht Habermas dar). Der spezifische Intellektuelle hingegen entlarvt dort, wo er selbst mitbetroffen ist, die Wirkungen und Ausgangspunkte der Macht. Sein Wissen stellt er den Widerstandsbewegungen zur Verfügung. So trägt er dazu bei, die Wahrheitsproduktion von den „Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller Hegemonie zu lösen, in denen sie gegenwärtig wirksam ist“. Michel Foucault, interviewt von A. Fontana und P. Pasquino: Wahrheit und Macht (1978b). In: Dispositive der Macht, Berlin 1978, S. 54.

⁶⁷⁵ Vgl. Gros. (2004), S. 664.

⁶⁷⁶ In diese Richtung könnte – wenn keine weiteren Texte zu Kenntnis genommen werden – Foucault (1981), S. 198 interpretiert werden.

⁶⁷⁷ Foucault (1982a), S. 280.

Foucault lehnt es ab, die Utopie einer möglichen Gesellschaft zu entwerfen und den Kämpfenden als wünschenswertes Ziel vor Augen zu stellen.⁶⁷⁸ Vermutlich erkennt er die darin liegende Gefahr der Bevormundung: wie ein besseres Zusammenleben konkret auszusehen hätte, kann sich doch eigentlich erst im realen Umgestaltungsprozess erweisen. Hieraus lässt sich nicht automatisch das Verharren in einem ausschließlichen Kritizismus ableiten, was aber zum Teil versucht wurde. Manche Texte der Sekundärliteratur stellen so die Frage, ob „eine theoretisch reflektierte Gegenstrategie nicht zwangsläufig an „positiven“ Alternativen ausgerichtet sein“ muss, „wenn sie Aussicht auf Erfolg haben soll“.⁶⁷⁹ Der Vorwurf, der Foucault gemacht wird, besteht *in nuce* darin, dass er einen theoretischen Purismus propagierte, der für die politische Praxis untauglich sei. Die Negativität der reinen Kritik sei – so etwa Kammler – von der Apolitie nicht weit entfernt.⁶⁸⁰ Habermas verortet hier sogar die „jungkonservative“ Verabschiedung des Intellektuellen.⁶⁸¹

Allerdings betont zumindest Kammler den Bruch, der sich zwischen einer solchen Interpretation des foucaultschen Verhältnisses zur Politik in der Theorie und dessen Teilnahme an zahlreichen Widerstandsinitiativen zweifelsohne ergibt. Außerdem erwähnt er Foucaults eigene selbtkritische Reflektion über das Problem einer konsequenten, theoretischen Haltung und der tagespolitischen Arbeit:⁶⁸²

„Doch letztlich bin ich ein wenig verärgert über eine Haltung, die im Übrigen lange Zeit auch meine eigene war und die ich jetzt nicht mehr unterschreibe, und die darin besteht zu sagen: Unser Problem ist es, anzuprangern und zu kritisieren; sollen sie doch alleine mit ihrer Gesetzgebung und ihren Reformen klarkommen.“⁶⁸³

Gerade der Bezug auf das Recht verdeutlicht paradigmatisch die Art und Weise, in der Foucault zwischen der „reinen“ Theorie und der konkreten, politischen Handlung vermittelt. Denn obwohl er sich im theoretischen Bereich oft kompromisslos gibt, erscheint es ihm durchaus akzeptabel, sich in der Praxis für bestimmte Nahziele einzusetzen und hier auch gesellschaftliche Standards zu verteidigen, die er eigentlich als bloße Machtprodukte demaskieren müsste: So charakterisiert Foucault etwa am Collège de France Positionen als illusorisch, die sich, angesichts der zunehmenden Übergriffe der Disziplinarmacht, auf das formale Recht berufen. Parallel hingegen prangert er in einem Zeitungsartikel die Situation in den Gefängnissen an und setzt sich

⁶⁷⁸ Vgl. Kammler (1986), S. 194.

⁶⁷⁹ Kammler (1986), S. 195.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., S. 195f.

⁶⁸¹ Vgl. Habermas (1982), S. 462.

⁶⁸² Vgl. Kammler (1986), S. 195.

⁶⁸³ Foucault (1977a), S. 467.

für die Erhaltung der Rechte der Inhaftierten ein, gleichwohl diese zweifels-
ohne „bürgerlicher“ Art waren.⁶⁸⁴

Doch nicht nur mit Blick auf Foucaults enormes tagespolitisches Engagement⁶⁸⁵ erscheint das Urteil mancher Kritiker, Foucaults Standpunkt münde in einen konservierenden Rückzug aus der Politik, fragwürdig. Zum einen lassen sich nämlich selbst aus einer reinen Negation durchaus noch positive Impulse ableiten: Wenn beispielsweise die repressive Bevormundung der Individuen durch den Staat kritisiert wird, so ist damit sehr wohl implizit ein positiver Anspruch formuliert, nämlich der, dass den Individuen Entscheidungs- und Handlungsautonomie zuerkannt werden müsse und sich der Kampf hierauf zu richten habe.

Zum anderen drängt sich erneut die Frage auf, ob bei Foucault die kritische Analyse nicht doch schon von ihm selbst durch Vorschläge für eine positive Praxis durchbrochen wird. Seine späten Forschungen und Interviews nämlich enthalten durchaus derartige Impulse: In den achtziger Jahren hat Foucault begrifflich klargestellt, was dem Staat und der Bio-Macht, die die Bevölkerung verwalten und das Individuum normieren, entgegengesetzt werden kann: Es handelt sich – jedenfalls vom Ansatz her – um jene Selbstpraktiken, die er im Zusammenhang mit dem römischen Stoizismus beschrieben hat.⁶⁸⁶

Anstatt sich auf die Erfordernisse der sozialen Gemeinschaft oder auf die individuellen Rechte zu berufen, stellt Foucault beidem das entgegen, was er als „Lebensweise“, „Lebensstil“, oder „kulturelle Form“ bezeichnet. Exemplarischen Charakter erhält hier der Kampf für Homosexualität. In seinen letzten Lebensjahren hielt Foucault sich gerne in den USA auf, denn dort boten sich ganz andere Möglichkeiten, Homosexualität zu leben als in Frankreich.⁶⁸⁷ In Kalifornien trifft Foucault auf die – zu jener Zeit – vielleicht größte und expressivste Schwulenkultur der Welt. Hier findet er Befreiungsmöglichkeiten auf zwei Ebenen vor: Zum einen durch körperliche Erfüllung, zum anderen durch die Option, die eigene Homosexualität als Chance für einen selbstbestimmten Lebensentwurf zu begreifen und zu realisieren.⁶⁸⁸

Der körperliche Befreiungsansatz verwirklichte sich durch das Ausleben sexueller Freizügigkeit in den sogenannten „Badehäusern“ San Franciscos sowie im sadomasochistischen Rollenspiel, dass es erlaubt, gesellschaftlich festgelegte Identitäten und Machtverhältnisse spielerisch zu unterlaufen.⁶⁸⁹ Für

⁶⁸⁴ Vgl. Michel Foucault: Mikrophysik der Macht (1976b). Berlin 1976, S. 22.

⁶⁸⁵ Vgl. Eribon (1991), S. 285-457.

⁶⁸⁶ Vgl. Gros (2004), S. 665.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., S. 666.

⁶⁸⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 141.

⁶⁸⁹ Die Übernahme der dominanten und der submissiven Position hängt von nichts anderem ab, als von persönlichen Präferenzen. Nichts ist hier statisch, die Rollen können jeder-

ein selbstbestimmtes Leben als Homosexueller ist es darüber hinaus essentiell, sich nicht den objektivierenden und pathologisierenden Kategorien der Medizin und der Psychoanalyse zu unterwerfen, die zur Klassifizierung sexueller „Abweichungen“ bereitstehen. Ein attraktiver Lebensentwurf muss, um der Identifikation der modernen Macht zu entgehen, solche Festbeschreibungen zurückweisen. Doch reicht Verneinung nicht aus: Foucault überschreitet hier die Grenze zu positivem Handeln. Eine schöpferische Lebenspraxis besteht nämlich nicht einfach in der Widersetzung gegenüber entfremdenden Normen, sondern muss ihnen etwas Konkretes entgegensetzen.⁶⁹⁰ Hierzu empfängt Foucault entscheidende Anregungen aus seinen Untersuchungen zu den antiken Selbstpraktiken.

Foucault greift vor allem das dort vorgefundene Prinzip der Handlung auf: Das Subjekt der Selbstsorge war eher ein Subjekt rechten Handelns als ein Subjekt wahrer Erkenntnisse. Es ging nicht um die Entzifferung mutmaßlicher Geheimnisse des Bewusstseins oder um das Auffinden einer – wie auch immer – verlorengegangenen Persönlichkeitssubstanz, sondern um die Anwendung wahrer Prinzipien im Handeln.⁶⁹¹ Bezogen auf die heutige Situation lehnt Foucault es ab, für die Anerkennung einer Identität des homosexuellen Subjekts zu kämpfen. Die Fragen „Wer bin ich? Und worin liegt das Geheimnis meines Begehrens?“⁶⁹² sind für ihn von minderer Bedeutung: Sie affirmieren lediglich eine Macht, die die Subjekte auf einen statischen Kern festzuschreiben trachtet. Stattdessen interessiert er sich dafür, welche Beziehungsformen auf homosexueller Basis entwickelt werden können, die mit den konventionellen, institutionalisierten Formen brechen. Wendet man sich davon ab, in der Sexualität die eigene, innere Wahrheit entdecken zu wollen, so kann sie auf einmal zur Basis vielfältiger Beziehungen werden, ja sie ermöglicht die Entstehung einer ganzen Lebensform jenseits der Strukturen der Macht.⁶⁹³ Diese der Homosexualität inhärente Möglichkeit bildet gewissermaßen ihr „revolutionäres“ Potential. So erscheint „Schwulsein“ (mit diesem Begriff ist es vielleicht möglich, die identifizierende Klassifizierung „homosexuell“ selbstbewusst zu unterlaufen, A.T.) bei Foucault als Praxis, die zur Selbstvervollkommenung führt. Sie ist „keine Form des Begehrens, sondern etwas

zeit getauscht werden. Gesellschaftliche Machtstrukturen werden so für einen begrenzten Zeitraum spielerisch außer Kraft gesetzt. Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit J. O’ Higgins: Sexuelle Wahl, sexueller Akt (1982d). In: Schriften (4), S. 397.

⁶⁹⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 141.

⁶⁹¹ Vgl. Gros (2004), S. 644f.

⁶⁹² Foucault (1981d), S. 200.

⁶⁹³ Vgl. ebd., S. 201-203.

Begehrenswertes“⁶⁹⁴: „Wir sollten uns deshalb bemühen, Homosexuelle zu werden, statt hartnäckig erkennen zu wollen, dass wir homosexuell sind.“⁶⁹⁵

Foucault hat lange gezögert, sich zur eigenen Homosexualität zu „bekennen“. Betrachtet man diese Zurückhaltung mit Blick auf seine Machtkonzeption, so zeigt sich hier freilich ein guter Grund: Schließlich vollzieht sich das „comingout“ als „Eingeständnis“ der eigenen Sexualität. Folgt man damit nicht lediglich dem Geständniszwang des modernen Machtdispositivs und gibt die eigene Natur als auf den Sex gegründet zu erkennen? In dieser Form wäre das „outing“ nicht gleichbedeutend mit Befreiung, sondern vielmehr mit Selbsteinschließung in die Kategorien und Schablonen der modernen Macht. Darum ist es für Foucault so wichtig, das „Bekenntnis“ zum Schwulsein nicht in den Begriffen der sexuellen Natur zu formulieren, sondern als selbstbewusste Entscheidung für eine Lebensoption.⁶⁹⁶

Foucault distanziert sich aus diesem Grund vom Kampf für Homosexualität, insofern er sich an einer – wie auch immer definierten – homosexuellen Identität ausrichtet: „Ich habe niemals irgendeiner Bewegung zur sexuellen Befreiung, welcher auch immer, angehört (...), weil ich die Tatsache nicht akzeptieren kann, dass das Individuum mit seiner Sexualität oder durch seine Sexualität identifiziert werden könnte.“⁶⁹⁷ Doch darf man Foucault nicht miss verstehen. Er erkennt durchaus an, dass die Konstruktion einer sexuellen Identität als zeitweiliges politisches Werkzeug von Nutzen sein kann:

„Obwohl es von einem taktischen Gesichtspunkt aus zu einem bestimmten Zeitpunkt wichtig ist, sagen zu können: „Ich bin homosexuell“, darf man meiner Ansicht nach Fragen zur sexuellen Identität nicht längerfristig und im Rahmen einer breiteren Strategie stellen. Es geht also in dem Fall nicht darum, die eigene sexuelle Identität zu bekräftigen, sondern die Aufforderung zur Identifikation mit der Sexualität, mit den unterschiedlichen Formen der Sexualität zurückzuweisen.“⁶⁹⁸

Foucault torpediert durch seine theoretischen Reflexionen keineswegs die Denkbarkeit und Durchführbarkeit einer politischen Taktik. Er betont nur immer wieder, dass realpolitische Nahziele lediglich Etappen auf dem Weg einer viel umfassenderen Bewegung sein dürfen.

Obwohl Foucault also sehr genau um die lebenspraktische Bedeutung von Rechten für die Schwulenbewegung weiß, macht er klar, dass es keinesfalls reicht, nur dafür zu kämpfen: Die realen Auswirkungen eines Rechtes hängen nämlich viel stärker von den Einstellungen in der Gesellschaft als von Gesetzestexten ab. Diskriminierungen können auch bei offiziellen Verboten

⁶⁹⁴ Ebd., S. 201.

⁶⁹⁵ Ebd.

⁶⁹⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 141f.

⁶⁹⁷ Foucault (1984f), S. 816.

⁶⁹⁸ Ebd.

stattfinden.⁶⁹⁹ Gesetzlich ist die Diskriminierung und Unterdrückung Homosexueller bereits in vielen Ländern verboten. So kann Foucault sagen, dass die heute wichtigen Fragen nicht mehr mit dem Problem der rechtlichen Benachteiligung zusammenhängen. Zwar räumt er ein, dass es nach wie vor Repression gibt und betont die Wichtigkeit, dagegen zu kämpfen, die „Innovationsgrenze“⁷⁰⁰ jedoch habe sich verschoben.

Foucault erscheint der Kampf für die rechtliche Gleichstellung der Homosexuellen ambivalent. Er wehrt sich dagegen, dass Schwule ihre Beziehungen nach dem Muster einer heterosexuellen Ehe gestalten sollen, damit sie anerkannt werden.⁷⁰¹ Auch wenn die Liberalisierung von Gesetzen – etwa betreffend Heirat, Erbrecht, Adoption et cetera – natürlich keinesfalls ablehnen ist, so kann es nach Foucault nicht darum gehen, dafür einzutreten, dass die Homosexualität in die Mehrheitsgesellschaft integriert wird. Statt dessen gilt es, in dem außerinstitutionellen Leerraum, in dem sie sich noch bewegt, neue Beziehungsmöglichkeiten zu schaffen.⁷⁰²

So wenig attraktiv wie eine Angleichung an das Vorbild heterosexueller Allianzen ist es, sich für die Einrichtung von Nischen einzusetzen, in denen die homosexuellen „Abweichler“ dann ungestört ihren Lüsten nachgehen können. Foucault will ein Begriffssystem zerstört sehen, welches auf der Opposition von „Norm“ und „Abweichung“ beruht.⁷⁰³

Zwar streicht Foucault sehr oft heraus, was seines Erachtens *nicht* Ziel des politischen Kampfes sein kann. Dabei ist aber immer wieder zu beachten, dass er deshalb keineswegs die Bedeutung bestimmter Stationen in Abrede stellt, er macht nur klar, dass deren Erreichen noch nicht mit einer wirklich befriedigenden gesellschaftlichen Alternative gleichgesetzt werden kann. Doch darüber hinaus – und das ist als Entgegnung auf die kritischen Einwände noch sehr viel bedeutender – setzt Foucault dem abgelehnten Status Quo sowie den verworfenen reformerischen Ansätzen den Kampf für eine Lebensweise entgegen. Wie ein Erfolg versprechender Ansatz für das Nachdenken über Widerstandsformen gefunden werden kann, war ihm lange Zeit selbst nicht klar. Sicher schien nur, dass gegenüber einer Macht, die sich zugleich auf den individuellen Körper wie auf die Gesamtbevölkerung richtet, ganz neue Formen des Verhältnisses von Subjektivität und Gesellschaft entwickelt werden müssen.⁷⁰⁴ Wie bereits erörtert, funktioniert es nicht, „das Individuum“ gegen „die Macht“ auszuspielen. Es kommt dagegen auf eine Neubestimmung

⁶⁹⁹ Vgl. Foucault (1982c), S. 369.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 373.

⁷⁰¹ Vgl. ebd., S. 370.

⁷⁰² Vgl. ebd., S. 372.

⁷⁰³ Vgl. Foucault (1982d), S. 386.

⁷⁰⁴ Vgl. Foucault (1982a), S. 280.

des Verhältnisses zu sich selbst sowie zur Gesellschaft an,⁷⁰⁵ welches Foucault in Anlehnung an die antike Existenzästhetik vorzunehmen versucht.

Den foucaultschen Kampf für eine Lebensform kann man wohl als zeitgenössisches Konzept einer Existenzästhetik interpretieren: Die homosexuelle Askese – Askese im antiken Sinne der Selbstbearbeitung mit dem Ziel des umfassenden Genusses seiner selbst – soll „eine noch unwahrscheinliche Lebensform (...) nicht (...) entdecken, sondern (...) erfinden.“⁷⁰⁶ Es geht nicht um die Aufdeckung eines lang verlorenen eigentlichen Daseins, wie zum Beispiel bei Heidegger, sondern darum, neue Seinsweisen zu erschließen und die Existenz kunstvoll zu gestalten.⁷⁰⁷ Wie denkt Foucault konkret die Arbeit an einer solchen Lebensform? Sie soll sich im Kern durch den Aufbau von Beziehungen und Freundschaften jenseits institutionalisierter Formen realisieren. Die Assoziationen, die Foucault mit dem Begriff der Lebensform verbindet, verdeutlichen diese Idee:

„Sollten wir nicht eine Diversifizierung einführen, die nicht auf Klassenzugehörigkeit, Beruf oder Bildungsniveau basiert, sondern auf Beziehungsformen, die man unter dem Begriff ‚Lebensform‘ zusammenfassen könnte? Eine Lebensform kann von Menschen unterschiedlichen Alters, unterschiedlicher gesellschaftlicher Stellung und ganz verschiedener sozialer Tätigkeitsbereiche geteilt werden. Sie kann Raum für intensive Beziehungen schaffen, die keiner institutionalisierten Beziehungsform gleichen, und mir scheint, eine Lebensform kann auch eine Kultur und eine Ethik hervorbringen. Schwul sein heißt in meinen Augen nicht, sich mit den psychologischen Merkmalen und sichtbaren Masken des Homosexuellen zu identifizieren, sondern den Versuch zu machen, eine Lebensform zu definieren und zu entwickeln.“⁷⁰⁸

Foucault verortet die Chance, lebendige Beziehungen zu entwerfen, offensichtlich vor allem bei den Homosexuellen: Das hat nichts mit bestimmten Eigenschaften zu tun, die diesen naturgemäß anhaften würden, sondern damit, dass jemand, der von vornherein quer zum sozialen Geflecht steht, darin Diagonalen ziehen kann, die so nicht ohne weiteres sichtbar gewesen wären.⁷⁰⁹ Während die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau durch Konventionen und Institutionen vermittelt ist, stehen sich zwei Männer ganz ungeschützt gegenüber. Wie können sie miteinander kommunizieren? Sie müssen einen eigenen Code entwickeln, ihre Beziehungsmodi selbst erfinden.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Vgl. Kögler (2004), S. 137.

⁷⁰⁶ Foucault (1981d), S. 203.

⁷⁰⁷ Vgl. Schmid (2000), S. 221.

⁷⁰⁸ Foucault (1981d), S. 203f.

⁷⁰⁹ Vgl. ebd., S. 204.

⁷¹⁰ Vgl. Foucault (1981d), S. 201.

Nach Foucault liegt das für die Mehrheitsgesellschaft noch oft Beunruhigende an der Homosexualität nicht daran, dass zwei Männer miteinander den sexuellen Akt vollziehen, sondern vielmehr an der hier angelegten Möglichkeit einer (homosexuellen) Lebensform, die die „Institution (...) in ihr Gegenteil verkehrt.“⁷¹¹ Die soziale Ordnung kann also durch die Kreation einer schwulen Lebensform unterlaufen werden.

Foucault hat mit großem Interesse das subversive Potential der Freundschaft untersucht: So fänden sich vom 16. Jahrhundert an Texte, die die Freundschaft explizit kritisierten und als gefährlich brandmarkten.⁷¹² Intensive Freundschaften haben, wie Foucault anhand dieser Dokumente erklärt, die Funktionstüchtigkeit von Armee, Bürokratie, Verwaltung, Schule, Universität und anderen Institutionen beeinträchtigt, weshalb beträchtliche Anstrengungen entfaltet worden seien, „die Gefühlsbeziehungen zu verringern oder zu minimieren.“⁷¹³ Auch die Gegenwart sei von solchen Bemühungen geprägt. Die moderne Beziehungswelt begreift Foucault als verarmt und entfremdet.⁷¹⁴ Die emotionalen Mängel der aktuellen Situation beruhen demnach ebenfalls auf Berechnung, „weil eine an Beziehungen reiche Welt sich nur schwer verwalten ließe.“⁷¹⁵

Teilt man diese Diagnose, dann kann die Kreation von Freundschaften und Beziehungen in einem außerinstitutionellen Raum bereits als Technik politischen Widerstands praktiziert werden: als Strategie gegen die umfassende Verwaltung der Subjekte. Wenn Foucault nun fordert, man müsse sich gegen die „Verarmung des Beziehungsgeflechts“⁷¹⁶ wehren, dann meint er, dass das Insistieren auf den natürlichen Grundrechten des Einzelnen dem Erfinden neuer rechtlicher Beziehungen weichen müsse, „die es gestatten, dass alle erkennlichen Beziehungen bestehen können und nicht von den die Beziehungswelt verarmenden Institutionen behindert oder blockiert werden.“⁷¹⁷

Foucault greift bei seinen Überlegungen zu einer modernen Lebensweise die Terminologie, der er sich bediente um die antiken Selbsttechniken zu analysieren, bisweilen explizit wieder auf: „Für mich ist die Sexualität eine Sache der Lebensweise, sie verweist auf die *Technik des Selbst* (Hervorhebung von

⁷¹¹ Ebd., S. 202.

⁷¹² Vgl. Michel Foucault im Gespräch mit B. Gallagher und A. Wilson, Juni 1982: Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität (1984j). In: Schriften (4), S. 921.

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Vgl. Foucault (1982c) S. 370.

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ Ebd.

⁷¹⁷ Ebd., S. 370f.

mir, A.T.).“⁷¹⁸ Und obwohl Foucault dies sicher vehement zurückweisen würde, so ergeben sich nicht nur auf terminologischer Ebene Berührungs-punkte, sondern womöglich auch an einem Punkt, den Foucault an der antiken Existenztechnik eigentlich selbst kritisierte: Ihre Gebundenheit an eine privile-gierte soziale Klasse.

Bei seiner Unterscheidung zwischen drei Arten von gesellschaftlichen Kämpfen⁷¹⁹ wies Foucault zwar darauf hin, dass die ersten beiden Formen (die Kämpfe gegen politische Herrschaft und wirtschaftliche Ausbeutung) heute nach wie vor an der Tagesordnung seien, den aktuellen Schwerpunkt jedoch legte er auf jene „dritte Form“, die sich gegen die Identifizierung und Kategorisierung durch moderne Machtmechanismen richtet. Diese Art des politischen Kampfes, so ließe sich räsonieren, kann sicher nur von den Individuen oder Gruppen bestritten werden, die die ersten beiden Kämpfe bereits für sich zu entscheiden vermochten. Als Akteure gegen die objektivierenden Wirkungen der modernen Macht werden vermutlich nur diejenigen auftreten, die in einer politisch und ökonomisch einigermaßen abgesicherten Situation leben. Genau das ist aber auch heute für eine Vielzahl von Menschen nicht der Fall. Es stellt sich also die Frage, inwiefern Foucaults politischer Handlungsansatz überhaupt für eine breite Masse von Bedeutung ist und ob nicht gerade diejenigen, deren Existenzumstände am dringendsten einer Verbesserung bedürften, hiervon nicht hinreichend berücksichtigt werden.

Die Frage verschärft sich mit Blick auf die Idee der „Lebensform“ im Sinne einer modernen Existenzästhetik. Foucault beschreibt die Lebensform als eine Achse, die das soziale Geflecht horizontal schneidet, weshalb sie von Menschen unterschiedlichster sozialer Stellung geteilt werden könne. Doch ist eine solche Vorstellung nicht utopisch? Bildet nicht eine gewisse Kombination von Intellekt, Kreativität, Finanzkraft und Muße die Voraussetzung zur Kreation eines derartigen Lebensstils und ermöglicht allererst die Teilnahme an einer solchen Form gesellschaftlichen „Gegenverhaltens“⁷²⁰? Und liegt hier nicht zudem die Gefahr der Absonderung elitärer Cliques verborgen, die alle ihren eigenen Stil pflegen, der die jeweils anderen ausschließt? Gerade diese Momente kritisierte Foucault stets an der antiken Existenzästhetik. Doch kann er sie mit seiner modernen Lebensethik glaubhaft überwinden?

Zudem stellt sich folgende Frage: Wenn Foucault von der Stilisierung der Existenz als zeitgenössischer, subversiver Praxis spricht, so verbindet er dies meist, wie die hier angeführten Zitate zeigen, mit der homosexuellen Sub-

⁷¹⁸ Foucault (1984f), S. 817.

⁷¹⁹ Vgl. Foucault (1982a), S. 275f.

⁷²⁰ Zum Begriff des „Gegenverhaltens“ vgl. Foucault (1978a), Vorlesung 8 vom 1. März, S.278-330.

kultur. Beschränkt sich sein Ansatz nur auf die Gay-Community? Nein, Foucault scheint eher die Vorstellung zu haben, dass die schwule Gemeinschaft eine Art Zentrum darstellen könnte, dessen Aktivitäten und Beziehungsmodelle auf die übrige Gesellschaft ausstrahlen sollten:

„Wenn wir ein Recht auf neue Beziehungen proklamieren, werden auch Nicht-Homosexuelle ihr Leben durch Veränderung ihrer Beziehungsschemata bereichern können.“⁷²¹

Man könnte hier nahezu die Vorstellung einer Avantgarde herauslesen, deren Experimente mit bestimmten Lebensstilen dann durch Nachahmung von einer immer breiter werdenden Basis gesamtgesellschaftlich realisiert würden. Auf diese Weise fände dann sukzessive eine Veränderung des sozialen Gefüges statt:

„Und es ist möglich, dass *Veränderungen in einem größeren Umfang* (Hervorhebung von mir, A.T.) die bestehenden Routinen in dem Maße berühren, wie die Homosexuellen lernen, ihre Gefühle stärker variiert einander gegenüber auszudrücken, und Lebensstile erschaffen werden, die nicht den institutionalisierten Modellen ähneln werden.“⁷²²

Im Gegensatz zu traditionellen linken Theorien, in denen soziale Veränderungen stets vom Großen ins Kleine, von der Basis auf den Überbau wirken, ist es hier gewissermaßen umgekehrt: Die Lebensentwürfe, die in kleinen Gruppen erprobt werden, sollen offenbar auf die Gesamtgesellschaft abstrahlen. Die ökonomischen Konflikte sind zufolge der These von den „drei gesellschaftlichen Kämpfen“ ohnehin von untergeordneter Wichtigkeit.

In der Sekundärliteratur diskutiert Kögler das Problem der allgemeinen Realisierbarkeit des durch Selbstpraktiken eingeleiteten Widerstands unter dem Etikett des „Elitismus-Verdachts“.⁷²³ Er fasst die Frage noch präziser, indem er den sozialen Konstitutionsprozess der Subjekte einbezieht: Sind die verschiedenen sozialen und kulturellen Gruppen überhaupt imstande, eine Ethik der Selbstbearbeitung – eine Lebenskunst – unter den Bedingungen der vorhandenen Herrschaftsstrukturen zu entwickeln? Foucault – ablehnend gegenüber jedweder Form universalistischer Normmodelle – betonte, dass ethische Entscheidungen in einer von ihm akzeptierten gesellschaftlichen Situation komplett von der Selbstdührung der Subjekte abhängig sein müssen. Das Subjekt aber ist, so verdeutlichten seine Machtanalysen der siebziger Jahre, vor allem in der Moderne selbst ein Produkt der gegebenen Herrschaftsverhältnisse. Wie sollen sich nun die Subjekte, insofern sie durch Machtpraktiken erst erzeugt wurden, einer selbstbestimmten Lebensgestaltung befleißigen können? Bleibt eine solche dann nicht eindeutig wirtschaftlich und

⁷²¹ Foucault (1982c), S. 372.

⁷²² Foucault (1982d), S. 400.

⁷²³ Kögler (2004), S. 173.

intellektuell gut gestellten Gruppen vorbehalten, während jene, die unter den gesellschaftlichen Bedingungen besonders zu leiden haben, davon ausgeschlossen bleiben?⁷²⁴

Nun gilt es, vorsichtig zu sein und genau zu differenzieren, denn hier liegt, darauf verweist Kögler, die Gefahr eines Missverständnisses verborgen: So könnte der Rezipient Foucaults Idee der ethischen Selbstbearbeitung derart verfehlten, dass er unwillkürlich einen von der sozialen Konstitution unabhängigen Subjektbegriff einführt – den es so auch beim späten Foucault gar nicht gibt – und die Selbsttechniken als gewissermaßen private Vervollkommungsaktivität missdeuten. Zwar wiesen Foucaults Formulierungen diesbezüglich nicht immer die wünschenswerte, ablehnende Eindeutigkeit auf, seine Vorstellungen gingen aber keinesfalls in diese Richtung.⁷²⁵ Die Betonung des intersubjektiven, sozialen und politischen Moments der antiken Selbsttechniken, auf die Foucault in den zitierten Dossiers⁷²⁶ offensichtlich großen Wert legt, stützen Köglers Auffassung. Zwar überträgt Foucault nicht einfach die Eigenheiten der antiken Idee in die Neuzeit, aber manche ihrer grundlegenden Qualitäten gehen in Foucaults Ansatz der „Lebensform“ auf.

Im Gegensatz zu einer privaten Tätigkeit – so argumentiert Kögler weiterhin – sieht Foucault die Selbstbearbeitung als Konfrontation mit der im eigenen Körper und Denken anwesenden Bio-Macht. Die Lust, gegenüber der sich der antike Grieche durch Selbstbeherrschung zu behaupten hatte, wird nun abgelöst durch die moderne Macht, gegenüber der ein souveränes Verhältnis einzurichten ist.⁷²⁷

Der Bio-Politik, die auf Körper und Leben der Individuen Einfluss nimmt, stellt Foucault also die Selbst-Politik gegenüber, die das Individuum der Macht entzieht und selbst auf die Machtverhältnisse zurückwirkt. Der Kampf für eine Lebensform ist demnach ein Mittel gegen die Rationalisierung und Normierung, die von der modernen Staatsvernunft betrieben wird und die die Individuen zu bloßen Objekten degradiert.⁷²⁸ Da sich die Bio-Macht dem individuellen Körper und Geist einschreibt, impliziert der Widerstand gegen sie – wie Kögler betont – auch die Errichtung eines kritischen Selbstverhältnisses.⁷²⁹

Wie funktioniert eine solche Konfrontation des Subjektes mit sich selbst? Kögler zieht zur näheren Klärung Bourdieus Konzept des „Habitus“ heran und vergleicht es mit Foucaults Begriff des „Ethos“: Bourdieus Habitus bezeichnet

⁷²⁴ Vgl. ebd., S. 174f.

⁷²⁵ Vgl. ebd., S. 175.

⁷²⁶ Vgl. die Absätze 4.2.1, 4.2.2, 4.3.1 der vorliegenden Arbeit.

⁷²⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 175.

⁷²⁸ Vgl. Schmid (2000), S. 258.

⁷²⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 175.

nach Kögler „die durch Sozialisation eingeimpften Schemata des Denkens, Sprechens und Handelns (...), die das Subjekt in objektive Herrschaftsverhältnisse einspannen“.⁷³⁰ Der von Foucault eingeführte Ethosbegriff hingegen bezieht sich in Köglers Definition auf „die zu diesen verinnerlichten und habitualisierten Strukturen bewusst eingenommene Haltung der Distanz, der Kritik und des gewollten Überwindens.“⁷³¹ Das Selbstverhältnis, wie es Foucault in seinen späten Texten als elementare und nicht hintergehbare Erfahrungsdimension darstellt, etabliert sich damit keineswegs in einer vom sozialen Feld abgeschiedenen Privatsphäre, sondern konstituiert sich im Verhältnis des Subjektes zu den in ihm wirkenden sozialen Strukturen und Mechanismen.⁷³² Die nicht weiter differenzierte Rede vom „selbstbestimmten Subjekt im Spätwerk Foucaults“, wie sie in der Sekundärliteratur bisweilen anzutreffen ist,⁷³³ vereinfacht somit ein Subjektverständnis, das hingegen sehr viel differenzierter in seiner Dialektik zwischen Selbst- und Fremdbestimmung begriffen werden muss.

Dennoch ist die Ausgangsfrage immer noch nicht hinreichend geklärt: Sind die Selbstpraktiken, die möglicherweise eine Wechselwirkung zwischen sozialem Habitus und selbstbestimmtem Ethos einleiten könnten, nicht größtenteils selbst von der Positionierung der Subjekte im sozialen Feld abhängig? Dieser Überlegung hätte Foucault gewiss zugestimmt.⁷³⁴ Er hätte, wie Kögler vermutet, wahrscheinlich darauf hingewiesen, dass die Ästhetik der Existenz und die damit verbundenen Selbsttechniken nicht die gesamte Last des erfolgreichen Widerstands gegen die Macht tragen können. Vermutlich hätte er sie als nur ein – wenn auch wesentliches – Moment im Kampf für eine bessere Gesellschaft herausgestellt.⁷³⁵

Köglers Auslegung hilft, die Frage nach dem Verhältnis von Selbsttechniken und politischem Kampf bei Foucault zu klären: Sind beide miteinander identisch, geht der Kampf gegen die moderne Macht beim „späten Foucault“ in der ethischen Selbstbearbeitung auf? Dieser Eindruck könnte bei der Lektüre mancher Interviews aus den achtziger Jahren entstehen.⁷³⁶ Eine solche Interpretation muss jedoch mit Blick auf frühere Ausführungen Foucaults sowie auf dessen politische Praxis seine eigentlichen Intentionen verfehlt. Folgt man Kögler, so sind die Selbstpraktiken und der gesellschaftliche Widerstand – Ethik und Politik – untrennbar aneinander gekoppelt:

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Ebd.

⁷³² Vgl. ebd.

⁷³³ Z. B.: Kammler (1986), S. 201.

⁷³⁴ Vgl. Kögler (2004), S. 176.

⁷³⁵ Vgl. ebd.

⁷³⁶ Z.B.: Foucault (1981d), Foucault (1982c), Foucault (1982d)

Die autozentrierten Befreiungspraktiken sind direkt auf die Schaffung von Realisierungschancen, das heißt auf das politische Ringen für bestimmte Lebensformen bezogen und auch angewiesen. Demnach kommt es Foucault darauf an, im Kontext gesellschaftlicher Kämpfe für die Realisierung individueller Selbstbestimmung einzutreten.⁷³⁷

Für dieses Verständnis der letzten Arbeiten Foucaults spricht nach Kögler auch dessen späte Unterscheidung von „Macht“ und „Herrschaft“:⁷³⁸ Der Herrschaftsbegriff erfasst jene sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen, die den Subjekten vorgeordnet sind und ein faires Kräftespiel von vornherein verhindern. Foucaults Verständnis von „Macht“ hingegen bezieht sich auf ein Fluidum, welches in der Auseinandersetzung pluraler Perspektiven agonal hin- und herläuft.⁷³⁹ Indem Foucault neben die autozentrierten Selbstpraktiken den Kampf gegen soziale Herrschaftsstrukturen stellt, reagiert er angemessen auf diese Doppelung.⁷⁴⁰

Der politische Kampf und das Eintreten für eine individuelle Lebensform sind so nicht identisch, aber miteinander verbunden: Die politischen Kämpfe liefern den Kontext, in dem es für die Verwirklichung der allgemeinen materiellen Grundvoraussetzungen eines selbst gewählten Lebensstiles einzutreten gilt.⁷⁴¹ Denn nur wenn mit der Betonung autokreativer Lebensführung zugleich auch die gerechtere Verteilung von Bildungschancen, ökonomischen Ressourcen sowie rechtlichen und politischen Ansprüchen einhergeht, kann die Existenzästhetik überhaupt in einem breiten gesellschaftlichen Rahmen verwirklicht werden.⁷⁴²

Foucault vergisst nicht – und hierauf verweist sogar Habermas⁷⁴³ –, dass Ethik ohne kritische Gesellschaftstheorie in letzter Konsequenz auf eine individualistische, kleinbürgerliche Ideologie hinausläuft. Ethik ohne Ideologiekritik ist selbst nur Ideologie. Foucaults Ästhetik der Existenz mit ihrer primären Orientierung an der Selbstbearbeitung des Individuums muss nach Kögler als „ethische Kehrseite einer gesellschaftskritischen Praxis“⁷⁴⁴ verstanden werden, „die den gleichen Zugang für alle zu den Ressourcen und die objektive Verteilung von Bildungschancen für selbstbestimmtes Leben im

⁷³⁷ Vgl. Kögler (2004), S. 142.

⁷³⁸ Vgl. Foucault (1982a), S. 282; vgl. Kögler (2004), S. 176.

⁷³⁹ Vgl. Foucault (1982a), S. 285-288, 291-293.

⁷⁴⁰ Vgl. Kögler (2004), S. 176.

⁷⁴¹ Vgl. ebd., S. 142.

⁷⁴² Vgl. ebd., S. 176.

⁷⁴³ Vgl. Jürgen Habermas: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm (1984a). In: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1984, S. 53-126.

⁷⁴⁴ Kögler (2004), S. 176.

Auge zu behalten hat.“⁷⁴⁵ Foucaults unermüdliches politisches Engagement, das er in den verschiedensten Bereichen entfaltet hat, dürfte diese Lesart plausibel unterstreichen.

⁷⁴⁵ Ebd.

Resümee

In der ersten Hälfte der siebziger Jahre revidiert Foucault seine bisherige Vorstellung von Macht als einer wesentlich negativen, verbietenden Kraft. In *Überwachen und Strafen* charakterisiert er sie stattdessen als produktive Potenz: Die Macht produziert sich selbst überwachende Individuen, die in der gerade entstehenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ihre Verwendung als Arbeiter und Soldaten finden.⁷⁴⁶

Diese veränderte Machtkonzeption legt Foucault 1976 seiner Untersuchung der Sexualität zugrunde, die er auf diesem Wege als soziale Konstruktion entlarvt. Die Sexualität erscheint so nicht als eine von der Macht unterdrückte Naturgegebenheit, sondern sie zeigt sich als bloßes Dispositiv, als Verschmelzung all jener Diskurse und Praktiken, die sich auf sie beziehen. Die Sexualwissenschaft, wie sie sich mit Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelte, hat mit Bezug auf die Sexualität bestimmte Typen und Identitätsmuster herauskristallisiert, die den Individuen als authentischer Kern und tiefste Wahrheit gleichsam eingepflanzt wurden.⁷⁴⁷ Vor diesem Hintergrund kann Foucault den Blick auf das Wesen der modernen Macht eröffnen, die, indem sie die Individuen zu Trägern einer „Sexualität“ macht, von deren Innenwelt Besitz ergreift. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* geht es also vor allem um die Kritik an der Vorstellung einer ihrem Wesen nach negativen, verbietenden Macht.⁷⁴⁸

Doch statt in der Geschichte der Sexualität fortzufahren, die moderne Macht als Konstrukteurin von Identitäten auszuweisen, die auf diesem Wege eine Zwangskategorisierung – das heißt Unterwerfung – der Individuen vorantreibt, wendet Foucault sich in den beiden folgenden Bänden der vorchristlichen Antike zu. Hier geht es nicht mehr um den Einfluss, den unterdrückende Machtformen oder diskursive Techniken auf die Subjektivierungsprozesse nehmen, sondern um ein Subjekt, das sich durch Selbsttechniken eigenständig konstituiert.⁷⁴⁹

Diese chronologische und thematische Wende, die durch die Bände zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit* nur oberflächlich dokumentiert wird, lässt sich anhand der vielen Interviews, Vorträge und Vorlesungen nachvollziehen, in denen Foucault von 1976 bis 1984 die jeweiligen Schwerpunkte seiner Forschungen darlegt.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Vgl. Foucault (1975), S. 173f.

⁷⁴⁷ Vgl. Foucault (1976), S. 103-106.

⁷⁴⁸ Vgl. Kögler (2004), S. 92.

⁷⁴⁹ Vgl. Gros (2004), S. 623.

⁷⁵⁰ Vgl. Schmid (2000), S. 9.

Insbesondere seit seiner Ausarbeitung der Bio-Macht als zentraler Analyse-kategorie moderner Gesellschaften interessiert sich Foucault für praktisch realisierbare Möglichkeiten, der Macht Widerstand entgegenzusetzen. Die Frage, wie die Wirkung der Bio-Macht auf das Leben des Individuums begrenzt und stattdessen eine selbstbestimmte Existenz verwirklicht werden kann, wird zunehmend drängender. In der Einsicht, dass es auf der Basis seiner bisherigen Vorstellung von Macht problematisch ist, Widerstand in Form von Aktion statt Reaktion zu denken, nuanciert er sein Machtkonzept aufs Neue.⁷⁵¹

Foucault betont nun stärker als zuvor den relationalen Charakter des Machtverhältnisses.⁷⁵² „Macht“ wird fortan eher handlungstheoretisch als kräftetheoretisch gedacht. Doch diese Schwerpunktverlagerung kann ohne ein selbstbezogenes Subjekt nicht schlüssig sein: Die Einführung der Möglichkeit, sich zwischen verschiedenen Handlungsoptionen frei zu entscheiden, setzt ein Subjekt voraus, welches über die Fähigkeit der Selbstbestimmung verfügt. Und gesellschaftlicher Widerstand schließlich, der den Herrschaftszuständen wirklich etwas entgegenzusetzen hat, funktioniert nicht ohne ein Subjekt, das der Macht als eigenes Erfahrungszentrum gegenübersteht.⁷⁵³

So interessiert sich Foucault in den achtziger Jahren dafür, wie sich das moderne Subjekt in seinem Selbstverhältnis herausgebildet hat. Im Zuge seiner Untersuchungen bemerkt er schließlich, dass es für eine Genealogie der neuzeitlichen Subjektivität nicht hinreichend ist, bis zu den Anfängen des Christentums zurückzugehen: Der frühchristliche Subjektivierungsmodus kann seinem Wesen nach nur verstanden werden, wenn deutlich gemacht wird, inwiefern bestimmte Elemente der christlichen Moral bereits in der heidnischen Antike angelegt sind. Es gibt keinen Bruch zwischen den ethischen Kodizes der vorchristlichen Antike und dem Frühchristentum. Was sich geändert hat, ist die Form des Selbstverhältnisses, und, im besonderen Fall der Sexualität, die Art und Weise, in der ein Subjekt sein Verhältnis zu bestimmten Codes gestaltet. Diese Erkenntnis lenkt Foucaults Blick zurück bis in die klassische Antike.⁷⁵⁴

Die Problematisierung der sexuellen Aktivitäten vollzog sich in der vorchristlichen Antike im Rahmen einer *techne tou biou*, einer Lebenskunst, die sich mittels bestimmter Selbsttechniken realisierte. Das Verhältnis zu den Lüsten stellte dabei einen Bereich der ethischen Selbstarbeit dar. Das sexuelle Verhalten hatte den Kriterien einer „Ästhetik der Existenz“ zu ge-

⁷⁵¹ Vgl. Kögler (2004), S. 104, S. 144f.

⁷⁵² Vgl. Foucault (1982a), S. 285-288.

⁷⁵³ Vgl. Foucault (1982), S. 314; vgl. Kögler (2004), S. 145.

⁷⁵⁴ Vgl. Foucault (1983 b), S. 463.

nügen, die eine individuelle ethische Wahlmöglichkeit darstellte, fern von normativen Universalansprüchen. In der antiken Idee, aus dem Leben selbst ein Kunstwerk zu machen und es durch bewusste Arbeit an sich selbst zu formen und zu gestalten, findet Foucault Anregungen für eine moderne Ethik.⁷⁵⁵

Eine ethische Option, die für die Aktualität in Betracht gezogen werden könnte, hat nach Foucault ohne transzendentale Bezüge – etwa religiöser Art – oder universalphilosophische Ansprüche auszukommen. Es geht nicht um allgemeinverbindliche Normensetzung. Hier kann die klassisch-antike Existenzästhetik, beziehungsweise die römisch-hellenistische Selbstsorge, ein Vorbild sein. Doch Foucault zielt keineswegs darauf, diese Modelle auf die Gegenwart zu übertragen. Zu deutlich stehen ihm deren negative Züge vor Augen. Auch wenn die stoische Philosophie die Ethik theoretisch aus ihrer statutarischen Gebundenheit befreite, so konnten sich faktisch doch nur diejenigen der Sorge um sich widmen, die über genügend freie Zeit und Muße verfügten. Die antike Selbstethik war untrennbar mit einem gesellschaftlichen System der Asymmetrie und Ausgrenzung verbunden.⁷⁵⁶

Dennoch liefern die antiken Selbsttechniken Foucault entscheidende Impulse für den Widerstand gegen die moderne Bio-Macht. Funktionierte „Wahrheit“ im Christentum im wesentlichen als Verpflichtung zur Selbstnegation und später als humanwissenschaftliches Instrument zur Identifizierung, Kategorisierung und Unterwerfung von Individuen, so sieht er in der Selbsttechnik der vorchristlichen Antike ein Verhältnis von Subjektivität und Wahrheit aufscheinen, in dem Subjektivierung und Unterwerfung nicht miteinander verbunden sind.⁷⁵⁷

In der Selbstsorge geht es darum, sich wahre Reden (*logoi*) anzueignen und daraus eine Schutzwaffe (*paraskeue*) gegen die Widrigkeiten des Lebens herzustellen. Die *logoi* müssen als ständige Verhaltensgrundsätze dem Selbst gleichsam assimiliert werden. Die wahren Worte haben sich in rechtem Handeln zu verwirklichen. Diese Transformation von *logos* in *ethos* vollzieht sich durch beständiges Wiedererinnern und Einüben der persönlichen Maximen, der *askesis*. Zweck der Askese im Rahmen der Selbstsorge ist die Herstellung einer vollendeten Selbstbeziehung.⁷⁵⁸

In der christlichen Askese hingegen geht es um den Abbau und die sukzessive Negation des Selbst, da das „Ich“ als von weltlichen, schlechten Gedanken durchsetzt gilt. Diese Entzagung vollzieht sich im Modus des Ge-

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., S. 471-473.

⁷⁵⁶ Vgl. ebd., S. 468.

⁷⁵⁷ Vgl. Gros (2004), S. 621.

⁷⁵⁸ Vgl. Foucault (1982), S. 401.

ständnisses, der grenzenlosen Objektivierung seiner selbst vor einem Gegenüber. Bevorzugtes Thema der Bekenntnisse sind die fleischlichen Begierden, die hier vollkommen getrennt von realiter stattgefundenen Akten thematisiert werden. Es handelt sich nicht mehr – wie noch in der vorchristlichen Antike – um die Problematisierung sexueller Beziehungen mit anderen. Es geht nur noch um die Kontrolle der eigenen Gedanken, um eine fortwährende Hermeneutik des Selbst. Aus diesem Paradigmenwechsel folgt die immer stärker werdende Verbindung von Subjektivität und Wahrheit.⁷⁵⁹ Die vorchristliche Subjektivierung durch Aneignung wahrer Reden weicht der Selbstobjektivierung in der wahren Rede über sich.⁷⁶⁰

Die christliche Selbstarbeit bedient sich oft augenscheinlich gleicher Techniken wie sie bereits in der Sorge um sich zur Anwendung kamen. Aber die Bedeutung ist jeweils eine ganz andere. Die Gewissenserforschung und das Bekenntnis in Form des Gesprächs mit einem Seelenleiter hatten in der römisch-hellenistischen Philosophie nicht den Sinn, eine verborgene Wahrheit des Individuums aufzudecken. Es ging vielmehr darum, die Wahrheit einer vergessenen Lebensregel ins Gedächtnis zu rufen und diese Erkenntnisse in ein gutes Leben umzusetzen. Das übergeordnete Ziel war hier stets die Vollendung der Selbstbeziehung.⁷⁶¹

So kontrastiert Foucault das römisch-hellenistische Wahrheitsverhältnis mit der christlichen Wahrheitsverpflichtung. Allerdings befasst er sich auch mit der Frage, ob die Bindung von Subjekt und Wahrheit, wie sie sich in der christlichen Askese darstellt, trotz aller Unterschiede im Subjektivierungsmodus bereits in der römisch-hellenistischen Selbstpraxis angelegt sein könnte. Schließlich geht es auch hier immer stärker um die Beobachtung des Selbst.⁷⁶²

Mit seiner Analyse des christlichen Geständnisses erreicht Foucault den Anschluss an den ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*: Dort themisierte er das aus dem kirchlichen Kontext extrahierte Geständnis als die Methode der subjektivierenden Humanwissenschaften schlechthin. Letztgenannte erscheinen nun als zeitgenössische Stufe jener Selbsttechniken, mit deren Hilfe das subjektive Selbstverhältnis hergestellt und gefestigt wird.⁷⁶³

Foucaults „Weg in die Antike“ ist keineswegs Zweck an sich. Er untersteht der Suche nach alternativen Möglichkeiten der Selbstkonstitution. Bei Foucault sind „Wahrheit“ und „Widerstand“ aufeinander bezogen. Ihm geht es

⁷⁵⁹ Vgl. Foucault (1981c), S. 218.

⁷⁶⁰ Vgl. Foucault (1982), S. 444-446.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., S. 406.

⁷⁶² Vgl. z.B.: Foucault (1982b), S. 368.

⁷⁶³ Vgl. Kögler (2004), S. 160f.

darum, die Subjekte von der Identifizierung durch humanwissenschaftliche Wahrheiten zu befreien. In seinen Gegenwartanalysen erklärte er die Kämpfe gegen all jene Machtstrategien, welche die Individuen in starre Kategorien zwängen und so ihre Unterwerfung sicherstellen, als die aktuell bedeutendste Form gesellschaftlichen Widerstands.⁷⁶⁴ In den vorchristlich-antiken Selbsttechniken sieht er Formen der ethischen Selbstkonstitution verwirklicht, die ohne solche Fremdzuweisungen auskommen. Auch wenn Foucault „Wahrheit“ keineswegs auf ein bloßes Machtprodukt reduziert, so ist doch nicht zu leugnen“ dass die Wahrheit im 19. Jahrhundert zu einem Mittel wissenschaftlich legitimierter Experten wurde, bestimmte Normen durchzusetzen.⁷⁶⁵ In der vorchristlichen Antike dagegen wurde die Wahrheit der Vervollkommnung des Selbstbezuges unterstellt.

Die antiken Selbsttechniken inspirieren Foucault zum Entwurf von konkreten Widerstandsoptionen gegen die moderne Macht. Deren wesentlich praktische Wirkungsweise verlangt nach praktischen Gegenstrategien. Für die gesellschaftliche Gegenwart favorisiert Foucault so das Konzept einer „Lebensform“. Der Grundgedanke hierbei besteht darin, den Einfluss der Bio-Macht auf das eigene Dasein durch dessen bewusste und kreative Gestaltung zurückzudrängen.⁷⁶⁶

Doch kann ein Widerstandsansatz funktionieren, der zwar auf die Veränderung der gesamtgesellschaftlichen Situation abzielt, seinen Ausgangspunkt aber im Alltag des Einzelnen nimmt? Im Grunde steht dieser Ansatz der Wirkungsweise der Bio-Macht diametral entgegen: Schließlich strukturiert und verwaltet die Macht in ihrer modernen Form nicht nur die Bevölkerung, sondern bemächtigt sich vor allem des Individuums – und das bis in seine intimsten Regungen hinein. Darum stellt sich die Konstitution eines Selbstverhältnisses in eigener Regie als vordringliche Aufgabe.⁷⁶⁷

Doch auch mit der Einführung eines sich selbst konstituierenden Subjektes werden Foucaults frühere Analysen keinesfalls hinfällig. In den achtziger Jahren kreiert sich das Subjekt nicht plötzlich in einer übergeschichtlichen – notwendig illusorischen – Sphäre reiner Freiheit. Es existiert stattdessen immer in einem vorstrukturierten sozialen Feld, zu dem es sich verhalten kann und muss. Hatte Foucault in den siebziger Jahren die Analyse des Einflusses der Herrschaftstechniken auf die Subjektivierung in den Vordergrund gestellt, so wendet er sich in den achtziger Jahren den Selbsttechniken zu. Doch er erwähnt explizit, dass die Genealogie des abend-

⁷⁶⁴ Vgl. Foucault (1982a), S. 275.

⁷⁶⁵ Vgl. Dreyfus/Rabinow (1987), S. 212.

⁷⁶⁶ Vgl. Kögler (2004), S. 136f.

⁷⁶⁷ Vgl. Foucault (1982), S. 313.

ländischen Subjektes nur gelingen kann, wenn die Wechselwirkungen dieser beiden Techniken erkannt werden.⁷⁶⁸ Sowenig das Subjekt in den siebziger Jahren vollständig durch Machtpraktiken determiniert war⁷⁶⁹, soweit erscheint es in den achtziger Jahren im Sinne vollkommener Autonomie.⁷⁷⁰

Wird es angesichts dessen obsolet, überhaupt von einer „Wende“ – oder sogar einem Bruch – im Denken Foucaults zu sprechen? Schließlich betonte er selbst immer wieder den inneren Zusammenhang seiner Arbeiten, die alle an ein und derselben Matrix ausgerichtet seien, wenngleich von verschiedenen Bezugspunkten her. Es dürfte jedoch durchaus in Foucaults Sinne sein, die Selbsterklärungen des Autors nicht als letzte Deutungsinstanz unbezweifelt anzuerkennen. Aber auch wenn es stimmen sollte, dass Foucault sich nie für die Macht als eigenständige Frage interessiert hat, sondern nur in dem Maße, wie Machtbeziehungen die wahre Rede des Subjektes über sich selbst beeinflussen, sein eigentliches Thema sogar von Beginn an das Subjekt und dessen Beziehung zur Wahrheit gewesen ist,⁷⁷¹ so wird der Zusammenhang der einzelnen Publikationen noch auf andere Weise gewährleistet:

Es ist meines Erachtens die Selbsttechnik, die Foucault seinem Werk implizit zugrunde legt – und zwar in allen Schaffensphasen. Foucault kennzeichnet seine Arbeiten 1981 als autobiographische Elemente: „Meine Bücher sind stets meine persönlichen Probleme mit dem Wahnsinn, dem Gefängnis und der Sexualität gewesen.“⁷⁷² Und 1982 erklärt er: „Ich halte es nicht für erforderlich, genau zu wissen wer ich bin. Das wichtigste im Leben und in der Arbeit ist, etwas zu werden, das man am Anfang nicht war.“⁷⁷³ Diese Äußerung entspricht – in einem übertragenen Sinne – der Definition der Selbsttechniken als „Reihe von Operationen“⁷⁷⁴, die die Individuen an sich selbst vornehmen, um „einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit, des Glücks, der Reinheit oder der übernatürlichen Macht zu erreichen.“⁷⁷⁵ Foucaults Schaffen selbst ist Existenzästhetik.

Foucault verbindet in vielen Interviews der achtziger Jahre den Kampf für eine Lebensform ausdrücklich mit dem Bemühen, einen spezifisch homosexuellen Lebensstil zu entwickeln. Doch der Ablehnung, sich über eine

⁷⁶⁸ Vgl. Foucault (1981c), S. 210.

⁷⁶⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 103.

⁷⁷⁰ Vgl. Gros (2004), S. 641.

⁷⁷¹ Vgl. Foucault (1983a), S. 547.

⁷⁷² Michel Foucault: Der Intellektuelle und die Mächte. Gespräch mit C. Panier und P. Watté am 14. Mai 1981. In: *Schriften* (4), S. 925.

⁷⁷³ Michel Foucault: Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982). In: *Schriften* (4), S. 960.

⁷⁷⁴ Foucault (1981c), S. 210.

⁷⁷⁵ Ebd.

Persönlichkeitsessenz Gedanken zu machen, entspricht Foucaults Weigerung, den Kampf für die Homosexualität in Identitätskategorien zu führen. Die Frage, was es bedeutet, homosexuell zu *sein*, wird somit abgelöst von dem Problem, wie es möglich ist, homosexuell zu *werden*. Es muss nach Foucault darum gehen, eine homosexuelle Existenz unbeeinflusst der Kategorisierungen von Wissenschaft und Macht zu verwirklichen.⁷⁷⁶

Doch die Begründung eines kollektiven Subjektes politischen Handelns ist ohne die Bezugnahme auf Identitätskategorien schwierig zu vermitteln. So wurde Foucault auch hier oft missverstanden.⁷⁷⁷ Zudem wurde ihm allgemein vorgeworfen, einen theoretischen Purismus zu pflegen, der für die Praxis gänzlich unbrauchbar sei.

Foucaults Kritiker konzentrierten sich insbesondere auf dessen Verweigerung, seinen ethischen Positionen einen universalistischen und normativen Anspruch zu verleihen. Die Definition von allgemein verbindlichen Werten sei unerlässlich, um die Idee einer besseren Gesellschaft zu begründen, und auf dieser argumentativen Basis praktisch umzusetzen. Doch wenn Foucault hiermit ein elitärer Theoretizismus vorgeworfen wird, wie weltfremd ist dann dieser Standpunkt selbst? Meint zum Beispiel Nancy Fraser⁷⁷⁸, die Arbeiter und Arbeitslosen, die Gefangenen oder Immigranten und alle übrigen Ausgegrenzten und Unterdrückten wären erst noch darauf aufmerksam zu machen, dass ihre Situation keine angenehme ist? Sind jene Denker der Auffassung, die Menschen müssten erst mit philosophischen Kriterien für Gerechtigkeit und ein gutes Leben vertraut gemacht werden, damit sie bemerken, dass ihr eigenes diesen Definitionen nicht entspricht? Foucault ist den eigentlich Betroffenen sehr viel näher, wenn er bemerkt, dass deren Kämpfe sich an konkret erfahrenen Erniedrigungen entzünden und zur Rechtfertigung des Rekurses auf übergeordnete Normen nicht bedürfen.⁷⁷⁹

Ein weiterer Vorwurf Foucault gegenüber besagt, dass dessen Idee einer „Lebensform“ lediglich eine apolitische – und damit konservierende – Rückzugsethik verkörpere.⁷⁸⁰ Doch Foucault betonte bereits an der antiken Existenzästhetik die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen und politischer Tätigkeit. Es ging hier nie um Isolation, sondern die Selbstsorge

⁷⁷⁶ Vgl. Foucault (1981d), S. 201.

⁷⁷⁷ Vgl. Foucault (1984f), S. 816.

⁷⁷⁸ Fraser (1989), S. 29: „Why is struggle to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer this question. Only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what is wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to resist it.“

⁷⁷⁹ Vgl. Kögler (2004), S. 106.

⁷⁸⁰ Vgl. Kammler (1986), S. 203.

hatte die Beziehung zu sich, zu den anderen und zum Gemeinwesen in ein Verhältnis zu bringen, welches der Selbstkonstitution dienlich wäre.⁷⁸¹

Meines Erachtens könnte Foucaults Ansatz sogar eine Repolitisierung der Gesellschaft bewirken: Mit Blick auf den Rückgang des allgemeinen Interesses an der Parteienpolitik sowie der Mitgliedschaft in gesellschaftlichen Organisationen überhaupt, stellt sich die Frage nach alternativen Formen politischen Handelns mit unverhohлener Dringlichkeit. Eine Gefahr des foucaultschen Ansatzes könnte jedoch die Entstehung von vielen kleinen Subkulturen bedeuten, die alle zueinander in einem Verhältnis wechselseitigen Ausschlusses stünden. Foucault war sich eines solchen Risikos möglicherweise bewusst: Zumindest mit Bezug auf die Antike erwähnte die Absonderung bestimmter Gruppen und Schulen, die jeweils ihre eigene Form der *epimeleia heautou* pflegten und bewertet dies als „Sektiererei“.⁷⁸²

Konventionelle Konzepte politischer Aktivität setzen sich bestimmte Ziele, die mit darauf ausgerichteten Mitteln erreicht werden sollen. Doch bei Foucault fällt beides zusammen: In dem Gedanken einer „Stilisierung der Existenz“ ist das Ziel auf jedem Schritt des Weges bereits präsent.

Im Grunde prägte die Parteinahme für die Ausgegrenzten und Unterdrückten Foucaults gesamtes Schaffen. Es ging immer um Chancen des Andersdenkens, Anderslebens und Andersseins, wie unter anderem die Parteinahme für die „Wahnsinnigen“ oder die Inhaftierten illustriert. Gegen Ende seines Lebens wurde für Foucault die Idee einer Lebenskunst immer wichtiger,⁷⁸³ die, bezogen auf die eigene Biographie, vor allem dem Entwurf von spezifisch homosexuellen Existenzoptionen gewidmet war.

Die Tatsache allerdings, dass auch heute nach wie vor ökonomische Unterdrückung stattfindet, wird in Foucaults theoretischen Erklärungen eher in den Hintergrund gestellt.⁷⁸⁴ Allerdings verweist sein enormes politisches Engagement⁷⁸⁵ darauf, dass er sich durchaus darüber im Klaren war, dass die Selbstbestimmung des Einzelnen bestimmte politisch-ökonomische Voraussetzungen hat. Die bisherigen ökonomischen Revolutionen und die auf deren Grundlage errichteten Gesellschaften haben aber gezeigt, dass die wirtschaftliche Vergesellschaftung allein noch lange kein besseres Leben für den Einzelnen bedeutet. Die Möglichkeit zur Selbstbestimmung ist die absolute *conditio sine qua non* für ein zufriedenstellendes Dasein.

⁷⁸¹ Vgl. Foucault: Dossier „Die Anderen“, S. 658.

⁷⁸² Vgl. Foucault (1982), S. 150f.

⁷⁸³ Vgl. Gros (2004), S. 666.

⁷⁸⁴ Vgl. Foucault (1982a), S. 275.

⁷⁸⁵ Vgl. Eribon (1991), S. 338-375.

Der Anspruch des Individuums, über sich und sein Leben nach eigenem Gutedanken zu verfügen, erhält bei Foucault den Stellenwert eines unantastbaren Prinzips. Das Pramat der Selbstbestimmung gilt in letzter Konsequenz auch für die Definition des Risikos, das der Einzelne auf sich nehmen will. Nur das Individuum selbst kann entscheiden, welchen Preis es für seine persönliche Existenzästhetik zu zahlen bereit ist.

Literaturverzeichnis

Foucault: Schriften, Vorlesungen, Vorträge und Interviews

Foucault, Michel:

1961: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a. M. 1969.

1966: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. 1974.

1969: Was ist ein Autor? In: Schriften. Erster Band, hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a. M. 2001, S. 1003-1041.

1970: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970, hrsg. von Wolf Lepenies und Henning Ritter. München 1974.

1975: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1976.

1976: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. 14. durchgesehene und korrigierte Auflage. Frankfurt a. M. 1983.

1976a: Das Abendland und die Wahrheit des Sexes. In: Schriften. Dritter Band, hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a. M. 2003 (nachfolgend angeführt als: Schriften (3)), S. 135-140.

1976b: Mikrophysik der Macht. Berlin 1976.

1977: Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über. In: Schriften (3), S. 298-309.

1977a: Einsperrung, Psychiatrie, Gefängnis. In: Schriften (3), S. 434-467.

1978: Sexualität und Macht. In: Schriften (3), S. 695-718.

- 1978a: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1.
Vorlesung am Collège de France 1977-1978, hrsg. von Michel Sennelart.
Frankfurt a. M. 2004.
- 1978b: Wahrheit und Macht. In: Dispositive der Macht. Berlin 1978, S. 21-54.
- 1979: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979, hrsg.
von Michel Sennelart. Frankfurt a. M. 2004.
- 1980: Von der Regierung der Lebenden. In: Schriften. Vierter Band, hrsg. von
Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange.
Frankfurt a. M. 2005 (nachfolgend angeführt als: Schriften (4)), S. 154-159.
- 1981: ‚Omnes et singulatim’: zu einer Kritik der politischen Vernunft. In: Schriften
(4), S. 165-198.
- 1981a: Subjektivität und Wahrheit. In: Schriften (4), S. 258-264.
- 1981b: Von der Freundschaft. Berlin 1984.
- 1981c: Sexualität und Einsamkeit. In: Schriften (4), S. 207-219.
- 1981d: Freundschaft als Lebensform. In: Schriften (4), S. 200-205.
- 1982: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981-1982, hrsg.
von Frédéric Gros unter der Leitung von Francois Ewald und Alessandro
Fontana. Frankfurt a. M. 2004.
- Dossier ‚Regierung seiner selbst und der anderen’. Ein unveröffentlichtes
Manuskript, in Auszügen abgedruckt in: Gros (2004).
- Dossier ‚Die Anderen’. Ein unveröffentlichtes Manuskript, in Auszügen abgedruckt
in: Gros (2004).
- 1982a: Subjekt und Macht. In: Schriften (4), S. 269-294.
- 1982b: Der Kampf um die Keuschheit. In: Schriften (4), S. 353-368.
- 1982c: Der gesellschaftliche Triumph der sexuellen Lust: ein Gespräch mit Michel
Foucault. In: Schriften (4), S. 369-375.

- 1982d: Sexuelle Wahl, sexueller Akt. In: Schriften (4), S. 382-402.
- 1983: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins. In: Schriften (4), S. 641-657.
- 1983a: Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: Schriften (4), S. 521-555.
- 1983b: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Schriften (4), S. 461-498.
- 1983c: Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst. In: Schriften (4), S. 658-686.
- 1984: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a. M. 1986.
- 1984a: Vorwort zu *Sexualität und Wahrheit*. In: Schriften (4), S. 707-715.
- 1984b: Die Rückkehr der Moral. In: Schriften (4), S. 859-873.
- 1984c: Technologien des Selbst. In: Schriften (4), S. 966-999.
- 1984d: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt a. M. 1986.
- 1984e: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit. In: Schriften (4), S. 747-776.
- 1984f: Interview mit Michel Foucault. In: Schriften (4), S. 848-858.
- 1984g: Die Sorge um die Wahrheit. In: Schriften (4), S. 823-836.
- 1984h: Was ist Aufklärung? In: Schriften (4), S. 687-707.
- 1984i: Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Schriften (4), S. 875-902.
- 1984j: Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Schriften (4), S. 909-924.
- 1984k: Der Intellektuelle und die Mächte. In: Schriften (4), S. 924-931.

1984l: Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982). In: *Schriften* (4), S. 959-966.

Sekundärliteratur

Detel, Wolfgang: Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike. Frankfurt a. M. 1998.

Dreyfus, Hubert L./ Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1987.

Eribon, Didier: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 1991.

Ewald, Francois/ Fontana, Alessandro: Vorwort. In: Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, hrsg. von Michel Sennelart. Frankfurt a. M. 2004, S. 7-12.

Fink-Eitel, Hinrich: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 1989.

Fraser, Nancy: Foucault on Modern Power. Empirical Insights and Normative Confusions. In: *Unruly Practices*. Minneapolis 1989, S. 17-34.

Gros, Frédéric: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts, hrsg. von Frédéric Gros. Frankfurt a. M. 2004, S. 616-666.

Habermas, Jürgen:

1981: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: *Kleine politische Schriften* (1-4). Frankfurt a. M. 1981, S. 444-464.

1984: Genealogische Geschichtsschreibung. Über einige Aporien im machttheoretischen Denken Foucaults. In: *Merkur* 429. 1984, S. 745-753.

1984a: Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1984, S. 53-126.

1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.

Jäger, Christian: Michel Foucault. Das Ungedachte denken. München 1994.

Kammler, Clemens: Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks. Bonn 1986.

Kögler, Hans-Herbert: Michel Foucault. Stuttgart 1994.

- Michel Foucault. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2004.

Macherey, Pierre: Für eine Naturgeschichte der Normen. In: Michel Foucaults Denken, hrsg. von Francois Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a. M. 1991, S. 171-192.

McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. In: Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory. Cambridge, Mass. 1991, S. 43-75.

Schlesier, Renate: Humaniora. Eine Kolumne. In: Merkur 429. 1984.

Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2000.

Sennelart, Michel: Situierung der Vorlesungen. In: Michel Foucault: Die Geburt der Biopolitik, hrsg. von Michel Sennelart. Frankfurt a. M., S. 445-489.

Taylor, Charles: Foucault on Freedom and Truth. In: Foucault. A Critical Reader, hrsg. von David Hoy. Oxford 1986, S. 69-102.

Visker, Rudi: Michel Foucault. Genealogie als Kritik. München 1991.

Wetz, Franz Josef: Wie das Subjekt sein Ende überlebt: Die Rückkehr des Individuums in Foucaults und Rortys Spätwerk. In: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Band 2, hrsg. von Reto L. Fetz, Roland Hagenbüchle, Peter Schulz. Berlin, New York, S. 1277-1290.

Sonstige Hilfsmittel

Augustinus: Vom Gottesstaat. Zürich 1955.

Basilius von Cäsarea: *Sermo de renuntiatione saeculi*. In: Migne, PG, Bd. 31.

Boswell, J.: Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Chicago 1980.

Ferguson, J.: Moral Values in the Ancient World. London 1958.

Johannes Cassianus: *De institutis coenobiorum*, CSEL Bd. 17. In: Sämtliche Schriften, Bd. 1, Kempten 1879.

- *Collationes patrum*, CSEL Bd. 13. In: Sämtliche Schriften, Bd. 1 und 2, Kempten 1879.

Sandbach, F. H.: The Stoics. London 1975.

Syme, R.: Roman Papers, Bd. 2. Oxford 1979.

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissen- schaft

Die Reihe *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Christoph Wulf, verfolgt das Ziel, herausragende Abschlussarbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die hier veröffentlichten theoretischen, historischen und empirischen Beiträge repräsentieren die Bandbreite und Qualität der wissenschaftlichen Ausbildung. Damit sprechen sie sowohl das an kleineren, aber präzisen und originellen Studien interessierte Fachpublikum an als auch Studierende, die in den hier publizierten Arbeiten Modelle und Anregungen für ihre eigenen Projekte finden können.

Autorin

Anja Trebbin, Jg. 1980, Studium der Philosophie und Neueren deutschen Literatur an der Freien Universität Berlin.

Email-Kontakt:
anja.trebbin@freenet.de

In diesem Band

Auf den ersten Blick unterliegt das Werk Michel Foucaults ständigen Veränderungen. Wie verhält sich der späte Entwurf eines sich selbst konstituierenden Subjektes zu der früheren Vorstellung von Subjektivierung durch Machtstrategien? Die vorliegende Arbeit zeigt, dass Foucault auch in den achtziger Jahren die repressive Wirkung gesellschaftlicher Normierungsverfahren nicht aus dem Blick verloren hat. In diesem Zusammenhang klärt die Autorin, wie Foucault die Selbsttechniken der Antike aufgreift und in die Idee einer neuen Selbstethik überführt. Dieser Ansatz wird abschließend auf seine Tragfähigkeit als theoretische Basis alternativer Politikkonzepte untersucht.