



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

**„Den Diskurs anders denken. Foucault und sein
Einfluss“**

Verfasser:

Christian Gölles

angestrebter akademischer Grad:

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 301/300

Studienrichtung laut Studienblatt: Publizistik und
Kommunikationswissenschaft/Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Thomas A. Bauer

Mein Dank gilt Herrn Prof. Bauer sowie meinen Eltern.

Diese Welt ist aus der Notwendigkeit geboren, in ihr wird sie
vergehen.

C. G.

1. Vorwort.....	6
2. Einleitung.....	10
3. Das Ereignis.....	15
4. Über monokausale Welten.....	17
4.1 Marxismus.....	17
4.1.1 Die materialistische Dialektik.....	18
4.1.2 Bewegungsgesetze einer Gesellschaft.....	20
4.1.2.1 Die Negation der Negation.....	21
4.1.2.2 Form und Inhalt.....	22
4.1.3 Historischer Materialismus.....	23
4.1.4 Sozialismus und Kommunismus.....	25
4.1.5 Revolution.....	29
4.1.6 Das Recht.....	31
4.1.7 Der Staat.....	32
4.1.8 Der Weg zum Kapitalismus.....	34
4.1.9 Der Mehrwert – eine notwendige Abschweifung.....	34
4.1.10 Der Mensch.....	39
4.1.11 Das Proletariat.....	40
4.2 Humanismus.....	42
4.2.1 Säkularer Humanismus.....	42
4.2.1.1 Der evolutionäre Humanismus.....	43
4.2.1.1.1 Wissenschaft.....	44
4.2.1.1.2 Religion.....	46
4.2.1.1.3 Aufklärung.....	46

4.2.1.1.4 Naturrecht.....	47
4.2.1.1.5 Der evolutionäre Humanismus und sein Marxismus.....	48
4.2.1.1.6 Die Verfassung.....	48
5. Foucault und sein Diskurs.....	50
5.1 Die Ordnung des Diskurses.....	50
5.1.1 Prozeduren der Ausschließung.....	51
5.1.2 Interne Prozeduren.....	52
5.1.3 Verknappung der sprechenden Subjekte.....	54
5.1.4 Schlussfolgerungen.....	56
5.2 Eine Frage der Macht: Welchen Körper braucht die Gesellschaft.....	58
5.2.1 Leviathan begegnet dem Unsichtbaren.....	59
5.2.2 Wissen und Wahrheit.....	60
5.2.3 Das Dispositiv – eine seltsame Schleife.....	61
5.2.4 Das Subjekt und seine Emergenz.....	65
6. Konsequenzen eines Bruchs.....	66
6.1 Subjekt.....	66
6.2 Wahrheit.....	71
6.2.1 Eine kurze Genealogie produktiver Macht.....	71
6.3 Macht.....	73
7. Die Norm, die Revolution und das Ideal.....	76
7.1 Humanwissenschaft – eine Technologie der Norm.....	76
7.2 Die Revolution – eine Aporie.....	79

7.3 Die Norm als Möglichkeit, das Ideal als Verheißung.....	82
Exkurs I: Weizsäckers kybernetischer Versuch - eine Aporetik.....	83
8. Ideologie und Dispositiv.....	88
8.1 Ideologiekritiker versus Diskursanalytiker – ein zusammenfassender Vergleich.....	95
8.2 Materialistische Dialektik unter foucaultscher Brille.....	99
Exkurs II: Ad Notwendigkeit – Eine Umkehrung.....	101
9. Foucault, der Reduktionist: (s)ein Koan.....	103
9.1 Der Macht-Wissen-Komplex: Ist Wahrheit nur über Macht vermittelt?.....	105
10. Foucaults Erbe.....	111
10.1 Feministische Rezeption.....	114
10.2 Der Drang zur Methode.....	116
11. Sigelverzeichnis.....	121
12. Literaturverzeichnis.....	123
13. Abstract.....	128

1. Vorwort

Diese Welt ist durchzogen von Diskursen. Diese Welt wird durch Diskurse erschaffen. Sie ist mithin selbst Diskurs. Es ist das Wort, das diese Welt greifbar macht. Diese eine Welt jedoch – konsequente Schlussfolgerung – gibt es nicht. Sie wird mit jedem Diskurs neu gedacht, neu erschaffen. Sie war nicht schon immer so. Es ist der Tanz der Diskurse, in der sich die Zerrissenheit dieser Welt zeigt. Diesen ewigen Tanz allerdings, erkennen wir bloß in seiner Geschichtlichkeit. Diesen ewigen Tanz aufzulösen, in seiner Diskontinuität erfahrbar zu machen, leistet die Diskursanalyse.

Die Diskursanalyse ist eine Methode einer Wissenschaft. Zuvorderst muss ich mir allerdings Gedanken über den Weltenlauf als solchen machen. Erst wenn ich mir ein Konstrukt über eben diesen gebaut habe, eine Vorstellung, ein Abbild dessen habe, wie die Welt sich so dreht, kann ich mir Gedanken über eine konkrete Methodologie einer Untersuchung eben dieses Konstrukts machen. Und das ist dann auch schon der Knackpunkt: Ich untersuche niemals die Welt „an sich“ – was und wie immer die auch sein möge -, ich bin immer nur in der Lage mein ureigenes Konstrukt zu untersuchen. Deshalb ist Philosophie für Sozialwissenschaften essenziell. Sie bildet die Grundlagenforschung, aus der konkrete Anwendungen erwachsen.

Das Ergebnis einer Analyse kann also durchaus Aussagen über die Plausibilität meines Konstrukts machen. Es ist dies ein reziproker Prozess: mein Konstrukt erwächst aus der Erfahrung einer Umwelt, woraus wiederum eine Methode entsteht, die wiederum Aussagen über eben diese Umwelt leistet. Scheinbar.

Streng genommen kann also die Analyse nicht mit der Analyse meiner Analyse aufhören. Denn das subjektive Element, das ich durch die Analyse ausgeschaltet glaube, steckt schon längst in der Konstruktion selbst. Es gilt mithin, die Konstruktionen zu hinterfragen, etwas, was Foucault – ich will behaupten mit Erfolg – getan hat.

Ja, tatsächlich. Diskursanalyse braucht ein Konstrukt dieser Welt. Es ist ja nicht bloß ein Analysieren einzelner Aussagen in einem leeren Raum. Aussagen haben,

brauchen Kontext. Und das ist eben das Konstrukt. Den Kontext zu ignorieren, ist sträflich, weil willkürlich. Beachte ich den Kontext, beäuge ich ein Konstrukt. Und das ist der erwähnte Haken. Wie denke ich diese eine Welt? Wie funktioniert sie? Welches Räderwerk liegt unter ihr? Oder ist da nichts weiter als Foucaults „weißer Raum“ (AW: 30)? Ist sie deterministisch zu denken oder regieren Zufall und Ereignis? Wie verlaufen die Strukturen einer Gesellschaft, wie verhält es sich mit der Macht? Unterliegt sie Verschwörungen einer Ideologie? Die Analyse ist in fataler Weise abhängig vom gedachten Konstrukt. Die Antworten, die keine Lösungen sind, können in radikaler Weise unterschiedlich ausfallen.

Natürlich gibt es noch zahlreiche andere Grundsatzfragen. Etwa: ist die Diskursanalyse eigentlich eine solche? Mit anderen Worten: untersucht sie eigentliche Diskurse? Sind es denn nicht eher Debattenanalysen, die – wie immer ihr Ausgang – das Potenzial besitzen, an bestehenden Diskursen zu zerren? Ja, hier war nun ein doppelter Boden zu vernehmen. Denn wichtig zu beachten ist natürlich, dass meine Analyse nichts weiter ist, als ein eigenständiger Diskurs über einen Diskurs – oder eine Debatte über eine Debatte. Debatte ist vielleicht ein Wort mit einer zu kämpferischen Konnotation, eine Eigenschaft, die man einer angeblich objektiven Wissenschaft nicht angehaftet wissen will. Debatten innerhalb der Wissenschaft werden hinter verschlossenen Türen geführt, nach außen hin folgt der geregelte Diskurs. Auch das hat Foucault genauestens analysiert.

Wenngleich – und wir sind beinahe beim eigentlichen Thema dieser Arbeit – der Marxismus den Kampf eingeschrieben hat, die Ideologiekritik selbst eine Kampfansage – also alles andere als neutral - ist. Es wird also mit und durch Wissenschaft gekämpft. Gerade deshalb ist es so wichtig, die Konstruktionen einer permanenten Hinterfragung zu unterziehen.

Allerdings neigen diese „marxistisch unterfütterten Ideologietheorien“ (Mills 2007: 31) zu monokausalem Denken, das es ihnen zugleich erleichtert, Entwürfe einer Zukunft zu liefern, da die direkten Folgen der Handlung scheinbar vorhersehbar, weil eindimensional sind. Diskurstheorie hingegen, ist sich dem

Widerstreit der Diskurse bewusst und stellt damit die Kontrollierbarkeit von Handlung in Frage. Dabei war Foucault in seinem Entwurf von der marxistischen Denkweise sehr beeinflusst:

„Viele von Foucaults Überlegungen zum ‘Diskurs’ erweisen sich als offene Diskussionen und als Dialog mit dem Begriff der ‘Ideologie’ und in gewisser Weise wird der Begriff ‘Diskurs’ in Dialog mit und in Reaktionen auf die Definitionen von ‘Ideologie’ definiert.“ (ebd.: 34)

Im Grunde geht es in dieser Arbeit um eine vergleichende Analyse beider Denkschemata, um schlussendlich zu erkennen, welche Effekte die neu gedachten Elemente auf den Diskurs selbst, mithin die Analyse desselben haben. Im Sinne Foucaults nach einem Ereignis suchend, beginnt die Reise in Kapitel 3 mit einem Zitat aus dem Werk „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I“, um den Bruch zum bisher gedachten zu verdeutlichen. Danach folgt eine Rückschau auf die marxistische Konstruktion von Welt. Außerdem wird der Humanismus, insbesondere seine wohl aktuellste Ausprägung, der evolutionäre Humanismus, begutachtet. Dem Humanismus ist eine dem Marxismus nicht unähnlich normsetzende Weltanschauung zueigen, die Foucault immer wieder kritisiert hat.

Mit der nachfolgenden Betrachtung einiger wesentlicher Elemente aus Foucaults Denkgebäude in Kapitel 5, wird in Kapitel 6 deutlich gemacht, welcherart die Folgen dieses Bruchs sind.

Sodann folgen in Kapitel 7 und 8 eingehendere Untersuchungen wie Vergleiche, welche die Unterschiede deutlicher hervortreten lassen sollen. In Kapitel 9 werden die Kritiken von Habermas und Honneth behandelt.

Die Diskursanalyse ist ohne Foucault nicht zu denken. Selbst wenn der politische Impetus nicht derart deutlich hervortritt, wurden Foucaults Ansätze von den FeministInnen, wie in Kapitel 10.1 zu lesen, bereitwillig aufgenommen, aber ebenso weiterentwickelt.

Als wissenschaftliche Methode ist Diskursanalyse auf einen einheitlichen Methodenkanon angewiesen, bloß: den gibt es nicht. Wie wir in Kapitel 10.2 erfahren werden, beginnt das Problem schon mit einer stringenten Definition des Wortes *Diskurs*. Hieraus entsteht zwangsweise ein methodologisches Problem. Demnach ist auch das Begriffswerkzeug in seiner Handhabung wie in seiner Ausgestaltung umstritten, wie es vor allem der Begriff *Dispositiv* zeigt.

2. Einleitung

Im Anfang war der Logos. Und der Logos war beim Menschen und der Mensch war der Logos, dieser war im Anfang beim Menschen. Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist.

Joh. 1,1 (Gott wurde durch den Menschen ersetzt)

Dieser leicht veränderte Prolog zum Johannesevangelium verdeutlicht die Bedeutung des Wortes. Der Logos als Mittler von Schöpfung, als strukturschaffende Ordnung für die Weltanschauung.

Der Mensch, nach Aristoteles ein *zoon logon echon*, bedient sich für die Betrachtung von Welt der Sprache, weil er ihrer fähig ist. Sprache wiederum benötigt ein Medium, entsteht nicht aus sich heraus. Dieses Medium ist die Wahrnehmung, genauer die sinnliche Wahrnehmung, die Aristoteles *aisthesis* nannte. Wollen wir wissen, wie Sprache beschaffen ist, müssen wir verstehen, wie wir wahrnehmen. Wahrnehmung entsteht aus der Differenz, kann infolge dessen auch nur Selbiges registrieren. Zu allererst benötigt Wahrnehmung die Differenz von Ich und Welt. Um innerhalb der Welt etwas wahrnehmen zu können, muss ich es als different von etwas Anderem erkennen. Wahrnehmung ist somit die Aufspaltung von Welt, die Trennung in immer kleinere Teile.

Doch ist damit noch nichts gewonnen. Als vernunftbegabte Wesen braucht Wahrgenommenes Bedeutung, diese Zuweisung leistet das Wort. Das Wort folgt – anfangs jedenfalls – hiemit der Wahrnehmung, ist ihre *Mimesis*. Die Bedeutung ist mithin ein Schleier, den wir über die Welt „da draußen“ – die ohne Zweifel existiert – legen, um ihr Sinn zu verleihen, um infolge dessen Handlungsanleitungen zu erhalten.

Ein seltsamer Prozess, der uns zu denken geben sollte, denn somit legen wir uns selbst Zwang auf. Wenn wir so könnten, könnten wir auch anders. Aber dies scheint niemand mehr denken zu können, da das Wort die Welt bereits strukturiert hat, statische Bedeutungen liefert, die uns als Orientierung für Handlung dienen. Dies lässt uns wiederum erkennen, dass es in weiterer Folge

Sprache ist, die unsere Wahrnehmung beeinflusst. Es handelt sich mithin um ein reflexives System, muss es sein, wenn beides zusammenhängt.

Hat also zuerst bei der Entstehung der Sprache die Wahrnehmung selbige beeinflusst, so ist es immer mehr die Sprache, die ja schon vorgefertigte Bedeutungen enthält - damit auch vorgefertigte Interpretationen -, welche die Wahrnehmung beeinflusst. Erstere, durch ihre stringent festgelegten Definitionen, verändert schlichtweg die Wahrnehmung, ohne dass wir das bemerken würden. Es ist, als ob man mit einer vorgefertigten Meinung, sprich einem Vor-Urteil, einer Situation entgegengeht, die schlussendlich dann auch die Wahrnehmung dieser beeinflusst. Eine zunehmend differenzierte Sprache nötigt uns, die Wahrnehmung an die Sprache anzupassen, da wir nur (mehr) in dieser denken können.

Sprache ist somit allem, was der Mensch schafft, wie er handelt, wie er (sich) fühlt etc. immanent. Wir bewegen uns also in einer *vornehmlich* durch die Sprache konstruierten Welt. Gleichzeitig aber de-konstruieren wir diese durch eine immer exaktere Sprache, die immer feinere Differenzierungen enthält (durch den Einfluss neuerer Erkenntnisse der Wissenschaft, die aber eben ihrerseits von der Sprache beeinflusst wird) und sich somit der Möglichkeit verschließt mittels Abstraktion (die ja unsere Sprache nicht zulässt – deshalb die Entwicklung von Mathematik) größere Zusammenhänge, größere Ganzheiten zu erkennen. Aus dem Dualismus des Abendlandes heraus entstehen Normen (welcher Art auch immer), an denen alles gebrochen, das Ganze geteilt wird. Somit wird alles zu einer Norm, der man zu entsprechen hat. Und zwar umso mehr zu entsprechen hat, desto weiter die Wissenschaft (die sich ebenfalls an Normen orientiert wie produziert) sich entwickelt. Durch Wahrnehmung entsteht Wissen, dieses kann aber nur durch die Sprache definiert (! – Definitionen setzen automatisch Normen) werden. Die Sprache als „implizite Ordnung“ (David Bohm) zur Konstruktion von Welt.

Erst mit dem Wort erscheint das Ding in der Welt, wird be-greifbar. So auch der Mensch. Denn er kann sich nur reflexiv zur Umwelt verorten, somit stellt die

Frage an die Welt zugleich ihn selbst in Frage. *Der Mensch war und ist der Logos*. Da gibt es nichts Festgefügtes in der Welt, keine Endgültigkeiten, so flatterhaft das Wort, so flatterhaft die Welt und letztlich auch der Fragende. Immer wieder werden neue Begrifflichkeiten in die Welt gesetzt, immer wieder neue Beziehungen er- und gefunden, jedes mal aufs Neue Welt und damit auch Mensch gedacht.

Das soll nicht heißen, dass Dinge an sich nicht existent ohne den Menschen wären, jedoch nicht existent *für* den Menschen. Der Mensch als sinnsuchendes Wesen, als Handlungsreisender im Weltenlauf, muss den Dingen Bedeutung einschreiben, muss sie in eine (scheinbare, weil ebenso erdachte) Matrix einordnen, muss Beziehungen – die nicht ohne Bedeutung zu denken sind – finden und erfinden. So etwa hat ein vierblättriges Kleeblatt da wie dort vier Blätter, die Bedeutung des Glücks allerdings, ist Zuschreibung, ist auf einer Metaebene verhandelt worden, liegt nicht im Objekt begraben, ist einer speziellen Art von Logik entsprungen, der wiederum selbst eine Geschichte zu eigen ist, nicht Zeuge eines So-Seins von Welt war.

Wir legen Texte über diese Welt, um sie uns verfügbar zu machen. Verfügbarkeiten folgen Strategien, die sich wiederum aus dem Stimmengewirr von selbst ergeben, so scheinbar universeller, vormals göttlicher Logik entstammen, in weiterer Folge nicht mehr verhandelbar scheinen. Gerade weil sie sich der Autorenschaft entziehen, die Strategie nicht im Subjekt verortbar ist, wird ihnen Objektivität angedichtet. Es genügt das wiederholende Sprechen der immer selben Worte von institutionell legitimierten Menschen, um Gedachtes zu manifestieren. Es ist dies ein Wahr-Sprechen von Mythen, die einer Auslese unterzogen werden, wobei sich Letztere der Strategie zu fügen hat, schließlich muss Sinn geschaffen werden, der wiederum erst im Einklang von Strategie entstehen kann. So gehen Strategie, Mythos und Sinn einen Pakt ein, der von einer Welt erzählt, die *immer schon* so war, also selbst Mythos ist.

Das wissenschaftlich geschulte Auge meint zu erkennen, dass Erkenntnis vormals Logos und Mythos benötigte, um die Welt zu ordnen, uns allerdings mit der Aufklärung - quasi der Logos-stasierung von Welt - Letzterer abhanden

gekommen ist. Diese Sicht der Dinge erkennt, dass der Mythos in den Logos integriert wurde, immer schon war, der Logos selbst Mythos ist. Da nun allerdings der Mythos als besiegt geglaubt wird, wird der Logos selbst zur Wahrheit erhoben. Nunmehr ist es das Wort selbst, das Wahrheit spricht, Kampfplatz ist, Kampfplatz um Wahrheit.

Mit dem Tod Gottes beginnt das Werden des Menschen, beginnt die unendliche Geschichte von Endlichkeiten, die ihrer selbst nicht gewahr sind. Dieses Werden allerdings will in geordnete Bahnen gebracht werden, soll nicht chaotisch vonstatten gehen, ist einem Dispositiv geschuldet, einer Ordnung, einem Normierungshorizont, der Einschließung und Anpassung zur Folge hat. Die Endlichkeit – mithin das Dispositiv selbst, in dem das Subjekt in seiner Gegenwärtigkeit über sich Auskunft gibt, weil es ebenso Objekt wird und ist -, die sich als Gefängnis, als Psychiatrie, als Klinik, als Schule, Universität, kurz als Orte von Norm materialisieren, homogenisiert den Raum, um das Auseinanderstieben zu begrenzen. (vgl. auch PM: 17 f.)

Die Unendlichkeit ließ sich nicht debattieren, sie war schlicht allumfassend, holistisch in ihrer So-Heit in sich selbst gebettet, ein Raum ohne Echo, wo alles seinen Platz fand, wo das Dröhnen des Schweigens genug der Worte war. Die Endlichkeit hingegen ist ihr selbst im Sinne der Serialität nicht genug, braucht dennoch den beständigen Verweis auf sich selbst, die beständige Erklärung, das wiederholende Wort, braucht die Mechanik des Werdens, ist die große Unruh, Produzent von Wahrheiten, vormals Unmöglichkeiten. (vgl. auch PM: 18 f.; 25f.)

Foucault macht sich auf, diesen „weißen Raum“ (AW: 30), diesen Raum ohne Gott, ohne Subjekt und ursprüngliche Bedeutung, zu erkunden. Dieser *weiße Raum*, der erst durch Foucaults eigenen Diskurs überhaupt sichtbar wird, ist Geburtsort für die eruptiven Bewegungen statisch nicht verankerten Bodens, welche die „metaphysischen Grundfiguren“ (PM: 24) wie Ding, Subjekt, Realität oder Gott erst hervorbringen. Seine archäologischen Grabungen finden Spuren „versunkener Vernünftigkeiten“ (PM: 23), seine genealogische Analysen entdecken Macht im Sprechen selbst. Macht will vermittelt werden, braucht Kommunikation, das Präsens, um sich ihrer Existenz zu versichern. Sofern das

Wort Wahrheit spricht, ist es Macht, sofern es Macht verkörpert, spricht es Wahrheit. Wobei dem Wort seine Funktion durch Wissen zukommt.

Sprache, Macht und das Selbst, drei Dinge, denen Ereignischarakter zukommen, welche die Welt als solche erst gebären, drei Dinge, die im Mittelpunkt foucault'scher Denkweise stehen. Da ist die geordnete, produzierende Rede, der Diskurs, sowie Strategien, welche nach „sinnhaften“ Machtspielen zu Dispositiven gerinnen und das endliche Selbst, welches durch Hervorbringen all dessen sich selbst zugleich permanent verändert. Mit den Worten Mazumdar: „Der Diskurs besteht aus Aussageereignissen, und die diskursive Formation ist eine Verkettung von Kräften, die in größeren Kräftekonstellationen, den Apparaten der Macht, eingebettet sind (...) Die Macht stellt eine Gesamtwirkung der Kräfte dar, die im weißen Raum einer schrankenlosen Freiheit („schrakenlose Freiheit“ ist das „mu“ in zenbuddhistischer Konzeption – Anm. C. G.) aufeinandertreffen und eine Vielzahl winziger Verschiebungen bewirken. Sie funktionieren als eine Maschine (Dispositiv) des Werdens, denn sie bringen Ordnung in das Werden.“ (PM: 69; vgl. auch PM: 64 f.) Hervorgebracht hat all dies, wie erwähnt – wenn auch nicht willentlich (da war bloß der Wille zum Wissen, welcher zugleich Wille zur Macht ist), aber eben doch - das Subjekt, welches dadurch zugleich entstanden ist, mithin selbst Objekt wird und immer wieder von Neuem entsteht, entstehen muss.¹

Doch zunächst zum Ereignis.

¹ Wie noch zu lesen sein wird, hat das Subjekt dadurch selbst den Zwang in die Welt gebracht, dem es nun unterliegt. Nicht die Strategie, das Dispositiv ist im Subjekt zu verorten, wohl aber die Aussage, die Frage an die Welt, das Rauschen des Geredes, das Stimmengewirr der Sehnsucht nach Ordnung, nach Endgültigkeiten. Strategien und mithin Dispositive ergeben sich aus Zufälligkeiten, die auf Ebene des Subjekts als Notwendigkeiten in Erscheinung treten.

3. Das Ereignis

„Es wäre unkorrekt zu sagen, dass die pädagogische Institution dem Sex der Kinder und Heranwachsenden in massiver Weise Schweigen geboten hat. Sie hat vielmehr seit dem 18. Jahrhundert die entsprechenden Diskursformen vervielfacht und verschiedenste Einpflanzungspunkte für ihn eingerichtet, sie hat die Inhalte codiert und die Sprecher qualifiziert. Vom Sex der Kinder sprechen, Erzieher Ärzte, Beamte und Eltern davon sprechen lassen und sie in einen Raster aus Diskursen einschließen, die bald zu ihnen und bald über sie sprechen, bald ihnen kanonische Erkenntnisse aufzwingen und bald ein Wissen von ihnen bilden, das ihnen entgleitet – all das erlaubt, dass sich die Intensivierung der Mächte und die Vermehrung der Diskurse verbinden. Seit dem 18. Jahrhundert ist der Sex der Kinder und Jugendlichen zu einem wichtigen Einsatz geworden, um den herum zahllose institutionelle Dispositive und diskursive Strategien erstellt worden sind.“
(WzW: 35)

Foucault, dessen Erscheinungsbild nach Elders (MG: 5) einem „chinesischen General der Ming-Dynastie“ glich, denkt diese Welt neu. Der Diskurs als ideologisches Instrument, als repressives Mittel, als Vehikel der reinen Unterdrückung - streng genommen war das demnach auch kein Diskurs -, hat ausgedient. Der Diskurs wird nicht von *einer* Macht ausgeübt, diese steckt vielmehr in Ersterem selbst. Er bekommt derart eine Dynamik eingeschrieben, die ihn als produktiv erkennen lässt. Nunmehr ist es der Diskurs selbst, der diese Welt erschafft, durch den sie gedacht wird. Sprache, dem Diskurs notwendigerweise immanent, wird dadurch selbst umkämpft sein, ist sie es doch, die Denkkonstrukte zu schaffen vermag und aus demselben Grund auch verändern kann.

Diese Welt ist nicht von einem Außen zu denken, es gibt niemanden, der die Wahrheit über diese Welt erkannt hätte, nein: „Die Wahrheit ist von dieser Welt.“ (MdM: 146) Es gibt kein richtig oder falsch, das nicht von Diskursen erzeugt wäre, mithin kein absolutes Wissen. Wissen wird von der Macht erzeugt, die nur in Diskursen präsent ist, dadurch wiederum beinahe unsichtbar. Macht, nicht

mehr repräsentativ, bahnt sich seine Wege durch Beziehungen, gibt erst dadurch die Möglichkeit, Widerstand zu leisten.

„Ein Wissen (...), das ihnen entgleitet“, ist das Wissen, das nun auch denen zu Verfügung steht, denen es in gewisser Weise durch das Geständnis, die Beichte entnommen wurde. Es wird zwar gegen diejenigen benutzt, sie werden kategorisiert, Diskursen zugeordnet, allerdings können sie eben dieses produzierte Wissen nun auch gegen die Macht wenden, in dem sie etwa Forderungen stellen, die erst aus eben diesem Wissen entstehen konnten. Es sind Zwänge, die produktiv zu denken sind. Die Repressionshypothese hat ausgedient.

Mit jedem Gedanken wird diese Welt ein Stück weit neu gedacht, neu erschaffen. Welt selbst ist Ereignis.

4. Über monokausale Welten

Im folgenden Kapitel sollen zwei sehr einflussreiche Denktraditionen beschrieben werden, denen Foucault in entscheidenden Punkten widerspricht. Die erste ist die des Marxismus, ein immer wieder reinterpretiertes Denkgebäude, mal sehr deterministisch ausgelegt, mal weniger. Die zweite Tradition, der Humanismus, hat eine sehr lange Geschichte über die Vorstellung des Menschen, die nur sehr überblickshaft dargestellt werden soll. Genauer betrachtet wird hingegen die wohl aktuellste Ausprägung, der evolutionäre Humanismus, ein Humanismus, der versucht, sich weitgehend von Idealen fernzuhalten, ohne dabei auf einen Anker zu verzichten.

4.1 Marxismus

Marxismus wird im Allgemeinen als politische Theorie verstanden, fordert sie doch zur konkreten Handlung auf. Es geht um nichts Geringeres als um die Gestaltung der Gesellschaft selbst. Er untersucht die Entwicklung von Gesellschaften, meint darin Gesetzmäßigkeiten gefunden zu haben, den Fortschritt zu entdecken – welcher keineswegs a priori in diese Welt eingeschrieben ist, sondern die bewusste, eben konkrete Handlung des Subjekts erfordert -, handelt mit Kategorien wie Klasse, Produktionsverhältnisse, Mehrwert oder politische Macht, um die vielleicht wichtigsten zu nennen. (vgl. Fetscher 1977: 21)

Die Geschichte wird als von Klassenkämpfen durchzogen begriffen (vgl. Mandel 1998: 93). Spätestens seit dem Zeitpunkt einer Möglichkeit von Lohnabhängigkeit ist der Klassenkampf an sich geschichtstreibend. Nach Mandel (1998: 89) gibt es im Wesentlichen drei Forderungen der Lohnabhängigen: zum einen die Erhöhung der Löhne, die Verkürzung der Arbeitszeit, sowie die Organisationsfreiheit.

Aufgespannt wird hierbei ein Macht-Ohnmachts-Verhältnis, weil der Unternehmer, der Kapitalist – in diesem Sinne Eigner des Kapitals – „die gesamte ökonomische Macht“ (ebd.: 89) besitzt. Und nichts Anderes als ökonomische Macht ist von Bedeutung. Die Einzige Handhabe, die einzige Methode, die der

Proletarier besitzt, ist die des Streiks. Dieser wiederum benötigt eine ausreichende Form von Klassenbewusstsein, um in Form einer Revolution erfolgreich sein zu können. (vgl. ebd.: 89f.)

Die Entwicklung einer Bewegung der Arbeiterklasse als solche verortet Mandel (ebd. 91f.) zu Zeiten des utopischen Sozialismus des 17. und 18. Jahrhunderts. (vgl. auch Müller 2000: 6) In utopischen Schriftstellern wie Thomas Morus oder etwa Charles Fourier entdeckt Mandel die „wahren Vorläufer des modernen Sozialismus.“ Bei ihnen finden sich folgende Forderungen und Kritiken (vgl. auch Müller 2000: 7, 12f.): Es wird vor allem die soziale Ungerechtigkeit angeprangert um hierauf zugleich einen Plan für eine Gesellschaft ohne Unterschiede auf Basis des kollektiven Eigentums zu entwerfen. Allerdings bemängelt Mandel den fehlenden geschichtlichen Kontext, dass also die reine Einsicht der Menschen genüge, um über Nacht eine ideale Gesellschaft zu errichten. Vor allem aber gingen sie von „zweitrangigen Faktoren“ aus, wie etwa Moral, Mord oder Gewalt und nicht von strukturellen Problemen ökonomischer wie sozialer Art, vor allem also von der „Wechselwirkung zwischen Produktionsverhältnissen und dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte.“ (Mandel 1998: 92)

Einen wirklich entscheidenden Fortschritt sieht Mandel (ebd: 92) in der Entstehung der marxistischen Theorie sowie des Kommunistischen Manifests: „Mit der marxistischen Theorie kann das Bewusstsein der Arbeiterklasse mit einer wissenschaftlichen Theorie auf höchstem Niveau vereinigt werden.“ Derart entsteht aus der Praxis eines Klassenkampfes auch eine „wissenschaftliche Lehre vom Klassenkampf.“ (ebd.: 89)

Marx und Engels sei es nicht nur gelungen, auf „wissenschaftliche Weise“ die Herkunft von Klassen verständlich zu machen, sondern zugleich die „materiellen und geistigen Bedingungen“ (ebd.: 93) darzulegen, wie diese und damit auch die Spaltung derselben überwunden werden könnte. Dementsprechend sieht Mandel im Kommunistischen Manifest selbst eine „höhere Form des proletarischen Klassenbewusstseins“ (ebd.: 93). Marx und Engels konnten nach Mandels Ansicht weiterhin erklären, wie der Kapitalismus in seiner Entwicklung unvermeidlich in einen Sozialismus führen muss. „Diese Perspektive erscheint

seitdem nicht mehr als Traumgebilde und Wunschvorstellung der Menschen, sondern als logische Folge der Entwicklung der Menschheitsgeschichte, als Ergebnis des tatsächlich vor sich gehenden Klassenkampfes“ (ebd.: 93) Es besteht mithin die „Notwendigkeit“ der Abschaffung des Lohnsystems.

Die Arbeiterbewegung ist somit selbst Produkt des Klassenkampfes, die marxistische Theorie ein Ausdruck des Klassenbewusstseins. (ebd.: 93)

4.1.1 Die materialistische Dialektik

Beeinflusst von Hegels Dialektik sowie Feuerbachs Materialismus könnte man die materialistische Dialektik als so etwas wie die Philosophie hinter dem Marxismus bezeichnen, auch wenn Marx (MEW 3: 55) selbst die Philosophen dahingehend kritisiert hat, dass sie die Welt bloß interpretierten, es aber gelte, sie zu verändern. Sie ist mithin eine aktivistische Philosophie. Mandel (1998: 190) selbst schreibt: „Historisch kann man die materialistische Dialektik als Erkenntnistheorie des Proletariats definieren.“

Durch das Postulat einer fortdauernden Bewegung, die sich in der Dialektik - also dem Fortschreiten von Gegensätzen hin bis zur Auflösung jeglichen Widerspruchs - ausdrückt, wurde die statische Sichtweise der Welt, wie sie von mechanischen Materialisten dargestellt wurde, überwunden. Im Gegensatz zu Hegel sind diese Gegensätze allerdings Abbild *materieller* Prozesse, die sich gegenseitig beeinflussen, schlussendlich einander auflösen. Der gesamte Prozess durchläuft hierbei eine tendenzielle Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen. Nachdem die Welt als Ganzes begriffen wird, gibt es insgesamt drei Ebenen der Dialektik (vgl. Mandel 1998: 177f.):

- **Die Dialektik der Natur.** Es gibt eine objektive Wirklichkeit, es gibt Naturgesetze, denen der Mensch unterliegt. Diese wirken auf eben diesen ein und geben ihm damit die Möglichkeit einer bewussten Reaktion, eines bewussten Eingreifens in derartige Prozesse.
- **Die Dialektik der Geschichte.** Sie ist „weitgehend objektiv“, allerdings: Es gibt eine Wende, die den „Durchbruch des revolutionären Vorhabens

des Proletariats, eine Geschichte nach einem vorher bestimmten Plan zu schaffen“ meint.

- **Die Dialektik des Wissens.** Dies meint die „klassische“ Subjekt-Objekt-Spaltung. Diese kann durchaus die objektiv richtige Erfassung der Welt verhindern und drückt sich in einem „falschen Bewusstsein“ über eben diese aus.

Allerdings: „Da unsere Kenntnisse sich erweitern und immer mehr wissenschaftlichen Charakter annehmen, da diese Kenntnisse sich der Wirklichkeit immer mehr annähern, entsprechen ihre Fortschritte immer mehr der objektiven Bewegung der Materie.“ (ebd.: 178f.)

Weiters differenziert Mandel (ebd.: 179f.) hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit zwischen Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften. Da Letztere nicht nur historisch und damit gesellschaftlich verankert sind, sondern sich auch auf diese beziehen, laufen sie viel eher in Gefahr zum „ideologische(n) Ausdruck der Interessen“, sprich zu Ideen einer Klasse zu werden. So ist also die „gesellschaftliche Determinierung“ der Sozialwissenschaften um ein Vielfaches stärker als in den Naturwissenschaften. Dazu kommt noch, dass das Objekt der Sozialwissenschaften ebenfalls „viel unmittelbarer determiniert (ist) durch Struktur und Geschichte der Gesellschaft (...)“

4.1.2 Bewegungsgesetze einer Gesellschaft

Fundamental für die Bewegung eines jeden Dings im Universum ist nach Auffassung der materialistischen Dialektik der innere Widerspruch des sich eben dadurch verändernden Objektes. Die Bewegung wiederum ist nicht willkürlich, ist nicht einfach Entwicklung, die ja auch Rückschritt bedeuten kann, sondern gerichtet, hin zu Fortschritt. So muss man bei der Beobachtung der Welt stets nach diesen immanenten Widersprüchen suchen, will man die Wesenheit eines Objekts, das in Wahrheit keines ist, da es sich ja beständig ändert, begreifen. Die Korpuskelhaftigkeit ist hiemit Illusion, geht über in einen kontinuierlichen Wellencharakter, der stetig seine Modulation ändert, solange, bis sich auch die letzte Interferenz auflöst.

Diese Logik will die materialistische Dialektik nun auch auf die Gesellschaft und ihrer Entwicklung übertragen, mit dem Ziel, eben Letzteres erklären zu können, Gesetze derselben zu fassen. So entdeckt man etwa im Kapitalismus die antagonistischen Klassen Proletariat und Bourgeoisie, oder die – nach Mandel (ebd.: 182 f.) – „widersprüchlichen Elemente“ von Kapital und Lohnarbeit. Aus den Klassen ergibt sich notwendigerweise der Klassenkampf, die Bewegung und damit die Entwicklung:

„In größerem Zusammenhang könnten wir sagen, dass bei der Entwicklung von der primitiven klassenlosen Gesellschaft über die in Klassen geteilte hin zur künftigen klassenlosen Gesellschaft der Widerspruch zwischen dem jeweils erreichten Stand der Entwicklung der Produktivkräfte (d.h. dem erreichten Grad der Beherrschung der Natur durch den Menschen) und den Produktionsverhältnissen (gesellschaftliche Organisation) die Entwicklung der Menschheit bestimmt, wobei die Produktionsverhältnisse sich wiederum aus dem vorangegangenen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte ergeben.“ (Mandel 1998: 182)

4.1.2.1 Die Negation der Negation

Dank der „Negation der Negation“ erklärt sich nun auch das Ende der Geschichte. In der nicht ganz zu folgenden Argumentation Mandels² wird jedenfalls durch einen derartigen Prozess der Widerspruch der Beherrschung von Naturkräften und dem Auseinanderfallen gesellschaftlicher Solidarität in einer sozialistischen Gesellschaft aufgehoben. Hier gehen „dank der Existenz der klassenlosen Gesellschaft“ Beherrschung der Naturkräfte wie gesellschaftlicher Zusammenhalt eine Verbindung ein. (vgl. Mandel 1998: 184; vgl. auch Euchner 1991: 167f.)

² Seine hervorragende Fähigkeit zur Logik wird sich noch bei der Mehrwerttheorie zeigen – an ihr sind allerdings nach Liessman (1993: 116) „Legionen von Marxisten“ gescheitert. Allerdings erkennt auch Euchner (1991: 168) in der Methode der „Negation der Negation“ mangelnde Erklärungsfähigkeit bezüglich des Entstehens einer kommunistischen Gesellschaft.

4.1.2.2 Form und Inhalt

Weil die Form dem Inhalt entsprechen muss und Erstere scheinbar zur Entwicklung nicht fähig ist, muss sie gebrochen werden. Auf gesellschaftlicher Ebene müssen die Produktivkräfte mit den Produktionsverhältnissen eine dialektische Beziehung eingehen, soll der Fortschritt immanent sein. Eine neue Organisationsform steigert zunächst die Produktivkräfte, bis zu dem Punkt, an dem die Produktionsverhältnisse, also die Form zum Widerstand wird. Zwangsläufig entstehen nun Produktionsverhältnisse auf einer höheren Ebene, damit auch der „materielle(n) und geistige(n) Fortschritt der Menschheit“ gewährleistet ist. (ebd.: 185)

Interessant ist vor allem die Auffassung, dass die Ziele sowie die Mittel zur Erreichung eben dieser, der Menschheit durch strukturelle Zwänge auferlegt, also nicht einem freien Willen zugehörig sind (vgl. ebd: 186). Wobei es allerdings sehr wohl den Willen braucht, um die Revolution anzupacken. Denn Geschichte schreibt sich nicht von selbst. Es gibt zwar die Notwendigkeit eines Ablaufes, trotz allem braucht es den nicht freien Willen, weil aus Zwängen geboren. Das Subjekt ist gewissermaßen gezwungen, ein schon geschriebenes Theaterstück zu spielen, weil es in den Akt hineingeboren wurde. Zu bedenken ist allerdings, dass der Akt keinen Schöpfer kennt, sondern einer inneren Logik, die sich scheinbar selbst erschaffen hat, folgt. Das widerspricht sich natürlich, weil die Handlung des Subjekts erzwungen wird, sie allerdings nicht vollzogen werden muss.

„Letzten Endes ist Erkenntnis kein vom Leben und von den Interessen der Menschheit unabhängiges Phänomen. Sie ist eine Waffe zur Erhaltung der Art, ein Instrument, das die Menschheit in die Lage versetzt, Naturgewalten besser zu beherrschen, den Ursprung der ‘sozialen Frage’ zu verstehen und den Weg zu ihrer Lösung zu finden.“ (Mandel 1998: 190)

Die Wahrheitsfähigkeit einer Theorie allerdings, erweist sich einzig und allein in der Praxis, in diesem Kontext meint das die sozialistische Weltrevolution.

4.1.3 Historischer Materialismus

Auch dieser versucht Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Gesellschaft zu beschreiben. Er ist „die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft, die grundsätzlich versucht, die Dialektik ‘Produktion-Kommunikation’ in allen ihren Verästelungen zu erfassen und sie zu erklären.“ Denn: „Die Dialektik ‘Produktion-Kommunikation’ beherrscht die gesamte menschliche Existenz.“ (Mandel 1998: 195)

Der Mensch, verdammt zur gemeinschaftlichen Produktion, ist durch die Entwicklung von Sprache in der Lage, seine Umwelt bewusst zu gestalten. Durch die Entstehung einer Dialektik von Kommunikation und Produktion, wird eine „praktisch unbegrenzte Gestaltungsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit der menschlichen Art“ (ebd.: 194) gesichert.

Das bedeutet weiterhin, dass die Art der Produktion zugleich die gesamte Gesellschaft organisiert. Die Produktion ist also die Basis, auf die sich alles, Moral wie Recht, ja selbst Religion bezieht (vgl. MEW 20: 25). Mandel (1998: 196) weiß um das „schockierende“ Moment dieser Vorstellung und will sogleich beschwichtigen, dass es sich hier nicht um einen rein ökonomischen Determinismus handelt, sondern um einen sozio-ökonomischen, da ja die Basis „aus gesellschaftlichen Beziehungen (besteht), welche die Menschen bei der Produktion ihres materiellen Lebens untereinander eingehen.“ (ebd.: 196)

Auch wenn die Doppelnatur des Determinismus betont wird, so ist er immer noch ein rein ökonomischer, da es sich um gesellschaftliche Beziehungen handelt, die erst bei der Produktion eingegangen werden. Ohne Produktion keine Beziehungen, Produktion *ist* beziehungsstiftend, erst aus der *Notwendigkeit* heraus zu produzieren, entstehen Beziehungen. Natürlich besteht die Basis nicht allein aus Produktionstätigkeit, aber sie entsteht aus ihr. Übrigens schreibt Mandel zwei Seiten später wiederum, dass die Produktionsverhältnisse die „Grundlage jeder Gesellschaft bilden“ und „jede geistige Produktion (...) mit dem Prozess der materiellen Produktion verbunden“ ist. (ebd.: 198)

Produktionsverhältnisse bilden also die Basis der Beziehungen zwischen Menschen. Diese Verhältnisse entsprechen außerdem einer gewissen Stufe der Entwicklung der Produktionsmittel. Die Dialektik zwischen beiden wiederum bestimmt den Ablauf der Menschheitsgeschichte. Dadurch ist weiters ein Zusammenhang zwischen Dialektik und Klassenkampf zu erkennen, da es einer Aktion einer Klasse obliegt, Produktionsverhältnisse beizubehalten oder zu beseitigen. In diesem Sinne ist eine Gesellschaft beliebiger Epoche durch ihre Produktionsverhältnisse beschreibbar. (vgl. ebd.: 201ff.)

Hierin sollte man die Notwendigkeit zur Revolution erkennen, denn Produktionsverhältnisse sind nicht transformierbar, sind nicht zur Evolution fähig, sind nicht reformierbar, bloß zu beseitigen. (vgl. ebd.: 204) Fragt sich bloß, warum dann noch gegen Ausbeutung kämpfen, also versuchen, Reformen einzufordern, wenn ohnehin das System gestürzt werden soll.

Interessant ist außerdem, dass Mandel (ebd.: 200) von der „Entwicklung des Proletariats“ durch utopische Sozialisten sowie Marx und Engels spricht. Sie beschreiben die „Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und seine(n) Aufgaben in Bezug auf diese Gesellschaft.“ Mandel sollte sich also über die Zuschreibung der Eigenschaften bewusst sein, sollte also wissen, dass sie „da draußen“ nicht vorzufinden sind, sondern konstruiert werden. Konstruiert, um einen Zweck zu erfüllen.

Mit Mandels Worten:

„Der historische Materialismus ist eine deterministische Doktrin. Seine grundlegende These besagt, dass letztendlich das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft kann damit erklärt werden. Ihr Verlauf ist nicht zufällig oder willkürlich.“ (ebd.: 205)

Es ist aber die Dialektik, die es zulässt, dass die Menschen letztendlich die Geschichte selbst schreiben. Allerdings innerhalb der Rahmen von Zwängen, die durch Notwendigkeiten entstehen. So ist der Weg zum Sozialismus kein Automatismus, der sich ohnehin vollziehen würde. Es braucht einen bewussten Akteur, um Geschichte zu vollenden: das Proletariat. Der Sozialismus ist vor

allem „eine Notwendigkeit im humanistischen Sinne, weil damit die Befriedigung der Bedürfnisse für die gesamte Menschheit möglich ist unter Bedingungen, die das Aufblühen aller, in jedem Individuum schlummernden Fähigkeiten erlaubt.“ (ebd.: 207)

Zu bedenken ist allerdings auch, dass die Logik der Geschichte einen Kapitalismus für den Weg in die Befreiung benötigt, schlicht deshalb, weil es einen gewissen fortschrittlichen Entwicklungsstand von Produktivkräften braucht. Der Mensch wird deshalb frei, weil er sich nicht mehr derart um die Befriedigung von Bedürfnissen kümmern muss, weil er die Naturgewalten besser zu beherrschen vermag. Es geht darum, von rein mechanischer Arbeit wegzukommen, hin zur kreativeren Tätigkeiten. Kommunismus ist nicht zu verwechseln mit Askese. (vgl. ebd.: 209f., 165f.; vgl. auch KM: 81)

„Wenn aber diese Infrastruktur einmal gesichert ist, ist es das menschliche Handeln, das – zunehmend frei in seiner Wahl – zum entscheidenden Hebel für die Herausbildung des neuen Menschen, des freien und von seiner Entfremdung erlösten kommunistischen Menschen wird. In diesem Sinne sprechen wir konkret vom kommunistischen und marxistischen Humanismus.“ (ebd.: 211)

4.1.4 Sozialismus und Kommunismus

Unter diesen beiden Begriffen findet sich die Begründung der Revolution. Das Ziel des Kommunismus, wie Hobsbawm (KM: 31) in seiner Einleitung zum Kommunistischen Manifest schreibt, „leitet sich nicht aus der Analyse des Wesens und der Entwicklung des Kapitalismus (...), sondern aus einem philosophischen und letztlich eschatologischen Argument über die Natur und das Schicksal des Menschen“ ab. Das Proletariat ist also seinem Wesen nach bestimmt, mit sich die gesamte Menschheit zu befreien. Alles geschieht nach einer „historischen Zwangsläufigkeit“, wobei das Manifest deshalb kein deterministisches Dokument sein will, da es immer noch das Handeln des Proletariats nötig ist, um die Bestimmung zu erfüllen. Nach Hobsbawm hat Engels eher zum Determinismus geneigt als Marx. Immerhin wurde neben der erfolgreichen Revolution auch die Alternative eines „gemeinsamen Untergangs der kämpfenden Klassen.“ offengelassen (KM: 38)

Marx wie Engels haben sich stets geweigert, genaue Angaben über die im Kommunismus herrschenden Zustände zu machen. Sie sind jedenfalls gekennzeichnet durch die Abwesenheit von Klassen, damit von Arbeitsteilung sowie der Abwesenheit eines Staates. Ebenso bilden nach Marx Moral und Askese keine Gegensätze, weil grundsätzlich nur mehr derart gehandelt wird, wie es den Mitmenschen nützt. Die „spontane Harmonie“ hält Einzug. Engels wie Lenin erwarteten hingegen so etwas wie eine „Vollendung der Moral.“ (Fetscher 1977: 261)

Einig waren sich Marx wie Engels in dem Glauben, dass bis dahin noch die Diktatur des Proletariats, oder auch der Sozialismus benötigt wird, in dem Vieles noch nicht so weit entwickelt ist, aber durchlaufen werden muss. Zu Beginn ist also noch der Staat existent, um dann nach und nach abzusterben (vgl. ebd.: 262). Hierin erkennt man auch die bei Mandel (1998: 209) erwähnte Notwendigkeit des Kapitalismus, denn der Leitspruch „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (MEW 19: 21) ist erst möglich, wenn die Produktionsmittel einen gewissen Entwicklungsstand erreicht haben. Dies alles bedingt eine Veränderung des Menschen, eine „Aufhebung der Entfremdung“, um dem Ziel einer „unentfremdeten Gesellschaft“ näher zu kommen. (vgl. Fetscher 1977: 262)

Schon Gracchus Babeuf war der Meinung, dass Gleichheit ein „natürliches Recht“, Arbeit für jeden „eine Vorschrift der Natur“ sei und es in einer „wahrhaften Gesellschaft (...) weder Reiche noch Arme geben“ darf. „Der Zweck der Revolution besteht darin, die Ungleichheit abzuschaffen und das allgemeine Glück wiederherzustellen.“ (zit. nach Fetscher 1977: 264f.)

Robert Owen meinte: „Der Mensch war bisher Sklave einer Dreieinigkeit der ungeheuerlichsten Übel: Privateigentum, irrationale Religionssysteme und die Ehe auf Grundlage beider.“ (zit. nach Fetscher 1977: 267f.) Es sei Aufgabe der neuen Gesellschaftswissenschaft nicht nur „Gesetze der menschlichen Natur“ zu ergründen, sondern auch die „richtigen Grundsätze der Produktion“ von Gütern sowie deren Verteilung. Weiters muss sie den besten Weg zur Erziehung, sowie die „beste(n) Art der Regierung“ herausfinden. (ebd.: 268)

Saint-Simonismus geht mehr auf den Menschen selbst ein, wenn er sagt: "Er wird unablässig den Einflussbereich seiner Intelligenz und seiner physischen Macht ausdehnen (...) denn die Laufbahn seiner Fortschritte ist unbegrenzt (indefinit)." (zit. nach ebd.: 269) Hingegen wird die soziale Organisation „definitiv“ sein. Auch er erkennt also ein „Gesetz des Fortschritts.“ Ausgegangen wird hierbei vom Naturrecht. Demnach ruft die „'Natur der Dinge' den Menschen zur Freiheit.“ (zit. nach ebd.: 270)

Marx und Engels sind wie erwähnt eher zurückhaltend bezüglich konkreter Aussagen zukünftig herrschender Verhältnisse. Bei ihnen ist es die Überproduktion, die in der Konstellation einer Klassengesellschaft eine „mächtige Ursache des Elends“ ist, die nach Abschaffung des Privateigentums ausgedehnt und die Industrie als solche weiter entwickelt werden muss, um eine allseitige Befriedigung von Bedürfnissen sicher zu stellen. Es ist deutlich zu vernehmen, dass es die Industrie ist, die das Menschengeschlecht in ihrem temporären So-Sein festlegt, denn es bedarf für die gesamtgesellschaftlich betriebene Produktion eines neuen Menschen, der natürlich zugleich dadurch erzeugt wird:

„Die gemeinsam und planmäßig von der ganzen Gesellschaft betriebene Industrie setzt vollends Menschen voraus, deren Anlagen nach allen Seiten hin entwickelt sind, die imstande sind, das gesamte System der Produktion zu überschauen.“ (MEW 4: 376)

Der Mensch wird nach Abschaffung des Privateigentums eine „allseitige Entwicklung“ seiner Fähigkeiten erfahren, um in jedem Zweig der Produktion arbeiten zu können. (vgl. MEW 4: 377) Weiters werden dadurch die Produktionsverhältnisse ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet:

„Die allseitige Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des weltgeschichtlichen Zusammenwirkens der Individuen, wird durch diese kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewusste Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinanderwirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben. (...) Die Menschen (...) werden damit zugleich Herren der Natur, Herren ihrer selbst – frei.“ (MEW 3: 34; MEW 19: 228)

Mit dem Verschwinden der Klassengegensätze verschwindet zugleich der Staat, darin gründet die Freiheit, denn er ist bloß Herrschaftsinstrument der Bourgeoisie, welche „sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde“ schafft. (KM: 49; vgl. auch MEW 21: 168)

Kautsky wagt es, dezidierte Entwürfe eines Menschen im Kommunismus zu zeichnen und entwirft – ebenso wie Trotzki – einen „Übermenschen“. Der erste Teil des Zitats erinnert an eine Werbung für Nahrungsergänzungsmittel:

„Der Sozialismus beseitigt Not und Übersättigung und Unnatur, macht die Menschen lebensfroh, schönheitsfreudig und genussfähig. Und dabei bringt er die Freiheit wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens für Alle (sic!).

Dürfen wir nicht annehmen, dass unter diesen Bedingungen ein neuer Typus des Menschen entstehen wird, der die höchsten Typen überragt, welcher die Kultur bisher erschaffen? Ein Übermensch, wenn man will, aber nicht als Ausnahme, sondern als Regel (...)“ (zit. Fetscher 1977: 282)

Sodann folgt eine Aufzählung seiner Eigenschaften, um mit den Worten zu schließen: „So dürfen wir erwarten, dass ein Reich der Kraft und der Schönheit entstehen wird, das würdig ist der Ideale unserer tiefsten und edelsten Denker.“ (zit. nach ebd.: 282)

Auch August Bebel spricht vom vollkommenen Menschen, der seine Fähigkeiten unter den Bedingungen eines Kommunismus voll ausschöpfen kann. Vor allem aber ist die Gesellschaft nun nach Verschwinden der Klassen in der Lage, sich vollständig, das heißt planerisch, selbst zu kontrollieren. Des Weiteren fallen mit dem notwendigen Verschwinden des Staates auch alle anderen Übel einer Gesellschaft, wie etwa Mord oder Raub, weg, da es hierfür ja keinen Grund mehr gebe. (vgl. Fetscher 1977: 284ff.)

Bei Trotzki findet sich wohl die extremste Auslegung einer Entwicklung des Menschen, meint er doch, dass der Mensch des Kommunismus selbst zur Kontrolle unbewusster Körpervorgänge in der Lage sein wird, er also auch der gesamten Physiologie einer Veränderung zutraut. Das Bewusstsein durchdringt

bei Trotzki also nicht nur die Umwelt, die Gesellschaft oder die wirtschaftliche Ordnung, sondern auch den Menschen selbst in seiner Körperlichkeit:

„Noch mehr. Der Mensch wird schließlich ernsthaft daran gehen, mit sich selbst zu harmonisieren (sic!). Er wird sich zur Aufgabe machen, in die Bewegung seiner eigenen Organe – bei der Arbeit, beim Gehen, beim Spiel – die höchste Klarheit, Zweckmäßigkeit, Ökonomie und damit Schönheit zu bringen. Er wird die halbunbewussten und dann auch die unbewussten Prozesse in seinem eigenen Organismus beherrschen wollen – die Atmung, den Blutkreislauf, die Verdauung, die Befruchtung – und in den notwendigen Grenzen sie der Kontrolle der Vernunft und des Willens unterwerfen. Das Leben, sogar das rein physiologische, wird kollektiv-experimentell werden. Das Menschengeschlecht, der erstarrte Homo sapiens, wird in eine radikale Umgestaltung eintreten (...) Der befreite Mensch wird das höchste Gleichgewicht in der Arbeit seiner Organe erreichen wollen, eine gleichmäßigere Entwicklung und Abnützung seiner Gewebe (...) Der Mensch wird sich zum Ziel setzen, seine eigenen Gefühle zu beherrschen, die Instinkte auf die Höhe der Bewusstheit zu erheben – einen höheren gesellschaftlich-biologischen Typus zu schaffen, wenn man will – einen Übermenschen (...) Der Mensch wird unvergleichlich stärker, klüger, subtiler sein. Sein Körper harmonischer, die Bewegungen rhythmischer, die Stimme musikalischer, die Formen der Lebensweise werden sich eine dynamische Schönheit aneignen. Der durchschnittliche Menschentyp wird sich auf das Niveau eines Aristoteles, Goethe, Marx erheben. Über diese Gebirgskette werden neue Gipfel emporragen.“ (zit. nach Fetscher 1977: 293f.)

Das beschreibt die totale Kontrolle über alle Dinge und damit eine ideale Vorstellung von schlicht allem. Für Trotzki ist wahrhaft alles bewusst plan- wie beherrschbar.

4.1.5 Revolution

Ziel der Revolution ist die klassenlose Gesellschaft, eine Gesellschaft nicht von Gleichen wohlgeordnet, sondern der individuellen Potenzialitäten. Sie sollen durch die neue Gesellschaft in bester Weise gefördert werden. Eine Gesellschaft, in der nicht mehr um des Profits willen produziert wird, sondern um Bedürfnisse

zu befriedigen. Der primäre Weg führt über die Abschaffung des Privateigentums, denn dieses spaltet unvermeidlich die Gesellschaft in Klassen, in diejenigen die besitzen und diejenigen, die produzieren. Konsequenterweise geht es um die Abschaffung des Lohnsystems als solches. (vgl. KM: 61f., 70) „Das Ziel des Sozialismus ist die Selbstverwaltung der Menschen auf allen Ebenen des sozialen und zuallererst auf wirtschaftlicher Ebene.“ (Mandel 1998: 170, 167ff.)

Die Revolution des Proletariats ist strategisch durchzuarbeiten und damit von der konkreten historischen Situation abhängig. Demnach gibt es verschiedenste Vorschläge für Methoden der Durchführbarkeit. Marx und Engels legen deshalb auch keine verbindliche Methode fest, sie meinen nur, dass es bestimmte ökonomische wie soziale Voraussetzungen gibt, die erfüllt sein müssen, will die Revolution erfolgreich sein. „Ebenso müssen die Gewohnheiten, die Verhaltensweisen und Denkstrukturen geändert werden.“ (Mandel 1998: 171) Reformen des Systems selbst haben beide immer wieder kritisiert, da sie das System selbst nicht zu verändern vermögen. (vgl. KM: 80)

Die proletarische Bewegung ist jedenfalls eine „selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl.“ (KM: 57) Ziel ist die erwähnte Beseitigung der Klassenherrschaft, der Klassen als solche, damit auch des Staates. Nach Marx wirken Kräfte innerhalb einer Gesellschaft gewaltsam, zerstörerisch und vor allem einseitig, aber es gibt die Möglichkeit zur Erkenntnis, einer Bewusstwerdung derselben und damit auch die Möglichkeit, sie zu beseitigen. Das Proletariat muss die „Natur“ der Produktionsverhältnisse begreifen, um sie sodann seinem Willen unterwerfen zu können. Andernfalls handelt es sich um eine Beherrschung durch die Bourgeoisie, der das Proletariat hilflos ausgeliefert ist. (vgl. MEW 19: 222f.) Allerdings wird im Kommunistischen Manifest (KM: 59) die Ironie bekräftigt, dass die Bourgeoisie mit dem Proletariat ihren eigenen „Totengräber“ produziert, produzieren muss. „Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.“

Dadurch ist die Revolution selbst ebenso unvermeidlich:

„Eine solche Revolution ist nur in den Perioden möglich, wo diese beiden Faktoren, die modernen Produktivkräfte und die bürgerlichen Produktionsformen,

miteinander in Widerspruch geraten (...) Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer Krisis. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.“ (MEW 7: 98)

Dafür braucht es einen hohen Entwicklungsstand der Produktivkräfte, mit anderen Worten, die Bourgeoisie ist Vorbedingung für die Revolution, ebenso das dadurch entstehende Proletariat. Alles unterliegt damit einer Logik, einer Notwendigkeit, es gibt einen Subtext von Geschichte, der letzten Endes aber immer noch dem Willen, der Bewusstheit des Proletariats unterliegt. (vgl. MEW 28: 556, 633f.; vgl. auch Mandel 1998: 170)

Nach Mandel (1998: 174f.) können drei Phasen den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft beschreiben:

- Die erste Phase beschreibt den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus mittels einer Diktatur des Proletariats. In dieser Übergangsphase bleibt notwendigerweise die Geldwirtschaft noch zum größten Teil bestehen. Ebenfalls der Staat, der nun die Interessen der Arbeiter verteidigt.
- In der Phase des eingetretenen Sozialismus hat sich die neue klassenlose Gesellschaft etabliert. Damit stirbt auch der Staat, ebenso wie die Waren- und Geldwirtschaft ab.
- Die Phase des Kommunismus beseitigt außerdem noch den Unterschied zwischen Stadt und Land. Die Menschheit organisiert sich nun in „freien Produzenten-Konsumenten-Kommunen.“ Hierfür braucht es dann keinen eigenständigen, übergeordneten Apparat wie den Staat. „Das ist unser kommunistisches Ideal.“

4.1.6 Das Recht

Das Recht ist in der marxistischen Philosophie Teil des Überbaus und als solches wie der Staat dazu da, um die Herrschaft der Bourgeoisie zu sichern. Insbesondere das Privatrecht dient dazu, die bestehenden Eigentums- und dadurch ebenso Machtverhältnisse zu zementieren. Das Recht repräsentiert allerdings nur ein Durchschnittsinteresse der Bourgeoisie, so kann man denn auch die Verstöße der herrschenden Klasse gegen eben dieses erklären. (vgl.

Fetscher 1977: 101) „Das Gesetz muss vielmehr auf der Gesellschaft beruhen, es muss Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen, aus der jedesmaligen materiellen Produktionsweise hervorgehenden Interessen und Bedürfnisse gegen die Willkür des einzelnen Individuums sein.“ (MEW 3: 347) Noch deutlicher: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen (...) vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln.“ (MEW 13: 8)

Auch Engels erkennt das Recht als von Produktionsverhältnissen abstammend. Deshalb ist Gerechtigkeit eines Systems bloß Ideologie, eine Widerspiegelung ökonomischer Verhältnisse. (MEW 18: 276f.)

4.1.7 Der Staat

Gemäß der Basis-Überbau-Theorie ist der Staat Teil des Letzteren. Prinzipiell hält Marx daran fest, dass der Staat von den meisten Machtunterworfenen an- oder zumindest in seiner Notwendigkeit hingenommen wird. Der Staat selbst wiederum ist Ideologie, übt neben einer repressiven Funktion auch die einer ideologischen Integration aus. Dadurch ist es auch erheblich leichter, die Ausbeutung als gerecht aufzufassen. „In jeder Klassengesellschaft ist die herrschende Ideologie die Ideologie der herrschenden Klasse.“ (Mandel 1998: 36; vgl. auch 35f.)

Die höchste Ausformung entdeckt Marx im demokratischen, bürgerlichen Staat, der für sich beansprucht, Wille des Bürgers (citoyen) zu sein. Die Kritik Marx ist nun dahingehend, dass er meint, der Bourgeois verkleide sich bloß ausnahmsweise als Citoyen. Ansonsten sei er ein „ungeselliger“, ja gar „unmenschlicher“ Mensch. „Menschlich“ ist nach Marx jemand, der Beziehungen zu seinen Mitmenschen pflegt, etwas was auch der Citoyen nur in seltenen Stunden zu tun vermag, der sonst zum „Spielball fremder Mächte“ wird (vgl. MEW 1: 354). Demnach liegt die „wahre menschliche Gesellschaft“ auch jenseits der Klassenverhältnisse, jenseits des Staates selbst. „Solange es aber einen Staat gibt, bleiben Unfreiheit und Unterdrückung für Marx unaufhebbar.“ (Fetscher 1977: 26)

„Die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Lauf der Menschen unabhängige, ja dieses Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“ (MEW 3: 34)

Der Staat selbst ist nur für die Sicherung des Eigentums entstanden, um der Bourgeoisie eine Garantie hierfür zu bieten. Er ist damit Instrument der herrschenden Klasse. (vgl. ebd.: 62) Entstanden aus den Produktionsverhältnissen, ist der Staat für das „Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis“ bestimmend (vgl. ebd.: 841), sein Zweck besteht also schlicht darin, die gegenwärtigen Bedingungen aufrechtzuerhalten, woraus sich wiederum ableiten lässt, dass der „Grundstein des Staates“ die Teilung in „antagonistische“ Klassen war. (vgl. Mandel 1998: 25)

Engels vertritt außerdem noch die These eines Urkommunismus, eine ursprüngliche Gesellschaft, welche noch nicht in Klassen unterteilt, aber auch noch sehr abhängig von seiner Umwelt war. Dementsprechend ist Engels in der Lage, eine Gerichtetheit in der Geschichte zu erblicken, die nur scheinbar einen Kreis bildet. Denn die klassenlose Gesellschaft der Zukunft entspricht nur in seiner Klassenlosigkeit der Urgesellschaft, sie wird allerdings durch eine gewaltige Industrie – deshalb die Notwendigkeit des Kapitalismus - in der Lage sein, alle Bedürfnisse zu befriedigen, sich somit über die Umwelt erheben, ohne sie allerdings weiter zu zerstören. (vgl. Mandel 1998: 18f., 165f., 209f.)

Auch ist Engels der Meinung, dass der Staat dazu da ist, bestehende Verhältnisse zu stabilisieren, etwaige Konflikte mittels Recht zu dämpfen und die Ausbeutung der unterdrückten Klasse sicher zustellen. Der Staat selbst ist der „ideelle Gesamtkapitalist“, eine der Gesellschaft „mehr und mehr entfremdete Macht.“ (MEW 21: 164ff.)

Dem schließt sich auch Lenin an, wenn er meint, dass der Staat „das Produkt und die Äußerung der Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze“ sei. Demnach kann die „Befreiung der unterdrückten Klassen“ nur durch eine „gewaltsame Revolution“ und die damit einhergehende „Vernichtung (...) der herrschenden Klasse“ geschehen. (zit. nach Fetscher 1977: 44f.)

4.1.8 Der Weg zum Kapitalismus

Der Staat repräsentiert hiermit das Vorrecht einer Gruppe, die dadurch auch Interesse am Entstehen desselben hatten. Zugleich versuchen sie die restlichen Mitglieder, die unterdrückte Klasse von all jenen Funktionen auszuschließen, die eine Möglichkeit zur Beendigung der Ausbeutung geben. (vgl. Mandel 1998 32ff.) Entstanden ist er aus der Notwendigkeit einer Klassengesellschaft, die wiederum aus der Notwendigkeit einer Arbeitsteilung hervorging. Gab es im Falle der „einfachen Warenproduktion“ (Mandel 1998) noch eine freie Arbeitsteilung, so gibt es im Kapitalismus den Zwang zur Arbeitsteilung. Wie erwähnt, ist es die ökonomische Verfasstheit einer Gesellschaft, welche die Beziehungen unter und zwischen den Menschen regelt. (vgl. ebd.: 41ff.)

Die einfache Warenproduktion benötigte relativ rasch ein universelles Tauschmittel: Geld. Dadurch trennte sich der Warenbesitzer vom Geldbesitzer. Letzterer kauft, um zu verkaufen, Ersterer verkauft, um anschließend etwas zu kaufen, das er selbst nicht herzustellen in der Lage ist. Während also der Warenbesitzer seine Bedürfnisse befriedigt, ist es das schlichte Ziel des Geldbesitzers, reich zu werden. (vgl. ebd.: 45ff.)

4.1.9 Der Mehrwert – eine notwendige Abschweifung

Durch das Einbringen des Kapitals in den Produktionsprozess, entsteht der Kapitalismus. Der „verhängnisvolle“ Mehrwert entsteht nun im Produktionsprozess selbst. Wir sind nun bei einem sehr zentralen Thema der Kritik des Marxismus angelangt, welches allerdings nach Liesmann (1993) interessanterweise Weise „Legionen von Marxisten“ nicht verstanden haben (oder wollten). Wie vollzieht sich denn nun eigentlich die Aneignung des Mehrwerts, wie entsteht er? Mandel ist einer derjenigen, die es nicht begriffen

haben. Ich komme nicht umhin, ihn in dieser Angelegenheit zu zitieren. Möge sich jeder selbst in der Herrlichkeit dieser Unlogik baden:

„Vom Beginn ihres Arbeitstages (oder ihrer Arbeitswoche) in der Fabrik fügen die ArbeiterInnen dem Rohmaterial, das sie bearbeiten einen neuen Wert hinzu. Nach einer gewissen Anzahl von Arbeitsstunden (oder -tagen) haben sie einen Wert erzeugt, der genau ihrem Tages- oder Wochenlohn entspricht. Wenn sie ihre Arbeit genau in diesem Augenblick beenden würden, würde der Kapitalist keinen Pfennig oder Rappen Mehrwert erzielen. Aber unter solchen Bedingungen würde der Kapitalist überhaupt kein Interesse daran haben, Arbeitskraft zu kaufen. Wie der Wucherer oder der Händler im Mittelalter 'kauft er um zu verkaufen'. Er kauft die Arbeitskraft nur in der Absicht, dass das, was er als Ergebnis ihrer Anwendungen produziert wird, zu einem höheren Preis, verkauft werden kann, als die einzelnen Kostenfaktoren der Produktion einschließlich der Arbeitskraft ihn kosten. Dieses 'Mehr' ist sein Mehrwert, sein Profit. Daraus erklärt sich auch, dass der Arbeiter, auch wenn er den Gegenwert seiner Arbeit in vier Stunden schafft, nicht vier, sondern sechs, sieben, acht oder neun Stunden arbeitet. Während dieser zwei, drei, vier oder fünf zusätzlichen Stunden erzeugt er den Mehrwert für den Kapitalisten und bekommt selbst nichts davon zurück.“ (Mandel 1998: 48f.)

Dieser Logik entsprechend kann man nun von „Diebstahl“, ja von „Ausbeutung“ sprechen. Allerdings wird hier Grundsätzliches verwechselt, werden zwei unabhängige Sphären miteinander vermischt. Der Fehler liegt hier vor allem in den Worten der Arbeiter „erzeugt (...) den Mehrwert.“ Nein, das macht er natürlich nicht. Marx selbst hingegen hat dies sehr wohl begriffen. Selbst Engels allerdings – dem man auch eine gewisse Vulgarisierung des Marxismus vorgeworfen hat (vgl. von Oertzen 1991: 141) – spricht von Ausbeutung, ob aus Absicht, oder im Glauben daran, kann man nicht sagen. Worin liegt nun das Missverständnis?

Dass Marx einer der wenigen ist, die den Kapitalismus wirklich begriffen haben, zeigt sich vor allem in diesem Satz: „Das Unendliche, das die Dinge im Fortschreiten nicht haben, haben sie im Kreislauf“ (zit. nach Liessmann 1998: 120). Es handelt sich beim Kapitalismus somit nicht um ein grenzenloses

Wachstum, um einen linearen Prozess, das wahre Geheimnis liegt in einem Kreisprozess. Marx beschreibt die kapitalistische Gesellschaft als solche von Funktionen durchzogen, dessen Motor die Erzeugung von Mehrwert ist. Die zentrale Frage lautet hiemit nach Liessmann (1993: 115): „Wie entsteht eine Wertansammlung in einer Tauschgesellschaft, in der tatsächlich nur Äquivalente getauscht werden?“

Im ersten Schritt gilt es festzuhalten, dass der Prozess des Tauschen der Ware nicht ihren Wert, sondern ihre „spezifische Wertform“ (MEW 23: 105) gibt. Der einfachen Beziehung von Ware-Geld-Ware wird eine zweite hinzu gefügt: Geld-Ware-Geld. Bei Letzterer wird gekauft um zu verkaufen. Hier muss – um dem Prozess einen Sinn zu geben – Mehrwert geschaffen werden. Niemand kauft etwas, um danach die Ware wieder für dasselbe Geld zu verkaufen. Dann hätte man das Geld auch gleich behalten können: „Geld gegen Geld, dasselbe gegen dasselbe einzutauschen, scheint eine ebenso zwecklose als abgeschmackte Operation.“ (MEW 23: 165) Es geht – obwohl im Grunde Tauschgesellschaft – also nicht darum, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen, sondern zu versuchen, über geschickte Zirkulation mehr herauszuholen.

Marx versucht dies sogar mathematisch zu „beweisen“: es gilt also $G-W-G'$. Wobei $G' = G + \Delta G$. (vgl. MEW 23: 165) In Worten formuliert bedeutet das nichts Anderes, als dass dieses Δ den Mehrwert selbst, ein *Surplus* darstellt. Er geht bei diesen Prozessen vom idealen Kapitalisten aus, der niemanden betrügen will, der sich einfach innerhalb des Systems regelkonform bewegt. Nach Liessmann (1993: 118) herrscht im marxschen „Kapitalroman“ „Gleichheit und Gerechtigkeit.“

Dem Kapitalisten geht es bloß um die „wachsende Aneignung“ (MEW 23: 167), also Vermehrung. Es ist nicht einmal Profitgier, die ihn treibt, sondern die Faszination der Vermehrung an sich. Wir sind somit wieder beim Kreisprozess angelangt, „der die Dynamik ausmacht, die diese Gesellschaft am Leben erhält.“ (Liessmann 1993: 120)

Nur wie bloß entsteht der Mehrwert, wenn nicht aus Übervorteilung? Man muss versuchen, eine Ware zu finden, die selbst Quelle des Werts sein kann. (vgl.

MEW 23: 181) Die Antwort darauf ist die Arbeitskraft. Jetzt gilt es aufzupassen, denn dieses Wort muss unterschieden von der Arbeit (dem Produkt), wie auch vom Arbeiter. Damit wird also die Arbeitskraft selbst zu Ware. Der eine besitzt Geld, der andere seine Arbeitskraft. Wie Marx (MEW 23: 189ff.) allerdings betont, sind beides „ebenbürtige Warenbesitzer“, es herrscht „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was hier allein herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham.“ Beide unterliegen dem freien Willen, beide tauschen „Äquivalent für Äquivalent.“ Der Kapitalist verfügt einzig und allein über die Arbeitskraft, nicht über den Arbeiter selbst, es handelt sich nach Liessmann (1993: 123) hierbei um „eine Spaltung eines Menschen in eine Ware und ein Subjekt.“ Der Arbeiter verkauft sich also nicht als Person, er ist nicht Sklave.

Nun liegt der Mehrwert im Preis der Arbeitskraft begründet. Dieser allerdings entsteht wie jeder andere: durch Angebot und Nachfrage. Damit unterliegt er natürlich Schwankungen wie auch kulturellen Unterschieden. Es bleibt also festzuhalten, dass der Geldbesitzer den Arbeiter nicht betrügt. Der Arbeiter wiederum lässt ein Produkt entstehen, in dem der Wert in Form von Arbeitszeit gerinnt. Wir sind nun bei den verschiedenen Sphären angelangt, die nicht vermengt werden dürfen: Die Sphäre des Tausches und die des Gebrauchs. Denn das Produkt wird nun zu einem marktgerechten Preis verkauft. Dass dieser höher sein kann, als der Preis der Arbeitskraft und daraus der Mehrwert gewonnen wird – daran ist nichts Verwerfliches. Mit anderen Worten: Der Arbeiter wurde nicht um den Mehrwert betrogen. Warum? Ganz einfach deshalb, weil der Arbeiter gerecht entlohnt wurde - das ist die Sphäre des Tausches: Geld gegen Arbeitskraft. Gezahlt wird ein marktgerechter Preis. Das erzeugte Produkt kann nun nach belieben genutzt werden, ist an nichts gebunden. Der Kapitalist, der noch keiner ist, verkauft das Produkt um einen marktgerechten Preis – das ist die Sphäre des Gebrauchs. Wenn nun der Preis des Produktes den Preis der Arbeitszeit übersteigt, ist Mehrwert gewonnen, der Kapitalist nun geboren. Der erste Prozess ist der Tausch von Äquivalenten. Der zweite, abgeschieden vom ersten, ist der Ge- wie Verbrauch der Ware. Ausbeutung ist der moralisierende Ausdruck für Mehrwert. (vgl. hierfür Liessmann 1993: 125f.)

Um Liessmann (ebd.: 126) selbst sprechen zu lassen:

„Das Geheimnis des Mehrwerts in der Marxschen Konstruktion besteht also letztlich darin, dass der Arbeiter als Lohn nicht ein Äquivalent des Wertes seines Arbeitsprodukts, sondern ein Äquivalent des Wertes seiner Arbeitskraft bekommt.“

Das ist, wenn man so will, ein Tribut an die – wie ich sie nennen würde – *anonyme Produktion*: Der Tischler stellt die Ware nicht nur her, er verkauft diese auch. Bei ihm vermengen sich beide Sphären, er bekommt schlussendlich die Ware bezahlt. Aufgeschlüsselt in Materialwert und Arbeitszeit, ist der Mehrwert stets enthalten. Arbeitet derselbe Tischler in einer großen Tischlerei, bekommt er nicht das Produkt bezahlt, das er herstellt, sondern seine Arbeitskraft, die er zur Verfügung stellt, gemessen in Menge pro Zeiteinheit. Diese Messung allerdings hat nichts mit dem fertigen Produkt zu tun.

Interessant ist auch, dass es dadurch natürlich keinen Sinn macht, so etwas wie einen gerechten Lohn einzufordern, denn dieser ist es immer. Er ist marktgerecht, der Markt hat nun mal seine eigene Logiken, dementsprechend kann ich den Kapitalismus nicht reformieren, das System änderte sich dabei nicht. Konsequenterweise fordert Marx deshalb auch die Revolution, den Umsturz. Von wo aus will ich denn Kritik üben? Nur von außerhalb. (vgl. ebd.: 127) Nochmal: Das System, welches auch immer, geht von bestimmten Prämissen aus, schafft sich dadurch Konturen, innerhalb dessen es sich bewegen kann, schafft sich mithin seine eigene Logiken und daher auch Gerechtigkeiten. Ich kann somit nur das System an sich kritisieren, niemals die im und vom System erzeugten Elemente. Das System ist nun mal so. Reformen sind bloß Anpassungen an Systemlogiken.³

Oder mit den Worten von Marx (MEW 23: 249):

Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warentausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.“

³ Zur Auflösung all dieser Seltsamkeiten trägt Kapitel 9.1 bei.

Interessante Schlussfolgerung von Liessmann (ebd.: 127): der Kampf um mehr Lohn wird selbst eine Form des Handels auf dem Markt, präziser: Arbeitsmarkt.

4.1.10 Der Mensch

„Der Marxismus versteht sich als Lehre vom geschichtlichen Handeln des Menschen. Der Mensch ist das Subjekt der Geschichte, und zwar ein bewusst und planmäßig handelndes Subjekt.“ (von Oertzen 1991: 139) Er unterscheidet sich vom Tier durch die Produktion, eine Notwendigkeit zur Produktion. Seine Geschichtlichkeit wiederum bekommt er durch das Herstellen seiner eigenen Bedürfnisse. Mit anderen Worten, diese sind selbst geschichtlich, ändern sich mit der Produktion. Ein drittes Element ist die Reproduktion seiner selbst, die Basis hierfür ist die Familie. Damit sind nach Liessmann (1993: 25) insbesondere zwei Spezifika des Menschen festgelegt:

„Sein Sozialcharakter, weil die Produktion seiner Lebensmittel und Bedürfnisse und seine Reproduktion als Gattung nur als durch Technik angereicherte Sozialakte denkbar sind, und seine Geschichtlichkeit: nichts ist dem Menschen bindend vorgegeben, sondern alles Resultat seines Tuns.“

Allerdings entdeckt Liessmann zurecht sogleich einen Widerspruch, wenn Marx zugleich behauptet, dass Basis des Menschen seine die ihn umgebende Natur sei: „Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit natürlichen Kräften und mit Lebenskräften ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen.“ (Marx zit. nach Liessmann 1993: 25)

Liessmann (ebd. 25f.) will dies aufgelöst wissen, in dem der Mensch „sein Wesen immer außer sich findet“, eben durch die „produktive Auseinandersetzung mit Natur.“ Um sein Wesen zu finden, muss der Mensch also produzieren, er kann also streng genommen nicht zu seinem Wesen finden, denn dieses spiegelt sich in der Produktion wider. Wie sich die Produktionsverhältnisse ändern, ändert sich sein Wesen. Die hergestellten Gegenstände sind nicht Naturgegenstände, deshalb ist „weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv (...) unmittelbar dem menschlichen Wesen

adäquat vorhanden.“ (Marx zit. nach Liessmann 1993: 26). Eine Seite zuvor schreibt Marx noch von einem „unmittelbaren Naturwesen“.

Jedenfalls will Marx die Natur des Menschen nur in seiner Geschichtlichkeit begreifen:

„Und wie alles Natürliche entstehen muss, so hat auch der Mensch seinen Entstehungsakt, die Geschichte, die für ihn aber eine gewusste und darum als Entstehungsakt mit Bewusstsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist wahre Naturgeschichte des Menschen.“ (Marx zit. nach Liessmann 1993: 26)

Der Mensch erarbeitet sich seine Natur nur im Verhältnis mit ihr. Es ist nach Liessmann (ebd.: 27) ein Verhältnis zwischen der „Naturseite am Menschen“ und der „gesellschaftlichen Seite am Menschen“, die selbst Geschichte ist.

Auch das Bewusstsein, das dem Menschen eigen ist, muss erarbeitet werden. Es entsteht – wie die Sprache, mit der Sprache – aus einer „Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen.“ (MEW 3: 30) Zugleich konstruiert Marx das Bewusstsein als „bewusstes Sein.“ Das Heraustreten aus dem Tierreich erlaubt Marx (MEW 3: 31) nur über Produktion, also Arbeit. Geschichte ist für Marx die Dynamik der Arbeitsteilung, sie ist mit Liessmann (1993: 30) der „Sündenfall.“

Bleibt festzuhalten, „dass also die Umstände ebenso sehr die Menschen machen, wie die Menschen die Umstände machen.“ (MEW 3: 38) In diesem Sinne handeln sie determiniert, sind selbst Produkte ihrer Produktionsverhältnisse.

4.1.11 Das Proletariat

Nach dem Kommunistischen Manifest (44ff.) entsteht das Proletariat aus einer Notwendigkeit der Bourgeoisie, dessen „Totengräber“ es zugleich werden wird: „In demselben Maße, worin sich die Bourgeoisie, d.h. das Kapital, entwickelt, in demselben Maße entwickelt sich das Proletariat (...) Sie sind nicht nur Knechte der Bourgeoisieklasse, des Bourgeoisistaates, sie sind täglich und stündlich geknechtet von der Maschine, von dem Aufseher und vor allem von dem einzelnen fabrizierenden Bourgeoisie selbst.“ (KM: 52f.) Außerdem lesen

wir, dass das Proletariat „verschiedene Entwicklungsstufen“ durchläuft, durchlaufen muss, um als revolutionäres Subjekt tätig zu werden. Es ist „nur das Proletariat eine wirklich revolutionäre Klasse.“ (KM: 56)

Der Fortschritt von Geschichte erklärt sich aus einer Tautologie, denn sie ergibt sich aus einer Logik, die in Geschichte selbst steckt, sich allerdings zugleich mit dem Fortschreiten selbst erst entfalten muss. Es ist das bewusst handelnde Subjekt, das die Rolle des Erlösers von Geschichte inne hat.

Marx sucht nach einer „positiven Möglichkeit der deutschen Emanzipation“ und findet die Antwort „in der Bildung einer Klasse (...) das Proletariat.“ (MEW 1: 390) Er findet das weltrevolutionäre Subjekt in (s)einer Notwendigkeit des geschichtlichen Fortschritts: „Keine Frage: Marx *konstruiert* sich mit bewegenden Worten das Subjekt, das er braucht, um das Programm der Weltgeschichte fortzuführen: das Proletariat.“ Es ist eine „geschichtsmetaphysische Konstruktion“, nicht „die real existierende, leidende Arbeiterklasse.“ (Liessmann 1993: 64f.)

„Das Proletariat ist die Hauptfigur in einem gigantischen theatrum mundi, der letzte und entscheidende Held der westlichen Welt, leidender Christus und Erlöser in der schönsten Form, zu der Säkularisierung in der Moderne finden konnte.“ (ebd.: 65)

Gerade weil es das Proletariat derart nie gegeben hat, ist auch das Scheitern der Arbeiterbewegungen kein Scheitern an der Realität, sondern vielmehr ein Scheitern an diesem „konstruierten messianischen Anspruch.“ (ebd.: 65) Der Arbeiter war nie der Proletarier, er war nie Held dieses Märchens.

4.2 Humanismus

Wie schon aus dem Wort selbst gefolgert werden kann, steht in dieser Weltanschauung der Mensch im Mittelpunkt. Abgeleitet aus den lateinischen Begriffen *humanus* und *humanitas* meint Humanismus nach Förster (1990: 560) „das Streben nach Menschlichkeit, menschenwürdiger Daseinsgestaltung (...)“ Anfänge dieser Denkrichtung finden sich bereits in den Mythologien des Altertums, so etwa bei den Babyloniern, Ägyptern, Chinesen oder Persern. In der *Paideia*, der griechischen Polisdemokratie, verortet Förster (1990: 560) einen antiken Höhepunkt in der Ausgestaltung des Humanismus. Gefordert wird der universell (aus)gebildete Mensch, sowohl was seine geistigen als auch seine körperlichen Anlagen betrifft. Bei Protagoras wird der Mensch selbst zum „Maß aller Dinge“, ein schöpferisch tätiges Wesen, welches in den Weltenlauf einzugreifen in der Lage ist.

Eingeführt wurde der Begriff selbst im 19. Jahrhundert von Niethammer. Die Grundüberzeugungen des Humanismus finden sich im Glück und Wohlergehen sowohl des einzelnen Menschen, wie auch der gesamten Gesellschaft. Diese Parameter sollen die Handlungsmaximen darstellen. Vor allem ist auch die Fähigkeit zur Entwicklung des Menschen zu beachten, die sich in Bildung ausdrückt. Eine weitere grundlegende Kategorie ist die Würde des Menschen. Ebenso ist der Ausgestaltung kreativen, schöpferischen Potenzials kein Hindernis zu bereiten. Schlussendlich geht es um nichts Geringeres, als um „die Freiheit des Menschengeschlechts“, erreichbar durch die Entwicklung, durch die Vervollkommenung derselben. All das bedingt die Verortung des Menschen, es braucht die „bewusste Reflexion“ über das Verhältnis seiner selbst zur Natur und zur Geschichte. (vgl. ebd.: 560)

4.2.1 Säkularer Humanismus

Humanistische Ideen, in allen Geschichtsepochen in der einen oder anderen Ausprägung präsent, werden in politischen Bewegungen „entrechteter Klassen“ selbst zum Aktionsprogramm, zur Handlungsmaxime. „Die Geschichte der Klassengesellschaft ist erfüllt von der Sehnsucht, vom Traum von einer besseren

Welt, vom praktischen Drängen nach ihr (Utopie).“ (ebd.: 560) Der Traum dient als Unterfütterung, als Legitimation. Im wissenschaftlichen Sozialismus wurde der Humanismus nach Förster (ebd.: 562) auf eine „höhere Stufe“ gesetzt, weil der Mensch nach Marx (MEW 21: 290) in seiner „geschichtlichen Entwicklung“ gedacht wird. Dahinter steckt der stete Imperativ, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ ist (MEW 1: 385) Als Teil des säkularen Humanismus verortet Marx (MEW 40: 536) dem Kommunismus als eine

„wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die Wahrhafte (sic!) Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.“

Die wohl jüngste Ausprägung des säkularen Humanismus ist das „Manifest des evolutionären Humanismus“, auf das wir nun näher eingehen wollen.

4.2.1.1 Der evolutionäre Humanismus

Schmidt-Salomon bewegt sich auf dem schwierigen Terrain der Soziobiologie, will nicht in naturrechtliche Argumentation verfallen (vgl. Schmidt-Salomon 2006: 93ff.), muss es aber doch, will nicht dem Sozialdarwinismus das Wort reden (vgl. ebd.: 160, 170), tut es aber doch. Einen guten Überblick über das Wollen des evolutionären Humanismus bekommt man durch das folgende Zitat:

„Die Giordano Bruno Stiftung (Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus) sammelt neueste Erkenntnisse der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften, um ihre Bedeutung für das humanistische Anliegen eines

‘friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens der Menschen im Diesseits’ herauszuarbeiten. Ziel der Stiftung ist es, die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.“ (ebd.: 197)

Der Begriff selbst wurde von Julian Huxley, erster Generaldirektor der UNESCO, eingeführt und zeichnet sich nach Schmidt-Salomon (ebd.: 169ff.) durch eine antidogmatische wie antirealistische Weltanschauung aus. Die ersten Fragen tauchen sofort auf: Warum braucht eine *antidogmatische* Weltanschauung ein Manifest und wie kann man *antirealistisch* von einer „Perspektive des Naturalismus“ (ebd.: 170) sprechen? Perspektiven sind es immer. Relativistisch.

Des Weiteren gibt es einen „ethisch-politischen Auftrag einer umfassenden Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse“ (ebd.: 170), er ist also nach Förster (1990: 562) ein „kämpferischer Humanismus, der auf wirksame praktische Aktionen zur Veränderung der Zustände gerichtet ist (...)“

Diese Tatsache erkennt man vor allem in der radikalen Ablehnung religiöser Konzeptionen, welche „Moralkataloge aufstellen, die einer Primatenspezies nicht entsprechen.“ (Schmidt-Salomon 2006: 170) Gewollt wird eine Verbindung aus humanistischer Ethik und wissenschaftlicher Aufklärung. Damit geht die Entmystifizierung allerlei Mythen einher, um „neue Spielregeln“ sowohl in Politik als auch der Ethik zu etablieren.

4.2.1.1.1 Wissenschaft

Rekurriert wird auf ein logisch-konsistentes, weil empirisches Welt- und Menschenbild, fürderhin ein „dezidiert *naturalistisches Weltbild*“ (ebd.: 55), in dem notwendigerweise auf Wissenschaft aufgebaut werden muss. Dieser Humanismus will somit ein „realistisches Bild des Menschen“ zeichnen, in der keine Götter vor der Biologie Platz haben. Denn er entkommt den Kausalitäten der Natur nicht, sein Ich ist bloß eine auf Basis neuronaler Aktivitäten entstehende Illusion. Der Mensch muss „konsequent“ als Naturwesen begriffen

werden, „positive Potentiale“ müssen nun „endlich“ gefördert werden. (vgl. ebd.: 14ff.)

Als primäre Veranlagung des Menschen wird das vermeintlich evolutionäre Grundprinzip *Eigennutz* bestimmt. Mit diesem Verlangen wird der Mensch geboren. Daher ist es auch sinnlos, dagegen in moralischer Weise anzukämpfen. Es kämpft sich bis tief in unsere Gesellschaft vor - mehr noch -, es ist ihre Triebfeder, denn selbst die Ideen des Menschen müssen zwangsweise mit diesem Prinzip kooperieren, andernfalls sind sie zum Scheitern verurteilt. Natürlich lässt sich dadurch jegliches Verhalten eines Menschen erklären, bis hin zum Altruismus, dem scheinbaren Gegenteil des Eigennutzes. (vgl. ebd.: 17ff.) Denn Altruisten sind bloß „clevere Egoisten.“ (ebd.: 158) Die Notwendigkeit von Hierarchien wird durch eben dieses Prinzip Eigennutz in die Gesellschaft eingeschrieben, denn es oktroyiert folgenden Imperativ:

„Sei kooperativ gegenüber höher- oder gleichrangigen Individuen – sie können dir gefährlich werden, man trifft sich im Leben ja meist noch ein zweites Mal! – und beute all jene erbarmungslos aus, die über keinerlei Macht und Einfluss verfügen!“ (ebd.. 19)

Der Mensch ist nach Schmidt-Salomon (ebd.: 17f.) in der Lage, Strategien zu wählen, die sich allesamt aber nur scheinbar von der des Eigennutzes unterscheiden. Auch der Selbstmordattentäter passt in dieses Bild, sofern wir nur dieses biologische Prinzip auf die menschliche Kultur erstrecken. Der gelegte Weg ist somit klar: alles Verhalten hat sich einer Naturhaftigkeit zu beugen, als wahrhaftiges Naturwesen kann das ja auch nicht in Frage gestellt werden:

„(...)die menschliche Kultur (kann) den biologisch vorgegebenen Eigennutz nicht überwinden, sie kann ihn aber in höchst unterschiedliche Erscheinungsformen pressen.“ (ebd.: 23)

Wissenschaftlichen Kategorien entkommt auch der Sinn nicht. Auch dieser ist über die Wissenschaft festzustellen. Durch sie, mit ihr und in ihr, entsteht wie liegt der objektive Sinn und damit Unsinn. (vgl. ebd.: 25; 32) Zugleich wird die Relativität der menschlichen Erkenntnis erkannt, dass also Wissenschaften keine

ewigen Wahrheiten entdecken. Allerdings, so scheint es, muss sich das menschliche Leben an diese temporären, aber immerhin wissenschaftlichen Wahrheiten dennoch zwingend halten, denn Logik und Empirie stellen einen Garant für eine derart hohe Wahrscheinlichkeitsrate dar, dass es quasi „unsinnig“ wäre, sich ihnen entgegenzustellen. Gezweifelt darf wohl werden, allerdings nur streng methodisch, also innerhalb des Systems. (vgl. 36ff.)

4.2.1.1.2 Religion

Religion scheint ohnehin das Grundübel der Menschheit zu sein. Sie ist zu ersetzen durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst. (vgl. ebd.: 39-46) Religion verhindert das „Mensch-Sein“ (ebd.: 50), sie ist wie im Marxismus das Kapital, das uns entmenslicht, die Ausübung derselben wäre damit eine Entfremdung vom Naturwesen Mensch. Sie ist das Hindernis für den sozialen Frieden. Die Abschaffung von Religion entspricht der Abschaffung von Privateigentum.

Auch die „Weichfilterreligiösen“, die versuchen, ihr religiöses Weltbild in das einer aufgeklärten Gesellschaft zu integrieren, sind nicht besser. Deshalb

„(...) steht für evolutionäre Humanisten die Entlarvung des realen Unsinn, der sich hinter religiösen Sinnkonstruktionen verbirgt, weit vorne auf der Agenda aufklärerischer Politik.“ (ebd.: 63)

4.2.1.1.3 Aufklärung

Schmidt-Salomon (vgl. ebd.: 88ff.) will die Aufklärung von jedweder Mythologisierungstendenz befreit wissen und bedient sich der Fromm'schen These einer „Furcht vor der Freiheit.“ Demnach ist es die Angst vor eben dieser, die den Menschen in neue Abhängigkeitsverhältnisse treibt. Schmidt-Salomon spricht von der „Wahrheit“ der Aufklärungsbewegung, von dem was sie geleistet hat, dass sie als „großartig“ zu empfinden ist und ignoriert subjektive Auffassungen, deklariert Letztere als Krankheit und verordnet eine Therapie, die er natürlich positiv verortet wissen will. So sollen etwa „positive Vorschläge das soziale Setting bestimmen“, denn die Aufklärung liefert „Skizzen zum Aufbau

einer besseren Gesellschaft“, welche die „realen Bedingungen des Menschseins“ – wie etwa der Eigennutz - beachten wie fördern.

4.2.1.1.4 Naturrecht

Schmidt-Salomon (ebd.: 93ff.) verwehrt sich dagegen, Naturrecht anzuwenden, sondern will von den Erkenntnissen der Wissenschaft ausgehend ergründen, ob denn der Mensch gewisse, bisher geforderte Verhaltensweisen eigentlich erfüllen kann. Es gibt demnach gewisse Verhaltensweisen, über die der Mensch nicht hinweg kann, wie etwa das der Sexualität, die sich *wie Wasser* ihren Weg bahnt, „ohne Rücksicht auf Verluste.“ Es folgt immer der Abgleich mit dem Prinzip Eigennutz, der „natürlichen Ausstattung“ schlechthin, der eine gewisse evolutionäre, genetische Logik inhärent ist.

Was folgt, ist das übliche Spiel. (vgl. ebd.: 97ff.) Die absolute Reduktion des Menschen auf seine konstruierte Wesenheit, gefolgert aus der Natur, der er ja nicht bloß entstammt, sondern gar nicht erst entkommt: weil der Mensch in seinem Verhältnis Hoden/Penis/Körpergröße „irgendwo zwischen Gorilla und Bonobo angesiedelt“ ist, sei es denn auch „kein Wunder“, dass wir hinsichtlich unseres Fortpflanzungstriebes zu einem „Mischtyp“ neigten:

„Im menschlichen Manne steckt zum einen das Potential zum eifersüchtigen Pascha, der mit allen Mitteln der Macht die Schritte seiner Frau (im Falle der Monogamie) bzw. seiner Frauen (im Falle der Polygynie) kontrolliert, zum anderen lauert in ihm auch das Potenzial zum eher toleranten, liberalen, nur auf vaginaler Ebene militanten Spermienkrieger.“ (ebd.: 100)

Militant ist er wohl, der „menschliche Mann“, auf welcher Ebene allerdings, bleibt ihm überlassen. All dies sind bloß „biologische Tatsachen“ (ebd.) und als solche hinzunehmen. Deshalb verortet Schmidt-Salomon (ebd.: 101) die Norm auch nur innerhalb der Gesellschaft, in diesem Kontext in der katholischen Sexualmoral, aber keineswegs innerhalb der Natur. Es sind zwar all dies gegebene Tatsachen, um die man nun mal nicht herum kommt, deshalb scheinbar noch lange keine Normen, jedenfalls keine menschlicher Qualität.

4.2.1.1.5 Der evolutionäre Humanismus und sein Marxismus

Schon im Kapitel „Religion“ stellten sich Ähnlichkeiten mit der Denktradition des Marxismus heraus. Einen weiteren Vergleich mit marxistischem Gedankengut liefert Schmidt-Salomon selbst:

„Die Geschichte wird nicht von schöngeistigen Ideen bestimmt, sondern von handfesten eigennützigen, vor allem ökonomischen Interessen.“ (ebd.: 106)

Weiters ist das Marktprinzip eine „Übertragung evolutionärer Regeln auf das Wirtschaftsverhalten der Menschen“ (ebd.: 109), also selbst evolutionär. Die Produktivitätssteigerung ist „sinnvoll“ zu nutzen, nämlich in dem das Prinzip Eigennutz dienstbar gemacht wird, dienstbar im Sinne einer „humaneren“ Gesellschaft. (vgl. ebd.: 114)

Jemandem, der den Menschen als Naturwesen verortet, ist natürlich auch dem Begriff der „Entfremdung“, wie im Kontext der Religion bereits erkannt, nicht abhold. Allerdings gibt es weitere Gefahrenquellen einer „Entmenschlichung“. Schmidt-Salomon will den Begriff ebenso in den „Niederungen“ einer Fernsehlandschaft wie dem Bildungssektor verorten. Ein menschlicher Mensch ist bei ihm ein mündiger Mensch, infolge dessen ist es ein Problem, dass der Unmündige, mithin ent-menschlichte Mensch, in der Gesellschaft, in der Bildung, den Anspruch auf Mündigkeit stellt. Um dieser „strukturell bedingten Dummheit“, der strukturell bedingten Entmenschlichung, zu entkommen, braucht es eine „global ansetzende Bildungsoffensive“ - die Revolution - um schlussendlich „bessere Spielregeln“ - den Kommunismus - für die Gesellschaft zu finden. (vgl. 117ff.) Dementsprechend gibt es notwendigerweise auch den „gesellschaftlichen Fortschritt in der Geschichte.“ (ebd.: 131)

4.2.1.1.6 Die Verfassung

Ganz im Gegensatz zu Marx allerdings wird die Verfassung eines Staates von Schmidt-Salomon hoch gehalten. Absichtlich wird mit religiösen Metaphern gespielt, wird die Verfassung als „Doktrin“ bezeichnet (vgl. ebd.: 136), um sie gegen etwaige „heilige“ Schriften auszuspielen. Letztere haben sich

rechtsstaatlichen Prinzipien unterzuordnen, dürfen nicht den „ethischen Grundanforderungen der Verfassung“ (ebd.: 136) widersprechen. Statt der Einführung eines „flächendeckenden Islamunterrichts“ wird die Einführung eines „verbindlichen Werteunterrichts“ gefordert. (vgl. ebd.: 134ff.) Verlangt wird weiters „seriöse Bildung“ auf Basis „wissenschaftlicher Wahrheitskriterien.“ (ebd.: 138)

Der Staat hat mithin die nicht bloß das Recht, sondern vielmehr die Pflicht, Ideale zu vermitteln, Ideale, die sich in Humanismus wie Aufklärung manifestieren. Eben dann verhält sich der Staat „weltanschaulich neutral.“ (ebd.: 138) Diese Leitkultur, weder religiös, noch national geprägt, ist „allein in der Lage (...), jenen zeitgemäßen Grundkonsens zu definieren, auf dem sich ein fruchtbarer gesellschaftlicher Pluralismus überhaupt entfalten kann.“ (ebd.: 138) Freie Religionsausübung soll gestattet bleiben – „und sollte sie noch so absurde Formen annehmen!“ – solange sie Privatsache bleibt und nicht gegen die Verfassung verstößt. (vgl. ebd.: 139) Man kommt nicht umhin, zu folgern, die Verfassung sei – zumindest in dem, was sie in Bezug auf Religion sagt – selbst heilig. Dazu kommt, dass der Religion ein „Missionsbefehl“ inhärent sein soll (vgl. ebd.: 135) – hier stellt sich natürlich die Frage, wie sie dann Privatsache sein kann.

Schlussendlich sollen alle Einrichtungen mit Bildungsauftrag sich dieser Leitkultur der Rationalität verschreiben, denn nur diese vermag die Vielfalt – wohlgemerkt im „humanen Rahmen“ – zu fördern. Das wiederum bedingt das „Erfordernis einer *rationalen Überprüfung*.“ (ebd.: 143) Sofern nötig, schließt das auch ein Anpassen an eben diese Rationalität mit ein. (vgl. ebd.: 143, vgl. auch 140ff.)

5. Foucault und sein Diskurs

Und dann betrat Foucault die Bühne. Hier treffen nun Welten aufeinander, die sich am Subjekt spalten. War das Subjekt bislang noch das unspaltbare Atom, so ist es Foucault gelungen, es selbst zu spalten, nur um dahinter das große Nichts, den „weißen Raum“ (AW: 30) zu entdecken. Auch *war* hier vielmehr nichts als etwas zu erwarten, denn erst aus dem Nichts kann alles entstehen. Auf einmal tun sich Dynamiken auf, die zuvor nicht denkbar waren. Hinter der Oberfläche all jener festgefügtter Materie war nur das ewige Schweigen zu entdecken. Bloß ereignishaft, Fluktuationen gleich, entstehen wie vergehen Teile dieser scheinbaren Naturkonstanten. Wenn man so will – und Foucault wollte das sicher nicht – kann man auch hier einen Vergleich mit der Natur auf unterster Ebene, der Quantenmechanik, ziehen. Man kann sich dem nicht entziehen, weil Foucault radikal auf ein Nichts reduziert, aus dem durch Zufall etwas zu entstehen vermag. Es gibt bei ihm keine Basis, demnach kein Konstrukt, bloß Dynamiken, die sich in einem ewigen Entstehen wie Vergehen ausdrücken.

Diese neue Art, alte, scheinbar bewährte, nicht hintergehbare Konstrukte zu denken, wollen wir nun näher betrachten.

5.1 Die Ordnung des Diskurses

Foucault geht in seiner Inauguralvorlesung mit dem Thema „Die Ordnung des Diskurses“ (vgl. ODis) von der These einer Ordnung, einer Kontrolle des Diskurses aus. Keine freies Sprechen, sondern geordnete Rede, gebunden an Regeln der Ausschließung:

„Es herrscht zweifellos in unserer Gesellschaft – und wahrscheinlich auch in allen anderen, wenn dort auch anders profiliert und skandiert - eine tiefe Logophobie, eine stumme Angst vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses.“ (ODis: 33)

Deshalb muss die Entstehung eines Diskurses „zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert“ werden, müssen die „Gefahren des Diskurses“, sein „unberechenbar Ereignishaftes“ gebändigt werden, muss die „schwere und bedrohliche Materialität“ umgangen werden. (ODis: 11)

Foucault entziffert drei „Prozeduren der Kontrolle“ (ODis: 17), welche wie immer in der Sozialwissenschaft nicht zu hundert Prozent trennscharf formuliert werden können, die dieses leisten sollen (ODis: 11):

- 1. „Prozeduren der Ausschließung“ (vgl. ODis: 11ff.)**
- 2. „Interne Prozeduren“ (vgl. ODis: 17ff.)**
- 3. „Verknappung (...) der sprechenden Subjekte“ (vgl. ODis: 25 ff.)**

5.1.1 Prozeduren der Ausschließung

Die Ausschließung, in der es vor allem um „Macht und Begehren“ geht (vgl. ODis: 17), ist wiederum unterteilt in das für Foucault „sichtbarste“, das Verbot, weiters die Trennung sowie den Willen zur Wahrheit. (vgl. ODis: 11ff.)

a) Foucault spricht im Kontext des Verbots von drei Typen: „Tabu des Gegenstandes“, „Ritual der Umstände“ sowie das „ausschließliche Recht des Sprechenden“. Aufgeschlüsselt bedeutet dies soviel wie: Nicht jedes Thema darf erkundet werden, nicht immer darf gesprochen werden und nicht jeder darf das Wort ergreifen. (vgl. ODis: 11)

b) Der zweite Punkt ist eine „Grenzziehung und eine Verwerfung“ (ODis: 11): die Trennung von Vernunft und Wahnsinn. Das erarbeitete, regelfolgende, ubiquitäre Wort der Vernunft, im Gegensatz dazu der ruhelose, spontane Wahnsinn, dessen Wort nichts gilt, dessen Geräuschkulisse unterbunden werden muss. Unter bestimmten Umständen allerdings gleich der Wahnsinn der Wahrheit. „Entweder fiel es ins Nichts, indem es mit seinem Auftauchen sofort verworfen wurde; oder man entzifferte darin eine naive oder listige Vernunft, eine vernünftigere Vernunft als die der vernünftigen Leute.“ (ODis: 12)

Was letztgültig jedoch bleibt, ist die Grenzziehung, das gesprochene Wort scheidet Vernunft und Wahnsinn, ist Ankerpunkt für Sinn oder Rauschen.

c) Dritte und mächtigste Prozedur der Ausschließung ist der „Wille zur Wahrheit.“ (ODis: 14) Foucault verzeichnet in der Geschichte des Diskurses eine Verschiebung vom Ritual der Aussage hin zu dem, was der Diskurs selbst sagt, zur „Aussage selbst, (...) ihrem referentiellen Bezug.“ (ODis: 14) Es kam zu einer Trennung von wahren und falschem Diskurs. Foucault pointiert es mit den Worten: „Der Sophist ist vertrieben.“ (ODis: 14)

Anfang des 17. Jahrhunderts begann die Instrumentalisierung des Willens zur Wahrheit durch die Zahl. Das Messbare, Zählbare war fortan bestimmend, der Apparat der Zuweisungen begann sich zu bewegen. So war es, dass der Wille zur Wahrheit eine eigene Geschichte eingeschrieben bekam, in der es nicht um die Wahrheiten selbst, sondern vielmehr um die Zuweisungen ging und somit zu einer Geschichte der „Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts, eine Geschichte der materiellen, technischen, instrumentellen Investitionen der Erkenntnis“ wurde. (ODis: 15)

Weiters ist der Wille zur Wahrheit, „jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie“ (ODis: 17), unverkennbar institutionell verankert, muss es sein, soll das Projekt nicht scheitern. An vorderster Front arbeiten (Aus)Bildungsstätten, welche die Wahrheit verteilen, sie damit zugleich festigen. Wahrheit ist immer das, was dem System nützt, und seit dem 16. Jahrhundert zeigen ökonomische Praktiken ihren gewaltigen Einfluss auf eben diese. So ist es nicht verwunderlich, dass Foucault im Willen einen Druck auf andere Diskurse ortet. (vgl. ODis: 15f.) Immerhin ist der Gegendiskurs die letzte Zufluchtsstätte des Sophisten.

5.1.2 Interne Prozeduren

Die zweite Art von Kontrolle sind „interne Prozeduren“ (vgl. ODis: 17ff.), die intrinsischen Wächter: Der Kommentar, der Autor, die Disziplin. Hierbei geht es vor allem um die Bändigung von Ereignis und Zufall.

a) Es mag verwundern, warum der Kommentar (vgl. ODis: 18ff.) hier an erster Stelle genannt wird und nicht der Autor. Jedoch ist es der Kommentar, der den Zufall zu bannen vermag. Dies leistet er durch schlichte Wiederholung des bereits Gesagten. Der Kommentar, welcher dem Primärtext einen Sekundärtext hinzufügt, schafft es, beständig neue Diskurse zu konstituieren, etwa durch den vielfältigen Sinngehalt des Primärtextes, obgleich ihm lediglich die Aufgabe zuteil wird, zu sagen, was immer schon gesagt war, wenn auch implizit („verschwiegen artikuliert“): „Er muss (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muss unablässig wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“ (ODis: 19) Der Diskurs über einen Primärtext kann also erst durch den Kommentar ins Leben gerufen werden, in dem das Wort gewogen, geprüft wird. „Er (der Kommentar; Anm. C. G.) erlaubt zwar, etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, dass der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde.“ (ODis: 20) So schafft der Kommentar die Bändigung des Ereignisses, indem er darin die Wiederholung mit dem Neuen verknüpft.

b) Auch der Autor bannt den Zufall durch die Zuweisung, jedoch bedarf es dafür die Legitimation durch den Kommentar. Der Autor ist allerdings im Sinne Foucaults als Prinzip zu verstehen, als Prinzip von Ursprung, Einheit und Mittelpunkt von Bedeutung, als Anker von Diskursen. Diese Referenz für Sinn und Bedeutung erhält der Autor durch das Zuweisen einer Identität, einem Ich, also einem Bezugspunkt, um der Willkür der Interpretation Einhalt zu gebieten. (vgl. ODis: 20ff.)

c) Die „Organisation der Disziplinen“ (ODis: 22) ist ein weiterer Versuch intrinsischer Bändigung. Die Disziplin ist definiert als ein Set von Regeln, denen ein Satz zu gehorchen hat, um Akzeptanz innerhalb eines Diskurses zu finden. Die Disziplin gibt einen Methodenkanon zur Hand, mit Hilfe dessen „endlos neue Sätze“ (ODis: 22) produziert werden, die zugleich sinnstiftend sein können. Die Disziplin ist somit ein Spiel, mit dem Wahrheiten gesucht und gefunden werden, oder mit den Worten Foucaults ist die Disziplin „(...) ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses.“ (ODis: 25). Hierbei kommt eine Dialektik ins Spiel,

denn der Irrtum ist ebenso wichtig wie die Wahrheit selbst. Ohne Irrtum kein Fortschritt. (vgl. ODis: 22ff.)

Dies funktioniert allerdings nur, wenn sich der Satz auf einen definierten Bereich bezieht, sowie sich einem „theoretischen Horizont“ einfügen gedenkt. Daraus ergibt sich, dass Aussagen außerhalb „des Wahren“ durchaus wahr sein können, aber überhört werden. (vgl. ODis: 23f.) So kann zum Beispiel der Satz „Es gibt Geister“ durchaus wahr sein, allerdings ist er nicht mit den Regeln der Physik überprüfbar. Der Satz befindet sich außerhalb des theoretischen Horizonts der Physik, somit kann ihm mit den Konformitäten der Physik nur sein Irrtum nachgewiesen werden. Nachdem sich der Satz allerdings außerhalb des Spiels befindet, kann man ihm streng genommen nicht einmal seine Falschheit nachweisen, es bräuchte ein neues Set von Regeln, also einen Paradigmenwechsel.

So einfach funktioniert das allerdings nicht. Zumeist handelt es sich um eine bloße Erweiterung des theoretischen Horizonts zu Gunsten eines Satzes, der vormals nicht regelkonform war, weil beispielsweise ein neues Prinzip entdeckt wurde, das nun bestimmte Erscheinungen (z.B. Geister) zu beschreiben in der Lage ist. Geisterjäger wären darüber aber wohl nicht allzu glücklich, denn der Geist würde dadurch zu einer physikalischen Wirklichkeit degradiert, eine Intention, die nur die eines Wissenschafters sein kann. Hierin erkennt man auch den Widerstreit der Diskurse, in denen es nach Foucault (ODis: 11) um „Macht und Begehren“ geht, wobei dem wissenschaftlichen die Macht zukommt, dem esoterischen das Begehren nach Macht. Natürlich lässt sich das weiter ausdifferenzieren, gibt es doch auch innerhalb eines Diskurses weitere Diskurse. So gibt es innerhalb des esoterischen Diskurses sich differierende Wahrheiten, die um Macht und dem Begehren nach seiner selbst trachten. Dem wird im wissenschaftlichen Diskurs durch die relative Einheit der Methode Einhalt geboten und macht ihn dadurch automatisch mächtiger, weil geschlossener. Er selbst ist zugleich eben dadurch auch ausschließender.

5.1.3 Verknappung der sprechenden Subjekte

In der dritten Kontrollgruppe geht es um die Bedingungen des Einsatzes, den „Zugang zu den Diskursen.“ Dieser wird durch bestimmte Qualifikationen geregelt. Hier spielen das Ritual, Diskursgesellschaften, Doktrinen sowie die Aneignung von Diskursen eine bedeutende Rolle. (vgl. ODis: 25ff.)

a) Ein System der Verknappung ist das Ritual. Das Ritual bewältigt seine Aufgabe durch die Bestimmung von Qualifikation der sprechenden Subjekte, deren Verhaltensweisen und Gesten sowie durch das Festsetzen der Zeichen – mithin die „Wirksamkeit der Worte“ -, welche nur innerhalb eines spezifischen Diskurses seine Gültigkeit besitzen. Der freie, unbegrenzte Austausch von und in Diskursen, die voraussetzungslose Kommunikation, ist somit Illusion, sie sind „positive Figuren innerhalb komplexer Systeme der Einschränkung.“ (ODis: 27)

b) Diskursgesellschaften mit ihrem „zweideutigen Spiel von Geheimhaltung und Verbreitung“ (ODis: 28) sind Produzenten und Verteiler von Diskursen. Dabei ist darauf zu achten, die Inhaber nicht ihrer Stellung zu entledigen, denn die Rollen von Zuhörer und Sprecher sind beileibe nicht austauschbar. Es wäre dann ein anderer Diskurs, mit einem anderen Ritual. (vgl. ODis: 27f.)

c) Die Doktrin ähnelt der Disziplin, ist es doch ihre Aufgabe, nur bestimmte Aussagen zuzulassen. Die Praxis der Verteilung sichert ihnen eine herrschende Position im Gefüge des Diskurses zu. Allerdings geht die Doktrin über die Disziplin hinaus, da sie auch die Subjekte anspricht. Diese werden an die von der Doktrin zugelassenen Aussagen gebunden, die zugleich die teilnehmenden Individuen verbinden: „Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen.“ (ODis: 29)

d) In der „Aneignung der Diskurse“, welche ein weiteres Instrument der Kontrolle darstellt, spielt die Pädagogik eine zentrale Rolle. Man möchte vielleicht meinen, sie gewähre durch das gelieferte Wissen einen freien Zugang zu allen Diskursen, es darf jedoch nicht vergessen werden, dass die Pädagogik

wiederum Instrument der Diskurse selbst ist. In ihr sind die Verwerfungen, Grenzziehungen und Kämpfe der Gesellschaft eingeschrieben. (vgl. ODis: 29f.; vgl. auch Erdheim 1982)

5.1.4 Schlussfolgerungen

Foucault erstellt mit seiner Ordnung der Diskurse ein sich wechselseitig beeinflussendes Gewebe dar, in dem nichts frei ist, nichts ohne Konsequenz geschieht. Alles ist von allem abhängig, das eine geht aus dem anderen hervor, ist ohne ihm nicht möglich, findet sich in ihm wieder, bezieht sich darauf und zugleich auf sich selbst, bildet so ein „unteilbares Ganzes“ (David Bohm). Die Welt als Fraktal.

Frappant ist schließlich die (zwingende) Verflachung des Diskurses, die mit der Vertreibung des Sophisten einhergeht und den Diskurs selbst damit zur „Spiegelung der Wahrheit“ (ODis: 32) erhebt. Das bedeutet zugleich eine Zurückdrängung des Diskurses, denn dieser verkommt durch die Ideologie der Wahrheit zu einem Lesen, begründet in der „Komplizenschaft mit der Welt“, denn: „Die Dinge murmeln bereits einen Sinn, den unsere Sprache nur noch zu heben braucht.“ (ODis: 32) Nachdem bereits alle Bedeutung in den Dingen eingeschrieben ist, das Wort selbst Wahrheit spricht, braucht es keinen Diskurs über die Wahrheit an sich zu geben, es gibt bloß noch den Diskurs der liest, erfährt und schließlich Verteilung betreibt: „Der Diskurs verliert so seine Realität, indem er sich der Ordnung des Signifikanten unterwirft.“ (ODis: 33)

Somit ist die Verflachung dem Willen nach Wahrheit inhärent und Foucault ist recht zu geben, wenn er meint, dass all jene, die versucht haben „diesen Willen zur Wahrheit umzubiegen, (...) als Orientierungszeichen unserer alltäglichen Arbeit dienen.“ (ODis: 17) Hinter der Verflachung wiederum steckt die Angst vor Wucherung, vor dem Verlieren von Kontrolle. Will man diese analysieren, so muss man, wie Foucault richtig konstatiert, den Willen hinterfragen, darf das Ereignis, den Zufall, der eben dieses produziert, nicht unterdrücken und muss die „Souveränität des Signifikanten“ seiner Wirkung entheben. (vgl. ODis: 33)

Wahrheit ist somit als Ideologie und Kampf zu begreifen, sowie als Kampf um Ideologie. Foucault fasst es weiter und versteht Geschichte als solches als einen Kampf, gebrochen durch Diskontinuitäten, eine Teleologie verweigert Foucault dem Lauf der Geschichte. (vgl. ODis: 34, 37f.; vgl. DdM: 29) Denn der Wille zur Wahrheit ist zugleich Wille zur Macht (vgl. ODis: 17), und die Macht ist immer selbst umkämpft. Somit ist auch der Diskurs „(...) dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“ (ODis: 11) Foucault denkt Geschichte, ihre Entstehung, als ein Spiel von Kräfteverhältnissen (vgl. PM: 339; WzW: 93ff.), geboren aus dem Ereignis, dem Zufall, in dem sich die Menschheit „von Herrschaft zu Herrschaft“ (PM: 341) bewegt, ohne dass dabei eine „implizite Ordnung“ (David Bohm) auszumachen wäre. Geschichte ist mithin ein „System(s) von Regeln, das in sich keine wesenhafte Bedeutung besitzt“ (PM: 342), womit sich wiederum erkennen lässt, dass selbst gesellschaftlichen Institutionen oder moralischen Werten keine Zweckgebundenheit abzurufen ist, auch sie unterliegen dem Zufall des Ereignishaften, „sie sind nichts anderes als Herrschaftsausprägungen,“ ihre Funktionalität entsteht aus nachträglicher Interpretation. (Marti 1988: 74) In Foucaults Worten:

„In sich sind die Regeln blind, gewalttätig und ohne Zwecksetzung; sie können zu diesem oder zu jenem dienen; sie können diesem oder jenem unterworfen werden. Das große Spiel der Geschichte gehört dem, der sich der Regeln bemächtigt, der seinen Nutzen aus ihnen zieht (...) endlos wird es von den Beherrschenden und den Beherrschten wiederholt.“ (PM: 341; 340)

Foucault führt in seiner Inauguralvorlesung zwei neue Begriffe ein: Kritik und Genealogie. Während sich Kritik mit den „Instanzen der diskursiven Kontrolle“ (ODis: 41), also den Formen der Ausschließung, Verknappung oder Aneignung beschäftigt, richtet die Genealogie ihr Hauptaugenmerk auf die Entstehung von Diskursen, „die zugleich zerstreut, diskontinuierlich und geregelt ist“ (ODis: 41), obgleich beide Bereiche nie ganz voneinander zu trennen sind.

5.2 Eine Frage der Macht: Welchen Körper braucht die Gesellschaft

Notwendigkeit ist die Mutter aller Erfindungen.

Plato

Ein freier Mensch muß es ertragen können, daß seine Mitmenschen anders handeln und anders leben, als er es für richtig hält, und muß sich abgewöhnen, sobald ihm etwas nicht gefällt, nach der Polizei zu rufen.

Ludwig von Mises

*„Das Interessante liegt nicht darin, den Plan zu entdecken, der all dies angeleitet hat, sondern die Strategie herauszufinden, wie sich die Stücke platziert haben.“
(MdM: 113)*

Foucault behandelt die Frage nach der Macht nicht nach den üblichen Kriterien. Macht ist nicht statisch, nicht singulär, dadurch nicht verortbar.⁴ „Kein Rekurs auf eine Grundlegung“ (WiK: 36) ist das Motto, unter dem alles steht. Es geht nicht um die Frage: was ist die Macht, sondern: wie wirkt sie? In der Frage nach dem Wirken steckt sogleich die Antwort. Macht ist ein Mechanismus, der Handlung, Beziehung braucht, um in Erscheinung zu treten. Macht ist dadurch in der Lage, in ihrer Wirkmächtigkeit Diskurse und darüber hinaus Verhalten zu induzieren, gerade weil Macht nur durch Interaktion zu Tage tritt. (vgl. WiK: 32; AdM: 218; SubW: 114)

Des Weiteren wird somit auch klar, dass Macht nicht besessen werden kann, sie kein Gut ist, das aus sich selbst heraus strahlt, sondern immerzu Betätigung

⁴ Das ist natürlich radikal formuliert, meint allerdings die Ablehnung absolut verstandener und damit zementierter Machterhältnisse. Foucault wehrt sich, wie noch zu lesen sein wird, gegen zwei Radikalisierungen: Macht zum einen als schlichtes System zu begreifen, in dem die Möglichkeit des Widerstands nicht erklärbar ist, zum anderen Macht ausschließlich in die Hand des Subjekts zu legen und damit seinem Willen zu unterwerfen - eine Positionierung, die eine sehr wohl vorhandene Machtstruktur (Foucault verwendet bevorzugt das Wort Strategie, um die Variabilität dessen hervorzuheben) leugnet.

braucht, um sich ihrer Existenz zu versichern, ihr ja in Wirklichkeit ihre Existenz erst dadurch zukommt. (vgl. MdM: 114; ÜS: 38f.; 228f.)

5.2.1 Leviathan begegnet dem Unsichtbaren

„Die Macht ist keine Substanz.“ (AdM: 218) Foucault weigert sich konsequenterweise, die Frage nach dem Ursprung zu stellen. Mit der Feststellung: „Die Macht gibt es nicht“ (DdM: 126, Hervorhebung im Original), stellt er die Möglichkeit einer Theorie in Frage, da selbige immerzu ihren Kern zu verorten hat. In diesem Kontext hieße das, den Ursprung und die Genese der Macht zu finden und aufzuzeigen, um die Macht innerhalb eines bestimmten Kontextes zu begründen. Ein Verfangen – ich denke, Foucault würde mir wohl zustimmen –, das jedes Mal zum Ursprung der Menschheit führen müsste, um Wirkmächtigkeiten eines bestimmten Zeitraumes erklären zu können, ist doch durch die Notwendigkeit einer Interaktion alles mit allem Verbunden. Wahrlich ein Ding der Unmöglichkeit.

Foucault will mit diesen Erkenntnissen das Modell des Leviathans, die Theorie der Souveränität überwinden, eine Theorie, die seiner Einschätzung nach vier Rollen in der Geschichte zukommen (vgl. AdM: 119 ff.; DdM: 88 ff.): so wurde sie auf die feudale Monarchie bezogen, sowie für die Konstitution großer, administrativer Monarchien instrumentalisiert. Im 16. Und 17. Jahrhundert war sie vor allem eine „Waffe“, von beiden Parteien verwendet, „entweder um die königliche Macht einzuschränken oder um sie im Gegenteil zu stärken.“ (AdM 120) Im 18. Jahrhundert erfährt sie eine Wiederbelebung, mit dem Bestreben das Modell der parlamentarischen Demokratie zu propagieren und den absoluten oder autoritären Monarchien gegenüberzustellen.

Augenfällig ist allerdings die Gültigkeit der Theorie der Souveränität, jedenfalls solange die feudale Gesellschaft vorherrschte. Im allgemeinen Rahmen leistete die Theorie brauchbare Analysen in Bezug auf die Relation Souverän-Untertan. Im 17. Und 18. Jahrhundert allerdings, kam es nach Foucault (AdM: 120 f.; DdM: 89 f.; ÜS: 25ff.) zu einem Umbruch: Es begann sich ein neuer Mechanismus von Macht herauszubilden, der eine vollkommen neuartige Apparatur, neue Instrumente, neue Wege und Methoden benötigte, die das einfache Verhältnis

Souverän-Untertan nicht mehr auszudrücken vermag und demnach transzendiert. Diese neue Mechanik fokussiert vielmehr auf Körper und ihre Tätigkeiten, als auf die Erde und ihre Produkte. Sie benutzt die Strategie der permanenten Überwachung, um Zeit und Arbeit zu generieren:

„Es ist eine Art Macht, die ein enges Raster materieller Zwänge voraussetzt und eine neue Machtökonomie definiert, die dem Grundsatz folgt, dass man in der Lage sein muss, ebenso die unterworfenen Kräfte wachsen zu lassen, wie auch die Kraft und Wirksamkeit dessen, was sie unterwirft.“ (AdM: 121)

Die Theorie der Souveränität beschreibt das Sichtbare, benötigt mithin die physische Existenz des Souveräns, um wirken zu können. In Folge dessen ist sie nicht in der Lage, die Permanenz, die das Unsichtbare und damit die Effizienz mit sich bringt, darzustellen. Sie bewegt sich auf dem sicheren Terrain der Homogenität, beschreibt den Weg von oben nach unten, kennt nur diesen einen und kann somit der Komplexität der neuen Strategie nicht gerecht werden. Diesen neuen Machttypus, der mit Sicherheit notwendig für die Entstehung eines industriellen Kapitalismus war, nennt Foucault „Disziplinarmacht“ – auf die wir noch zurück kommen werden – und verortet ihre Erfindung in der bürgerlichen Gesellschaft. (vgl. AdM: 122, DdM: 91; WzW: 93ff.; 136; ÜS: 38f.; 283f.)

5.2.2 Wissen und Wahrheit

Macht ist in erster Linie Produzent von – abstrakt betrachtet – Wissen. Macht und Wissen bedingen einander, Wissen bedeutet, Macht auszuüben, Macht wiederum braucht Wissen, um ausgeübt zu werden, bringt es demnach selbst hervor. (vgl. MdM, 45; AdM; 78; WiK, 46) Allerdings darf nicht versucht werden, herauszufinden, was *die* Macht und *das* Wissen ist, es geht nicht um Wahrheitssuche, denn – so viel sollte schon verstanden sein – nichts ist transzendent. Es geht um das Zusammenspiel beider, um den Konnex, den sie bilden, der wiederum Aufschluss über die Akzeptabilität eines Systems gibt. (vgl. WiK, 32ff.)

Das System erschafft sich seine eigenen Wahrheiten, die notwendig sind für den Fortbestand. Dieses System, als Machtbeziehungen begriffen, muss – so es

denn stabil sein will – dafür Sorge tragen, Diskurse zu induzieren, die das wahre Wort enthalten, muss uns zwingen, Wahrheit zu sprechen, hat für die Zirkulation und Verteilung derselben zu sorgen. Wahrheit ist ein Konglomerat von Aussagen, die in Diskursen nach bestimmten Regeln erstellt und verteilt werden. Für die Produktion, Distribution und Funktion von Wahrheit ist Macht maßgebend. Macht ist Wissen ist Wahrheit ist Macht. Es geht hiemit nicht um Irrtum, nicht um die Kategorien wahr oder falsch, die ja das System selbst produziert, es geht um die Wahrheitsproduktion an sich. (vgl. DdM, 75 f., 178; AdM, 107 ff.; ÜS: 38f.)

5.2.3 Das Dispositiv – eine seltsame Schleife

Macht ist gleichsam ein Netz, das sich über die Gesellschaft ausbreitet. Nichts, keine Ebene, keine Position bleibt unberührt, undurchdrungen. Macht bewegt sich in einem Möglichkeitsfeld voll von Fluktuationen, Veränderungen, Erscheinungen, Ereignissen, die stets in das komplexe Spiel eingewoben werden. Es steckt kein Masterplan dahinter, da gibt es kein transhistorisches Subjekt, niemanden, der das Ganze gedacht hätte, es ist ein Spiel voll von Strategien ohne Strategen, keine Idee leitet das Spiel, keine Anleitung steht geschrieben, niemand hält die Fäden in der Hand und doch sind sie alle beteiligt. In diesem wunderbar komplexen Spiel von Virtualitäten, die entstehen wie vergehen, herrscht einzig und allein die Notwendigkeit.⁵ Da ist kein Wille, kein Interesse, bloß Tendenzen, über die eine Notwendigkeit waltet, die sich in späterer Folge als Macht zu erkennen gibt. (vgl. WiK 38 f.; SuW 114; DdM 132 ff.; MdM 114 ff.; AdM 218 f., 224 f., 255 ff.; WzW 105 f.)

⁵ Notwendigkeit ist für mich kein der Geschichte sinneinschreibendes Element (siehe tiefergehende Ausführungen in Exkurs II). Es ist eine schlichte Wenn-Dann-Beziehung, eine Kausalität, die zur Entscheidung zwingt, an ihr bilden sich Wille wie Interesse. Die Notwendigkeit ist demnach nicht Schicksal. Foucault spricht in "Ordnung des Diskurses" noch von Zufall und Ereignis, entdeckt allerdings später selbst die Notwendigkeit der Notwendigkeit: "Man hat es hier also mit strategischen Notwendigkeiten zu tun, die nicht unmittelbar mit Interessen gleichzusetzen sind." (DdM 138)

Notwendigkeit und Strategie gehen eine Symbiose ein, die sich des Strategens entledigt.⁶ Eine Strategie braucht keinen Strategen, sie braucht Notwendigkeiten, welche die Strategie erst zu einer werden lassen. Die sich bildenden und in Folge durch Notwendigkeiten (Mikroebene) aber nicht notwendigerweise (Makroebene) aneinander anpassenden Strategien nennt Foucault „Dispositiv“:

„Was ich unter diesem Titel festzumachen versuche ist erstens ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekurale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst.“ (DdM 119 f.)

Das Dispositiv selbst ist ein strategisches Moment, das sich ebenso Notwendigkeiten anpasst, allerdings keinen Autoren hat, kurzum beständiger Veränderung unterworfen ist. Es geht ein Wechselverhältnis mit Wissen ein, da es durch Manipulation von Kräfteverhältnissen versucht, bestimmte „Typen von Wissen“ (DdM 123) zu fördern, während dieses Wissen wiederum das Dispositiv selbst stützt. Hieran erkennt man, dass es Dispositive auf unterschiedlichen Ebenen geben kann, die einander selbst überlagern und in funktionalem Zusammenhang treten können. So ist es die Aufgabe epistemischer Dispositive – also jener auf ausschließlich diskursiver Ebene – Diskurse zu fördern, die das wahre Wort verteilen, mithin die Kategorien wahr und falsch bestimmen oder noch viel grundlegender „das wissenschaftlich Qualifizierbare vom Nicht-Qualifizierbaren zu scheiden“ (DdM 124), also über die Formulierbarkeit von Aussagen bestimmen und dadurch ein bestimmtes Feld von Wissenschaftlichkeit aufspannen. (vgl. OD: 386; vgl. auch Hubig 24.03.2009: 5) All das nicht so sehr im Hinblick auf ein Ziel, sondern vielmehr als Reaktion auf eine Notwendigkeit, eine Reaktion, die wiederum andere Dispositive induzieren kann, aber nicht muss. (vgl. DdM 119-125)

Das Dispositiv ist hiemit ein Regelwerk für Synthesis, wird Kategorie, da es bestimmte Diskurse wie Institutionen – darunter versteht Foucault (vgl. DdM

⁶ So wie manch einer sich *dem* Genitiv entledigt...

125) alles eingeübte, aufgezwungene Verhalten – klassifiziert und einbindet oder eben ausschließt. Es umfasst eine Gesamtheit definierter Aussagen und Praxen, die wiederum bestimmten Merkmalen unterliegen müssen, das Dispositiv besitzt somit Extension wie Intension (vgl. hierzu Hubig 24.03.2009: 4), es ist ein Prozess, der immerwährender Klassifizierung und damit Kategorisierung unterliegt und seine temporäre Finalisierung in Begriffen wie dem „Sexualitätsdispositiv“ (WzW: 105; DdM: 119) findet. Ausschluss wie Integration sind die einzig wahrhaft transzendenten Strategien, Meta-Strategien, eine Art Grundgesetz von Geschichte.

„Das Dispositiv ist also immer in ein Spiel der Macht eingeschrieben.“ (DdM 123) Ich würde erweitern und das Dispositiv selbst als Manifestation, als Dispositiv von Macht selbst begreifen. Es ist ein „Netz (...) heterogener Elemente“ (DdM 120), die eine bestimmte Struktur ergeben, der bestimmte Merkmale zukommen. Die Struktur wiederum ist eine dynamische, funktionale Relationsanordnung,⁷ deren einzelne Elemente sich an Notwendigkeiten entfalten und einander stützen, wie etwa ein spezifischer Diskurs eine Praxis oder umgekehrt.

Funktion eines Dispositivs ist die Antwort auf einen Notstand (urgence), so etwa die Kontrolle des Wahnsinns. Es gibt also einen „strategischen Imperativ“, geboren aus der Notwendigkeit, der die Formation eines Dispositivs erst zu einer werden lässt, in dem er funktionale Relationen einzelner Elemente aufzeigt. (vgl. DdM 120)

Darüber hinaus ist das Dispositiv ein selbstreferenzielles Ereignisgewebe, denn die Wirkungen, die das Dispositiv zu schaffen in der Lage ist, wirken auf eben

⁷ Da Foucault Macht in einem kriegerischen Kontext verstanden wissen will (vgl. etwa DdM 71, 196), ist es wohl angebrachter von Formation denn wie Foucault selbst von „Matrix“ (DdM 120) zu sprechen, um dem Phänomen der Dynamik gerecht zu werden, ist Matrix doch ein bereits bestehendes, bloß noch aufzufüllendes Konstrukt, eine Metapher, die der Dynamik nicht gerecht werden kann, vor allem, da ein solches Konstrukt nicht vorhanden ist (vgl. auch Hubig 24.03.2009: 5).

dieses zurück. Diesen Prozess verortet Foucault als „strategische Wiederauffüllung“ (DdM 121), ein Begriff, der wohl auf die „Matrix“ anspielt und ebenso unpassend ist. Zwar kommt Foucault dadurch aus seiner Sackgasse, in die er in „Ordnung der Dinge“ geraten ist (vgl. DdM 123) hinaus – zum anderen auch durch die Erweiterung der Episteme um Institutionen zum Dispositiv selbst –, da Geschichte nunmehr als Prozess immerwährender „strategischer Wiederauffüllung“ begreifbar wird, allerdings spielt die „Wiederauffüllung“ auf ein vorgeformtes Gefäß an, bei dessen Vorstellung man blind gegenüber der Erkenntnis wird, dass es der Krug selbst ist, der sich verändert. Zu fragen wäre weiters, was übrig bliebe, analysierte man die Struktur, das Gefäß selbst. Das Gefäß ist nur durch Befüllung, ist hiemit Befüllung selbst, weiters kein Gefäß mehr. Dementsprechend ist von „Wiederauffüllung“ keine Rede, vielmehr ist es eine strategische Formationsänderung, an der gegenläufige Strategien gleichermaßen arbeiten. Diskontinuierlich auftauchende Episteme beispielsweise können in ein Dispositiv eingearbeitet werden und dieses somit verändern. Widerstand ist der Macht koexistent, Macht ohne Widerstand nicht denkbar. (vgl. DdM 195 f.)

Das mag nun alles sehr geplant klingen, vor allem, wenn man auch noch von einem „strategischen Imperativ“ spricht. Allerdings sollte bedacht werden, dass dies erst im Nachhinein erkennbar wird, es eine Kumulation, eine „Prävalenz“ (DdM 121) lokaler Notwendigkeiten sowie Reaktionen darauf geben muss, die sich in ein Dispositiv einklinken und dadurch verändern können. Es ist nun verlockend, von einer „Wiederauffüllung“ zu sprechen, weil streng genommen ein Dispositiv schon vorhanden sein muss, trotz alledem ist es schlicht eine „Verzerrung“, eine Neuordnung. Dispositive entstehen durch Ableitungsprozesse, durch Induktion wie Deduktion, sind ineinander verschränkte Prozesse, deren Trennung nur aufgrund relativer, methodischer Willkür erfolgen kann. Diese permanente Beeinflussung, Ableitung sowie Veränderung von Dispositiven, die in die Zeit eingehen, für sich also beanspruchen Geschichte zu haben, selbst Geschichte zu sein, leistet – sofern man Foucault zwischen den Zeilen liest – die Institution. (vgl. hierfür auch Hubig

24.03.2009: 8) Sie ist das verbindende Element, von Epistemen beeinflusst, Episteme beeinflussend. Keine Institution ohne Epistem, kein Epistem ohne Institution. Es ist gleichgültig, was zuerst da war – um dem Henne-Ei-Problem vorzubeugen -, es kann keine Institution ohne das dazugehörige Epistem geben, Letzteres ist für Ersteres sinnstiftend, da Sinn eine Kategorie des Wortes ist. Institution als Institution erscheint erst in dieser Welt, sobald das Wort sich auf sie richtet, ohne zuvor nicht-existent gewesen zu sein, aber eben nicht als solches erkennbar. Der Mensch braucht das Wort, um (die) Welt zu ordnen. Erst mit dem Denken kommt das Problem in die Welt.

5.2.4 Das Subjekt und seine Emergenz

Das Subjekt war nie Tod, es ist zwar weder Strategie, noch Inhaber von Macht, weist keine Endgültigkeit auf, dennoch ist ohne ihn nichts in der Welt von Bedeutung, wäre kein Geschehen, das sich als Geschichte entfaltet, denkbar. Das Subjekt ist Ausgangs- wie Endpunkt, ohne ihn wäre das komplexe Spiel von Macht nie in Gang geraten, zugleich und gerade deshalb ist es eine der ersten Wirkungen von Macht. (vgl. AdM: 71f.; 114 f.; ÜS: 250) Das Subjekt hat eine es selbst transzendierende Bewegung, ein mobile, in Gang gebracht, das auf eben dieses zurückwirkt, wirken muss. Mit seiner ersten Handlung hat das Subjekt den Zwang in die Welt gebracht, dem es nun selbst unterliegt. Mit der ersten Frage an die Welt, hat es sich zugleich selbst in Frage gestellt.

6. Konsequenzen eines Bruchs

Aus dem eben erwähnten ergeben sich weitreichende Konsequenzen, althergebrachte Denkschemata werden aufgebrochen, völlig neue Wege des Funktionierens von Gesellschaft und damit den Diskurs zu denken, können nun beschritten werden. Das beginnt bei der Spaltung des Subjekts, geht über die Produktion von Wahrheit und endet bei der Macht, selbst ein produzierendes Element. All dies wurde radikal neu gedacht, all dies eröffnet ein Universum voller Möglichkeiten, Möglichkeiten, die sich gegenseitig bedingen, sich hervorbringen wie vernichten. Es gibt keine fixen Plätze, keine erhöhten Positionen, keinen archimedischen Punkt, von dem aus beobachtet wird, im Gegenteil, der Diskursanalytiker ist damit selbst Produzent produzierter Wahrheiten, er erzählt eine Geschichte einer Geschichte.

Betrachten wir nun die Konsequenzen, die sich aus dem Erwähnten ergeben.

6.1 Subjekt

Mit der radikalen Neukonstruktion des Subjekts verlegt Foucault den Zwang, die Notwendigkeit einer Geschichte in die Mikroebene. Das Subjekt als emergentes System, das Welten zu schaffen in der Lage ist. Demnach ist Foucaults Forderung nach einer „aufsteigenden Analyse“ (vgl. auch WzW: 95) nur allzu logisch:

„Man muss vielmehr eine aufsteigende Analyse der Macht machen, d.h. von den unendlich kleinen Mechanismen ausgehen, die ihre Geschichte, ihren Ablauf, ihre Technik und Taktik haben und dann ergründen, wie diese Machtmechanismen von immer allgemeineren Machtmechanismen und von Formen globaler Herrschaft besetzt, kolonisiert, umgebogen, transformiert, verlagert, ausgedehnt usw. wurden und werden.“ (DdM: 83)

Die von mir in Kapitel 5.2.4 erwähnte Metapher des mobile vermag auch verständlich zu machen, dass das Individuum zwar Macht ausüben, aber nicht besitzen kann. Es mag sich vorhandenen Mechanismen bedienen, anderen wiederum unterliegen. Von einem Aufgehen des Subjekts in ein

systemtheoretisches Konstrukt, gar von einem Verschwinden des Menschen in irgendwelchen sonderbaren „subjektlos-anonymen, unbewussten Strukturen“, wie etwa Fink-Eitel (1994: 213) meint, ist allerdings nicht die Rede. Foucault sagt selbst, dass „das gesellschaftliche Funktionieren (...) das Funktionieren der Individuen in Beziehung aufeinander“ (GS: 163) bleibt. Durch den Begriff der Praktik will er systemtheoretische wie handlungstheoretische Überlegungen transzendieren (vgl. auch Kögler 1994: 109ff.), wenn er die Beziehung betont, die „Beziehung der individuellen Existenz und die Gesamtheit der Strukturen und Bedingungen, in denen eine solche individuelle Existenz aufscheint.“ (SubW: 7) Oder noch deutlicher: „Power is not a substance (...) Power is only a certain type of relation between individuals. The characteristic feature of power is that some men can more or less entirely determine other men's conduct – but never exhaustively or coercively.“ (TCPR: 253)

Solcherlei hochkomplexe Systeme fordern nebst Integration auch Funktionsteilung und so ist es nur zwingend, dass es Macht selbst ist, die für Individualisierung sorgt. Macht hat somit „Interesse“ daran, Subjekte zu schaffen, die effizienter kontrolliert werden können, weil sie dadurch zugleich zum Objekt werden. Sie muss allerdings um ihrer selbst Willen Freiheit implizieren. Macht ist nichts ohne Freiheit. Wobei Freiheit natürlich nur Möglichkeit meint, die sich wiederum in Handlung ausdrückt. Macht ist nichts ohne Wissen, Wissen benötigt Prozesse – in diesem Kontext Handlung – um generiert werden zu können, aus dem Wissen werden systemkonforme Wahrheiten erstellt, die das Subjekt wiederum über die Totalisierung in Grenzen an Macht bindet. Macht benötigt mit anderen Worten das handelnde Subjekt, um Wissen über Letzteres in Erfahrung zu bringen, muss also Anreiz zur Handlung bieten, um auf diese Weise möglichst effizient zu sein. Macht braucht demnach auch Kontrolle über den Möglichkeitsraum, den sie bietet. (vgl. AdM: 256 f., DdM: 110, WiK :14f.) Es ist ein äußerst diffiziles Spiel von Möglichkeit geben und nehmen, von Wissen generieren und anwenden, will Macht sich in seiner wie immer gearteten momentanen Strategie stabilisieren. Denn Möglichkeit gibt Freiraum für Widerstand, zugleich sorgt auch allzu starkes Einschränken von Möglichkeit für eben diesen.

Diesen Widerstand übt das Individuum nicht – wie Foucault richtig erkannt hat (vgl. AdM: 244) – gegen eine Autorität aus, sondern gegen die Wirkung, die diese ausübt, gegen Auswirkungen, die sich am Subjekt selbst zeigen, eben dort in Erscheinung treten und selbiges dadurch sowohl permanent in Frage stellen wie festlegen.

Widerstand entfaltet sich am konkreten Ereignis, es ist kein mittelbarer Kampf um absolute Werte, Welt entsteht aus dem Kontext, ist Kontext selbst, ist dadurch immerwährender Veränderung unterworfen, somit auch das Individuum. Widerstand benötigt mithin keine absoluten Werte oder Normen, wie etwa Menschenrechte, die übrigens selbst nur aus einem Kontext heraus entstehen konnten, auch wenn dieser breiter angelegt sein mag. Wenn man so will, kann der Weltenlauf mit dem dritten newtonschen Axiom als Metapher beschrieben werden: *actio et reactio*. Darauf beruht alles. Es gibt keine Reaktion ohne Aktion. Handlung ist immer Handlung auf etwas, bleibt mithin Re-aktion. Da es hier um die Gesellschaft geht, kommen wir auch gar nicht in die Verlegenheit, die erste Aktion, den absoluten Beginn erklären und dadurch entweder einen Gott oder den ewigen Prozess postulieren zu müssen – beides Antworten die nicht zufrieden stellen, weil sie keine Endgültigkeit besitzen.

Dadurch ist die Frage nach der Legitimation des Widerstandes noch nicht beantwortet. Warum ist es legitim, wenn Homosexuelle Widerstand üben, nicht aber wenn dies Neonazis tun? Auch wenn Foucault darauf nie eine Antwort gegeben hat, will ich eine versuchen. Alles ist auf die Reduzierung von Möglichkeiten zurückzuführen. Bei Neonazis kann aus der Geschichte abgelesen werden, dass sie, sobald sie sich des Minderheitenstatus' entledigen, selbst anderen Gruppen Möglichkeiten abringen werden, selbst also das tun, wogegen sie gerade ankämpfen. Bei Homosexuellen gibt es keinen Grund derartiges anzunehmen, bei ihnen ist es schlicht der Vergleich, dass anderen Gruppen mehr Möglichkeiten offenstehen, als ihnen selbst. Somit ist jeder Widerstand als legitim zu bezeichnen, der – aller Wahrscheinlichkeit nach – nicht seinerseits in der Reduzierung von Möglichkeiten endet, also selbst Freiheiten auf Kosten von

anderen gewinnt.⁸ Ich denke, das kann aus Foucaults Weigerung, allgemeingültige Normen zu formulieren, die sich in Werten ausdrücken, abgelesen werden, da diese selbst bloß zur Normierung, damit zu Trennung von „normal“ und „abnormal“ führen können, ja müssen. Dies wiederum folgt den Schemata, den Strategien von Macht selbst. Werte können niemals frei formuliert werden, um mich zu wiederholen: Welt selbst ist Kontext.

In diesen Möglichkeiten eingebettet sind die Körper, an denen der Widerstand ablesbar wird. Wirkungen von Macht zeigen sich am Subjekt, am Körper selbst, sie können nicht *beliebig* geformt, benutzt werden. Sie sind das letzte Bollwerk des Widerstands. Wollte Macht wahrhaft absolut sein, müsste sie die Körper brechen, um daraufhin, sollte sie es wirklich tun, sogleich zu verschwinden. Hierin liegt die tiefere Antwort auf die Frage nach der Legitimation: es ist das Leid des Körpers, das eine andere Wahrheit spricht, Erfahrung ist, Erfahrung von Macht. Diese Erfahrungsdimension gilt es zu bergen. Sie ist es, die den Widerstand mit Inhalt füllt, sie ist die eigentliche Wahrheit des Subjekts. Eine lokale Fluktuation, eine kontextuelle Entladung, ein Moment des Leids, indem das Subjekt einer von Foucault kategorisch negierten absoluten Wahrheit wohl am nächsten kommt, zeigt sie doch die Grenzen des Körpers auf.

Foucault verortet diese Erfahrungsdimension als „unterworfenen Wissen“: *„Gerade über diese aus der Tiefe wiederauftauchenden Wissensarten, diese nicht qualifizierten, ja geradezu disqualifizierten Wissensarten (das Wissen des Psychiatrisierten, des Kranken, des Krankenschwägers, das des Arztes (...), das Wissen des Delinquenten usw.), die ich als Wissen der Leute bezeichnen würde und die nicht zu verwechseln sind mit Allgemeinwissen oder gesundem Menschenverstand, sondern im Gegenteil ein besonderes, lokales, regionales Wissen, ein differenzielles Wissen (...) darstellen, das seine Stärke nur aus der Härte bezieht, mit der es sich allem widersetzt, was es umgibt; über dieses Wiederauftauchen dieses Wissens also, dieser lokalen Wissen der Leute, dieser disqualifizierten Wissensarten erfolgte die Kritik.“ (DdM: 60 f.)*

⁸ Diese Formulierung kommt einer Utopie ziemlich nahe, will allerdings nicht so verstanden sein. Gemeint ist die strategische Reduktion.

Natürlich darf das Subjekt sprechen, die Macht will es so, schließlich muss Wissen gesammelt werden, allerdings liegt die Deutungshoheit über das Gesagte nicht beim Subjekt selbst und genau darin liegt das Problem. Die über das Geständnis erpresste Erfahrung wird vom Subjekt getrennt, wird objektiviert, dem Kontext entrissen und damit in den Wahrheitsdiskurs eingespannt, wird wieder dem bestehenden System von Normen angepasst. Das ist der Prozess einer Entmündigung, ein Zuschreiben von Identitäten, derer es sich zu erwehren gilt. (vgl. AdM: 250 f., vgl. auch WzW: 30f.)

Die Wahrheit des Subjekts liegt im Kontext begraben. Diese Wahrheit, als Erfahrung begriffen, bringt Mechanismen und damit Wahrheiten von Macht zum Vorschein, die sonst im Verborgenen blieben. Sie darf dem Kontext nicht entrissen werden, sie benötigt die Konkretisation, aus der sie *ihre* Stärke, *ihre* Macht schöpft. Denn die Strategie der Macht ist klar:

„Die Behörden sprechen nur in Tabellen, Statistiken und Kurven; die Gewerkschaften sprechen von Arbeitsbedingungen, Bilanzen, Investitionen, Beschäftigungszahlen. Hier wie dort will man das Übel nur ‘an der Wurzel’ packen, d.h. dort wo es niemand sieht und spürt – weit weg vom Ereignis, vom Spiel der Kräfte und vom Akt der Beherrschung.“ (MdM: 29)

Dem Ereignis muss sein Schleier entrissen werden, es braucht die Stimme die sagt: „An diesem Tag und an diesem Ort war ich da und habe gesehen...“(ebd.: 28)

Letztlich geht es bei all diesen Kämpfen um Identität. (vgl. AdM: 245) Es ist die Frage des Subjekts nach seiner Stellung in der Welt, nach Welt selbst, die diesen reflexiven Prozess in Gang gebracht hat. Beständig erhält es Antworten, die nicht zufriedenstellen, bis das Subjekt erkennt, dass es eigentlich keine Antwort haben möchte.⁹

⁹ „Und das Ende allen Erkundens wird sein, dass wir ankommen, wo wir aufbrachen. Und diesen Ort zum ersten Mal erkennen.“ T.S. Eliot; Vier Quartette.

6.2 Wahrheit

Spätestens hier sollte die Heterogenität von Macht erkannt werden. Die Produktion, Distribution und Funktion von Wahrheit wird von mehreren Stellen aus gewährleistet, etwa von Bildungseinrichtungen oder Massenmedien. (vgl. DdM: 52) Wahrheit ist Anker- und Reibepunkt, ist Entstehungsort von Welt, wie Entladungsort von Widerspruch, hierin entsteht wie zerbricht der Weltenbau. Wahrheit ist Alpha und Omega, Wahrheit ist Welt selbst.

„Schließlich werden wir beurteilt, verurteilt, klassifiziert, zu Aufgaben gezwungen, wird uns eine bestimmte Lebens- (oder Sterbe-)weise zugewiesen, entsprechend wahrer Diskurse, die spezifische Machtwirkungen mit sich bringen.“
(AdM: 76)

So wird auch verstanden, dass Macht im Grunde eine gewaltige Produktionsmaschinerie ist, ja sein muss. Macht muss Wissen produzieren, fördern, aus dem Wahrheit entsteht. Indem Macht Wissen produziert, formt sie zugleich die Welt. (vgl. WzW: 17ff.; ÜS: 39) Hieraus erkennt man etwa, dass Macht nicht Garant für eine Produktionsweise sein kann, sondern vielmehr konstitutiv für sie ist. (vgl. MdM: 116 f.) Denn nichts ist ohne Macht, ohne Macht kein Wissen, ohne Wissen keine Wahrheit, ohne Wahrheit keine Welt:

„Das von draußen kommende Wort ist ein Traum, an dem man hartnäckig festhält.“ (MdM: 86)

6.2.1 Eine kurze Genealogie produktiver Macht

Eine erste Untersuchung produktiver Wirkungsweise von Macht leistet Foucault in „Überwachen und Strafen.“ Im Wandel von Strafpraktiken, in der „Milderung der Strafstrenge“ (ÜS: 25), verortet Foucault nicht etwa eine Humanisierung, sondern erkennt dahinter vielmehr eine neue strategische Positionierung von Macht. Das Subjekt und seine Möglichkeiten stehen im Mittelpunkt, im Zusammenschluss mit Psychiatrie und Medizin weiten sich die Methoden der modernen Strafpraxis über die gesamte Gesellschaft aus, entsteht

aus den aus der Praxis gesammelten Erkenntnissen ein neuer Macht/Wissen-Komplex: die „Disziplinarmacht.“ (vgl. ÜS: 25ff.; 33ff.; 43; 129f.; 279f.; 287f.; 382)

Dies ist der entscheidende Schritt hin zur „Normierungsgesellschaft“ (AdM: 124), theoretischer Horizont und damit wissenschaftliche Rechtfertigung ist die Humanwissenschaft. (vgl. ÜS: 33ff.) Die sich derart entwickelnde Disziplinarmacht fokussiert nunmehr auf „den Körper und seine Kräfte“ (ÜS: 36), um mittels Prüfung, die Kontrolle erfordert, optimierend zu wirken. Es geht dabei nicht um bloße Unterwerfung sondern vielmehr um die Produktion des Leibes, es muss ein „produktiver wie unterwerfener Körper“ (ÜS: 37) sein, er muss nutzbar, dem aufkommenden ökonomischen Paradigma gefügig sein (vgl. auch ÜS: 175ff.; 283f.):

„(...) die analytische Einteilung der Zeit der Gesten, der Kräfte und der Körper hat ein Operationsschema gebildet, das man leicht von zu unterwerfenden Gruppen auf die Mechanismen der Produktion übertragen konnte (...) Das Wachstum einer kapitalistischen Wirtschaft hat die Eigenart der Disziplinargewalt hervorgerufen, deren allgemeine Formeln, deren Prozeduren zur Unterwerfung der Kräfte und der Körper, deren 'politische Anatomie' in sehr unterschiedlichen politischen Regimen, Apparaten oder Institutionen eingesetzt werden können.“ (ÜS: 284)

Diese Permanenz und damit Effizienz lässt die Disziplinarmacht im Vergleich zur Technik der Souveränität „winzig und unscheinbar“ (ÜS: 220) wirken. Doch gerade durch das Wirken auf der Mikroebene, der des Körpers, schafft sie es, sich unbemerkt in die großen Mechanismen, sich in den juridischen Diskurs einzuschreiben. (vgl. DdM: 93; ÜS: 291) Die Disziplinen haben ihren eigenen Diskurs, der sich langsam aber stetig über die ursprünglichen Institutionen wie Gefängnis, Spital oder Schule in die Gesellschaft ausbreitet. (ÜS: 287) Der Diskurs ist wie ein sich selbst vervielfältigendes Virus, dessen Sprache nicht die des Verbots ist, sondern die der „natürlichen Regel (...), das heißt der Norm.“ (AdM: 123; vgl. auch MdM: 123; ÜS: 236ff.; 264f.)

Einen Schritt weiter geht die Bio-Macht, sie inkludiert die makroskopische Ebene, die Bevölkerung. Sie ist es, die sich des Lebens als solches annimmt, „um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im

gesamten zu regulieren.“ (WzW: 132f.) Es ist nun ein homogenes Ganzes erschaffen worden, der den „gesamten Raum der Existenz“ (WzW: 139) besetzt, der sowohl die Norm als auch den Bruch derselben mit einschließt, ohne jedoch auf die „Grenzziehung“ (ODis: 12) eben dieser beiden zu verzichten. Die Bio-Macht ist nun mächtig und effizient genug um dies zu leisten: „Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.“ (WzW: 87) Es geht nun nicht mehr nur um die Dressur des einzelnen Körpers, sondern zugleich um die „Spezies“ Mensch als solches:

„Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, die Gesundheitsniveaus, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit all ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung.“ (WzW: 135)

Macht ist derart individualisierend und totalisierend zugleich. (vgl. ÜS: 234) Gleichzeitig allerdings gibt sie damit den Blick auf das Differentielle mehr oder weniger frei, schafft sich so einen Schwachpunkt, den der Widerstand aufgreifen kann, indem er sich selbst auf das Leben bezieht (vgl. WzW: 140), die Strategie nun umkehrt, gegen Macht eben das anwendet, was Macht gegen das Subjekt anwendet.

6.3 Macht

Das Weiterbestehen der Theorie der Souveränität erklärt sich nach Foucault (vgl. AdM: 122 f.; DdM: 91 f.) einerseits aus ihrer Instrumentalisierung gegenüber der Monarchie, andererseits durch ihre Verankerung in den Gesetzbüchern, die dadurch zugleich die tatsächliche Mechanik der Ausübung von Macht in Formen der Disziplin verschleierte. Dass Macht allerdings nicht ausschließlich in Staatsapparaten lokalisiert werden kann, sondern lediglich „Hilfskonstrukt“ bleiben muss, die Strukturen von Mächten in der Gesellschaft weit darüber hinaus gehen, zeigt sich in der nicht unlogischen These Foucaults (vgl. MdM: 115; ÜS: 39), einen bestimmten Machttypus nicht durch die Zerstörung oder vollständigen Kontrolle der Apparate überwinden zu können. Eine Revolution muss beim Volk beginnen, findet sich dort doch auch der Anker

des Systems, der sich in Akzeptanz ausdrückt, sowie das Missfallen in lokalen Widerständen.¹⁰

Es gilt mithin „...dem König dem Kopf ab(zu)schlagen...“ (DdM: 38), über den Staat und seine Apparaturen hinauszugehen, allein schon deshalb, weil die Staatsmacht bloß Überbau ist, ihre Legitimation aber in viel grundlegenderen Machtbeziehungen, in der, mit Foucault gesprochen, „Mikrophysik der Macht“ (ÜS: 38) wiederfindet. Beschreibt man Machteffekte lediglich aus dieser Sicht, weil von einer grundlegenden menschlichen Natur ausgegangen wird, so entdeckt man bloß Repression, Unterdrückung, Verbote. Solch eine Macht, die ausschließlich repressiv herrscht, generiert Widerstand, Instabilität wäre systemimmanent.¹¹ Eine derartige Theorie ist somit nicht in der Lage, das Positive, Produktive, das überleben Sichernde von Macht zu erklären. Sollen Machtverhältnisse relativ stabil bleiben, so nur dann, wenn Anreiz geboten wird (vgl. ÜS: 37f.; 249 f., WzW: 132f.; DdM: 76; 188):

„Der Grund dafür, dass die Macht herrscht, dass man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, dass sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muss sie als produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht.“ (DdM: 35)

¹⁰ Worin sich wiederum zeigt, dass niemand für absolute Werte kämpft, sondern Forderungen sich kontextgebunden, an Ereignissen, an konkreten Wirkungen von Macht entladen – Verweis auf das Streitgespräch zwischen Foucault und Chomsky, zu finden unter: <http://www.youtube.com/watch?v=kawGakdNoT0>; oder in Buchform: Foucault et.al (2008). Weiters bleibt zu sagen, dass hiemit nicht die Macht eines Staates in Abrede gestellt werden soll, sondern bloß die sog. Mikro-Praktiken, wie etwa das Erziehungswesen, betont werden sollen, ohne denen der Staat seine Funktion nicht derart ausüben könnte. Es geht um Delegation, mithin um Effizienz.

¹¹ Das ist natürlich überspitzt formuliert, Instabilität und damit Widerstand muss prinzipiell systemimmanent sein, sonst wäre ein Wandel nicht möglich. Allerdings wäre die Ausprägung dessen und damit die Potenzialität eines Wandels um ein Vielfaches größer.

Es ist also vor allem die Ausgangslage einer wie immer gearteten menschlichen Natur, welche ausschließlich die Sichtweise, dass unerwünschte, aber nun mal von Natur aus vorhandene Verhaltensweisen unterdrückt werden müssen, ermöglicht. Foucault allerdings – das ist wohl sein radikalster Einschnitt –, begreift das Subjekt selbst als von Macht konstituiert. Erst mit dieser Hypothese kann das repressive Paradigma von Macht transzendiert werden, erst mit dieser Hypothese kann Widerstand begreifbar werden. Eben weil Macht produktiven Charakter besitzt, eben weil sie in der Beziehung steckt, kann Wehrhaftigkeit Gestalt annehmen, ohne ein nicht-existentes Außen zu benötigen. Mehr dazu in Kapitel 9.

7. Die Norm, die Revolution und das Ideal

7.1 Humanwissenschaft – eine Technologie der Norm

Humanwissenschaften beziehen sich auf das Subjekt als feste Größe, betrachten es als Korpuskel, haben die Dualität, die das Oszillieren zwischen Materialität und Immaterialität, zwischen Sein und Vergehen meint, nicht begriffen. Zugleich können sie gar nicht anders, der Zwang zur Fixierung des Menschen in einem So-Sein ist ihnen immanent. Das bedeutet natürlich zugleich eine Inhärenz von Norm, die man auch als Willen zur Norm auslegen kann. Dieser ist nichts weiter als Foucaults Negativ eines Willens zur Macht. Beides geht Hand in Hand, wissenschaftlicher Diskurs funktioniert über die Schaffung von Homogenität, Geschlossenheit, die nicht nur eine einheitliche Methode sondern auch ein einheitliches Erkenntnisobjekt braucht. Die Schaffung von Norm ist damit eine notwendige Qualität, will der Diskurs stabil bleiben. Den Diskurs der Humanwissenschaften nennt Foucault deshalb – nebst weiteren Gründen – auch einen „normalisierenden Diskurs.“ (MdM: 123)

So besteht etwa die übliche Auffassung der Humanwissenschaft – insbesondere der Psychoanalyse – etwa darin, dass die Wahrheit, das wahre Wesen des Menschen erkannt werden muss, um ihm zu seiner Freiheit zu verhelfen (vgl. WzW 126ff.). Foucault erkennt darin allerdings viel eher eine Rückbindung des Subjekts zur Norm, zu bestehenden Machtverhältnissen. (ÜS: 249) Es ist genau dieses Projekt *zur* Freiheit des Subjekts, das sich Humanwissenschaft, der Humanismus oder eben auch der Marxismus auf die Fahnen geschrieben haben, das geradewegs in die Zwanghaftigkeit einer Norm führt, führen muss. Freiheit als kollektives Diktum kann nur scheitern, ist nicht Freiheit.

Wie im Kapitel 6.1 erwähnt, darf zwar das Subjekt selbst sprechen, allerdings nur im Rahmen eines streng geregelten Diskurses. Neue Techniken zur Erhebung der Bedürfnisstruktur werden ermittelt, die Sexualität von der Bio-Macht als zentrale Determinante zur Subjektkonstruktion erkannt, „als besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen.“ (WzW: 103) Zentral hierfür ist die

Praxis der Beichte, das Geständnis, um auch die letzten Geheimnisse zu entreißen:

„Es ist ein Imperativ errichtet worden, der fordert, nicht nur die gesetzwidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren, aus seinem gesamten Begehren einen Diskurs zu machen.“ (WzW: 26)

Die neue Wahrheit des Subjekts, sein Wesen, liegt im Begehren. Allerdings steht das Geständnis nicht für sich, stehen die Worte des Beichtenden nicht in einem leeren Raum. Diese wollen analysiert werden und den Dekodierungsapparat besitzt nur der Psychoanalytiker oder Arzt. Das derart konstruierte Subjekt hat seine Stellung also nicht aus freien Stücken inne, denn zur (De-)Konstruktion desselben bedarf es eines Experten. (vgl. AdM: 250f.; WzW: 30f.)

Hier wird in Wahrheit bestehenden Normen bloß zugearbeitet. Humanwissenschaften betrachtet Foucault deshalb als Teil der Strategie der Disziplinarmacht, die Erstere nicht nur ermöglicht, sondern an Letztere bindet:

„Diese Wissenschaften, an denen sich unsere ‘Menschlichkeit’ seit über einem Jahrhundert begeistert, haben ihren Mutterboden und ihr Muster in der kleinlichen und boshaften Gründlichkeit der Disziplinen und ihren Nachtforschungen.“ (ÜS: 290)

Humanwissenschaften werden so zu Instrumenten der Erfassung von Befindlichkeiten des Subjekts, die der Disziplinarmacht erlauben, ihre Effizienz zu steigern. (vgl. ÜS: 238ff.) Humanwissenschaft als ermöglichte Ermöglichungsbedingung. Es ist dies ein reflexiver Prozess, der sich selbst eben dadurch beständig voranzutreiben vermag.

Das Mittel zur Erfassung ist die Prüfung. (vgl. ÜS: 291) Dies meint die Fixierung des Subjekts, das Individuum wird zum „Fall“. Es wird beschrieben, vermessen und verglichen, Eigenschaften wie Verhaltensweisen penibel dokumentiert, kategorisiert und damit normalisiert. Aus dieser Beschreibung heraus, entsteht

nun die Möglichkeit einer Kontrolle und damit die Möglichkeit zur Machtausübung:

„Mit Hilfe dieses angeschlossenen Aufzeichnungsapparates eröffnet das Examen zwei miteinander zusammenhängende Entwicklungen: einerseits konstituiert sich das Individuum als beschreibbarer und analysierbarer Gegenstand, der aber nicht wie das Lebewesen der Naturforscher in 'spezifische Eigenschaften' zerlegt wird, sondern unter dem Blick eines beständigen Wissens in seinen besonderen Zügen, in seiner eigentümlichen Entwicklung, in seinen eigenen Fähigkeiten festgehalten wird; andererseits baut sich ein Vergleichssystem auf, das die Messung globaler Phänomene, die Beschreibung von Gruppen, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abstände zwischen den Individuen und ihrer Verteilung in einer 'Bevölkerung' erlaubt.“ (ÜS: 245)

Das Individuum ist Subjekt und Objekt zugleich: Subjekt in seiner Beschreibbarkeit, Objekt in seiner Vergleichbarkeit. Dadurch – und das ist der wesentliche Kritikpunkt Foucaults – ist das Subjekt allerdings nicht bloß ein Objekt der Humanwissenschaften, sondern zugleich „Effekt“ derselben. Es wurde nicht bloß „entdeckt“, sondern damit zugleich konstruiert (vgl. auch ÜS: 39f.; 247):

„Sie (die Methode der Humanwissenschaften; Anm. C.G.) verlangte nach einer Technik zur Verflechtung der subjektivierenden Unterwerfung und der objektivierenden Vergegenständlichung; sie brachte neue Verfahren der Individualisierung mit sich. Das Kerkernetz bildet ein Arsenal dieses Komplexes aus Macht/Wissen, der die Humanwissenschaften geschichtlich ermöglicht hat. Der erkennbare Mensch (...) ist Effekt/Objekt dieser analytischen Erfassung, dieser Beherrschung/Beobachtung.“ (ÜS: 394)

Das Projekt Humanwissenschaft legt nicht die subjektive Wahrheit des Individuums frei, vielmehr konstruiert sie Letzteres durch den Abgleich, durch eine normschaffende Ordnung, eine Wahrheit *über* das Individuum. Das meint die erwähnte Fixierung, die Homogenisierung des Erkenntnisobjekts, dessen Äußerungen sofort einer Statistik zugeordnet werden müssen, um Sinn zu

ergeben. (vgl. ÜS 245f.; 249) So ist auch die Zuschreibung eines Sinns nur unter Obhut von Wissenschaft in Kreuzung mit Macht überhaupt erst möglich.

Hierin erkennt man meine Worte aus dem 2. Kapitel, der Einleitung wieder: Strategie, Mythos und Sinn gehen einen Pakt ein, der eine Erzählung, ein Märchen einer Welt meint. Strategie ist die Disziplinarmacht, ihr Mythos die Humanwissenschaft, Sinn ein konstitutives Element, das allerdings erst aus dem Zusammenspiel beider entstehen kann.

Humanwissenschaften, auf der Suche nach der „Wahrheit des Menschen“ (WuG: 549), agieren somit immer in einem Kontext von Machtverhältnissen, können sich ihnen nicht entsagen, sind selbst davon durchzogen. (vgl. ÜS: 397) Der Perspektivismus ist ihnen eingeschrieben. Die Perspektive wiederum meint die Erkenntnisbedingungen, mithin die Machtverhältnisse, also die gelebte Beziehung zwischen Individuen (vgl. TCPR: 253), deren Erfahrungen, Wahrnehmungen. Das Subjekt als emergentes System. Mit Foucault:

„Der Wandel in den Machtverhältnissen ermöglicht die Konstituierung eines Wissens.“ (ÜS: 240)

Die Humanwissenschaften haben somit kein Wesen des Menschen aufgedeckt, sondern eine „kulturelle Erfahrung“:

„Wenn es das Versprechen der Humanwissenschaften war, uns den Menschen zu entdecken, so haben sie es gewiss nicht gehalten; es handelte sich dabei eher um eine allgemeine kulturelle Erfahrung, nämlich die Konstitution einer neuen Subjektivität, vermittelt durch eine Operation, die das menschliche Subjekt auf ein Erkenntnisobjekt reduziert.“ (DH: 1625)

7.2 Die Revolution – eine Aporie

Insbesondere der evolutionäre Humanismus bezieht sich auf Humanwissenschaft, allerdings auch auf Naturwissenschaft, was den Prozess der Normalisierung nochmals verschärft. Denn hier werden Normen zu schlichten „biologischen Tatsachen“ (Schmidt-Salomon 2006: 100), die nicht mehr hinterfragt werden können, zu Letztgründen. Sie scheinen von menschlichen

Einflüssen gereinigt, da der Natur selbst entzogen. Normen entstehen ja auch nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft, innerhalb des Systems Natur allerdings, sind es Tatsachen.

Die Natur in ihrer So-heit ist nicht mit menschlichen Maßstäben zu interpretieren, kann deshalb keine Normen besitzen, die einen Schöpfer bräuchten. Natur als allumfassendes, geschlossenes System ist, wie sie nun mal ist. Was sich daraus ergibt, aus ihr erwächst, lässt sich bloß tautologisch verorten. Wenn Schmidt-Salomon und seine „Spermienkrieger“ das bloß mal machen würden und nicht Metaphern aus der menschlichen Hemisphäre über die Natur legen, um eben dieser Tautologie zu entkommen.

Ein denkwürdiger Prozess, all das. Denn Schmidt-Salomon kann eben gar nicht anders, als Begriffe, Konstrukte aus der menschlichen Gesellschaft zu borgen, sie der Natur aufzwingen, dies dann „natürlich“ heißen, um danach *daraus* wieder die Gesellschaft zu erklären. Diese Pointe sollte nicht entgangen sein.

So ist es auch reichlich naiv, etwa den Moralismus anhand einer empirisch belegten Körper-Geist-Kongruenz aus der Gesellschaft vertreiben zu wollen (vgl. ebd: 104), so wie es generell nicht gelingen kann, anhand einer Rekurrerung auf „biologische Tatsachen“ Gesellschaft zu verändern. Foucault würde schon bei der gewollten Veränderung von Gesellschaft, die ja auch ein treibendes Moment des Marxismus darstellt, einen Riegel vorschieben. Dabei geht es nicht nur um das „bewusst und planmäßig handelnde(s) Subjekt“ (von Oertzen 1991: 139), sondern es beginnt bei dem Problem, die Revolution selbst zu denken.

Die Pointe ist, dass selbst Marx das Problem geplanter Veränderung erkannt hat und eben deshalb mit der Konstruktion des Revolutionären darauf antworten muss:

„Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung

*kann nur als revolutionäre Praxis selbstgefasst und rationell verstanden werden.“
(MEW 3: 5f.)*

Diese Offenlegung ist bemerkenswert, denn man erkennt eindeutig den konstruktiven Kniff, den Marx sich überlegen muss, um der Logik zu entfliehen. Die revolutionäre Praxis hat zu schaffen, was nicht zu schaffen ist: eine gleichzeitige Veränderung von Umstand und Mensch. (vgl. hierfür Liessmann 1993: 39)

Dieses Moment ist allerdings auch dem evolutionären Humanismus in Form „seriöser Bildung“ (Schmidt-Salomon 2006: 67) immanent. Was die Revolution nicht zu schaffen in der Lage war, soll die Bildung übernehmen. Diese soll nun für den „gesellschaftlichen Fortschritt in der Geschichte“ (ebd.: 131) sorgen. Dafür müssten die Erzieher durch ihr Wissen also dem Rest gegenüber „erhaben“ sein und man erkennt darin sofort Schmidt-Salomons absoluten Wahrheitsanspruch von Wissenschaft. Damit bestückt, erkennt der Wissende die eigentliche Natur des Menschen, weiß um seinen Weg, kann verbindlich Normen setzen, die ja keine sind, da sie als „biologische Tatsachen“ eine gereinigte Wiederkehr erfahren. In Liessmanns Worten:

„Es geht eben nicht, dass die Erzieher einer bürgerlichen Gesellschaft, wie alternativ sie sich auch fühlen mögen, Kinder so erziehen, dass diese dann eine andere Gesellschaft bilden werden (...) ein gemeinschaftlicher revolutionärer Prozess, der in dem Moment, in dem die Erzieher revolutionär erziehen, die Erzieher selbst revolutioniert (...) Wohin es gehen soll, muss aber immer schon gewusst sein. Die gleichsam transzendental-revolutionäre Voraussetzung der praktischen Veränderung ist immer schon die veränderte Praxis.“(Liessmannn 1993: 40)

Ich muss somit schon anders handeln, um anders handeln zu können. Diese Paradoxie allerdings ist dem Konstrukt einer Ideologie geschuldet, wie wir mit Foucault noch sehen werden.

7.3 Die Norm als Möglichkeit, das Ideal als Verheißung

Paradoxerweise scheint die Norm Freiheit zu geben, denn sie sagt: „So kannst auch du sein!“ Es ist somit scheinbar eine Möglichkeit, eine Möglichkeit zur Norm, die feilgeboten wird. Natürlich muss ein Begehren geschaffen werden, das sich in einem Mythos ausdrückt, wie etwa der des gestählten Körpers der gesund und fit ist. Es wird eine Ästhetik geschaffen, die fast schon Selbstzweck scheint, man ist gesund, um vital zu sein. Darin meint man Natürliches zu erkennen, denn wenn Natur einen Zweck besitzt, dann nur diesen: Selbstzweck. Dass sich dieses Bild allerdings hervorragend in das Paradigma, das Dispositiv eines Kapitalismus, einer Disziplinarmacht einfügt, wird verschleiert. Ein anderes Beispiel wäre der American Dream.

Mit anderen Worten: Die Norm verkleidet sich im Gewand der Möglichkeit, die Freiheit scheint, ohne zu bemerken, dass die Möglichkeiten selbst genormt sind und durch Mythen – untermauert durch Wissenschaft – begehrenswert werden, sich somit das Individuum letztendlich selbst das herbeisehnt, worauf die Strategien der Macht immer schon gezielt hatten. *Macht, ein wahrhaft produktiver Faktor.*

Exkurs I: Weizsäckers kybernetischer Versuch – eine Aporetik

„Das erste steht uns frei, beim zweiten sind wir Knechte.“

(Goethe, Faust I)

Wie schwierig ein Ausbruch, eine Revolution ist – ja selbst auf dem Papier – kann man an dem folgenden Versuch Weizsäckers einer Neudefinition von Gesund- wie Krankheit erkennen.

Carl Friedrich von Weizsäcker geht bei seiner Definition von Gesund- und Krankheit vom Menschen als Regelsystem, „entstanden durch Mutation und Selektion“ (Weizsäcker 1995: 321) aus. Das fügt sich perfekt in das (insbesondere im Westen immer noch vertretene) biomedizinische, mechanistische, mithin cartesianische Weltbild ein. Die Grundlage, auf der bei Weizsäcker alles fußt ist ja immerhin auch die Kybernetik, welche die Kommunikations- und Steuerungssysteme bei lebenden Organismen und bei Maschinen analog betrachtet.

Das wahre Phänomen am Phänomen Gesundheit ist, wie Weizsäcker richtig konstatiert, dass uns der Zustand „gesund zu sein“ nicht auffällt solange wir nicht krank sind (waren). (vgl. ebd.: 322) Wahrnehmung (und daher auch jegliche Definition) entsteht generell aus der Differenz. Erst aus ihr sind wir in der Lage, Eigenheiten von Gegebenheiten zu erkennen.

Allerdings können wir uns dieser Erfahrung einer wie immer gearteten Differenz noch keine Definition herausdestillieren. Aus der Erfahrung entstammt Wissen und erst aus dem Wissen können Definitionen gebildet werden. Also, was wissen wir (zumindest nach Weizsäcker) über die erlebte Differenz von Gesund- und Krankheit? In gesundem Zustand scheint der Teil des Körpers zu funktionieren, keine Probleme zu bereiten. Bei Krankheit ist das nicht gegeben. Weizsäcker kommt nach der Überlegung erster Schluss auf die Definition „Funktionstüchtigkeit“. „Gesundheit scheint also Funktionstüchtigkeit zu sein.“ (ebd.: 322) Die Reise ist hier noch nicht zu Ende. Wir wissen für eine stringente

Definition nicht, was Funktion meint. Die Funktion erfüllt einen Zweck – doch worin besteht dieser Zweck? Geht es darum, eine Norm zu erfüllen? Wenn ja wer setzt diese? Ist diese Norm der Gesundheit bloß auf ein Organ und den „dahinter“ stehenden Menschen zu beschränken, oder ist sie auch auf Gesellschaften anwendbar, auf Nationen oder gar Zeitalter?

Weizsäcker geht, wie erwähnt, von einem kybernetischen Modell aus, das den Organismus als ein „System ineinander greifender Regelkreise“ begreift. In einem Regelkreis gibt es nun einen Sollwert – welcher der gefragten Norm entspricht – den es, mit Abzug der Toleranzen, vom Istwert einzuhalten gilt. Da es sich beim Organismus ja um ein (mehrere) Regelsystem(e) handelt, gibt es dann auch ein System von Sollwerten, die alle in Beziehung zueinander stehen. (vgl. ebd.: 323)

Bei einem Regelkreis wird der Sollwert vom Menschen festgelegt, wer aber definiert ihn bei einem lebendigen Organismus? Die Antwort ist ganz einfach: Die Natur. Aber nach welchen Prinzipien? Auch hier hat Weizsäcker Antwort: Der Darwinismus mit seinem Kampf ums Dasein. Nur der „optimal Eingeregelter“ hat die besten Überlebenschancen. Nach Weizsäcker reicht die Konkurrenz aus, um die Sollwerte der Regelsysteme erklären zu können. (vgl. ebd.: 323f.)

Wir wissen nun, wer diese Norm setzt. Sie definiert gleichzeitig die „Normalität“ eines Systems. „Normal“ ist also, wer einer bestimmten Norm entspricht. Diese Norm ist aber keine individuelle Norm, sie wird also nicht von einem Individuum bestimmt, denn sonst gäbe es ja zig verschiedene Normen. Vielmehr gibt es eine gemeinsame Norm einer Spezies. Nachdem es gewisse Toleranzen gibt, die Istwerte also um den Sollwert schwanken, trifft niemand diese empirische Norm. Die Norm entspricht dem perfekten Wesen, eine „darwinistisch interpretierte platonische Idee“ (ebd.: 324) dessen, was sein soll.

Das, was ist, allerdings, darf nicht allzuweit von dem abweichen, was sein soll. Andernfalls ist es gemäß der Normsetzung der Natur (Stichwort: „bestangepasst“) nicht überlebensfähig. Die Norm des Einzelnen wird also durch seine Überlebensfähigkeit definiert. Erstere ist somit nichts Isoliertes, sie korrespondiert mit der Umwelt. Das wiederum bedeutet, dass die Norm eines

Lebewesens, einer Spezies auch von den anderen innerhalb selbiger abhängt. (vgl. ebd.: 325)

Nach Weizsäcker ist die Norm „eine ‘wahre Vorstellung’.“ (ebd.: 326) Erst durch sie sind wir in der Lage, ein Individuum einer bestimmten Spezies zuzuordnen.

Da wir nun festgestellt haben, dass es gewisse Toleranzen (welcher Art auch immer) gibt, dass also niemand genau der Norm entsprechen kann (nichts weniger wird aber in der heutigen medial vermittelten Zeit verlangt), kann Krankheit nicht einfach die Abweichung von der Norm sein. Wäre jede Abweichung von einer Norm als „krank“ zu bezeichnen, dann gäbe es nichts (niemanden) mehr, das (den) wir als „gesund“ bezeichnen könnten.

Nach Weizsäcker muss der Krankheit ebenso wie der Gesundheit eine Norm innewohnen. (vgl. ebd.: 327) Diese Norm muss zum einen natürlich etwas mit der Norm der Gesundheit gemein haben, sich gleichzeitig von ihr aber unterscheiden, da ja sonst ein und dieselbe Norm Gesund- und Krankheit bestimmte, was wohl wenig Sinn macht. Diese beiden Normen zeichnen sich also durch eine gewisse Polarität aus. Es gibt also ein Spannungsverhältnis zwischen diesen zwei entgegengesetzten Polen.

Auch die Krankheit muss eine gewisse Form von Selbsterhaltung an den Tag legen, will sie denn als Krankheit gelten. Auch sie besitzt Toleranzen, innerhalb dessen sie bestehen kann. Zu große Schwankungen darf es allerdings nicht geben, sonst werden andere Zustände eingenommen: Zum einen der Tod und zum anderen wieder die Gesundheit. Weizsäcker begreift Krankheit als eine Art „parasitäres Regelsystem“. Ist die „asymptotische Rückkehr zum Sollwert“ der Gesundheit nicht gegeben, so wird nach „hinreichender Auslenkung“ der Toleranzbereich der Krankheit erreicht und der Organismus schwingt um den „falschen Sollwert“ der Krankheit. (vgl. ebd.: 328f.)

Eine Auswertung:

Wenn man nun das Ergebnis betrachtet, so bemerkt man, dass die Kybernetik keineswegs in der Lage ist, sich vom mechanistischen Paradigma zu befreien, im

Gegenteil, durch ihre Definition macht sie sich bloß zum Komplizen derselben. Sie verhindert durch ihre implizite binäre Logik (Kommunikation- und Steuerungssysteme bei Maschinen bedingen sie – durch die Anwendung derselben Logik auf Organismen überträgt man sie) schlichtweg die Verbindung von Gesund- und Krankheit zu einem größeren Ganzen. Selbst die Entdeckung, dass „die Möglichkeit der Krankheit“ aus einer „notwendige(n) Konsequenz der Möglichkeit der Gesundheit“ (ebd.: 329) entsteht, lässt beide Bereiche nicht vereinen. Der Grund dafür ist simpel: Gemäß binärer Logik gibt es nur das eine oder das andere, die 0 oder die 1. Beider Zustände müssen daher getrennt voneinander ihre Wege gehen. Die Superposition, die Überlagerung beider Zustände, ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Man bemerkt also, wie unheimlich schwierig es ist, sich einem bestehenden Diskurs zu entziehen, wobei ich die These aufstelle, dass dies gerade im Alltagsleben um einiges leichter fällt.¹² Der wissenschaftliche Diskurs hingegen verlangt nach scheinbar bewährten Methoden, mit Foucaults Worten ist es die Disziplin, die ein Set von Regeln aufzwingt, denen ein wissenschaftlicher Satz zu gehorchen hat. (vgl. Odis: 22f.) Und bewährte Methoden sind jene, die helfen, genau das zu finden, wonach man sucht.

Das heißt, dass uns Weizsäckers Analyse noch viel weiter führt, viel tiefer hinein direkt zu den Machtstrukturen, den Dispositiven der gegenwärtigen Gesellschaft und uns damit einen Spiegel vorhält, in dem man das Funktionieren der gesamten Gesellschaft erblickt. Denn man erkennt vor allem – und gerade das ist so erschreckend, da sich hiemit eine Analyse Foucaults bestätigt – wie sehr die Disziplinarmacht sich in unserem Denken festgesetzt hat. Was Weizsäcker hier macht, ist nichts weiter, als die konsequente Weiterführung disziplinartechnischer Methoden: Leistungen und Verhaltensweisen erfassen, sie

¹² vgl. hierzu eine erziehungswissenschaftliche Studie von Drinck. Untersucht wurde, „welche Konzepte von Vaterschaft Väter heute haben und wie ein bestimmtes Vater-Wissen mit der Gestaltung der eigenen Praxis beziehungsweise Selbstzuschreibungen korreliert.“ (Lettow 2005: 138) Ergebnis dieser Studie war, dass Vaterschaftsdiskurse keinen wirklichen Einfluss auf die subjektiven Aussagen hatten und dadurch zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Diskurs und Subjekt aufgeworfen wird. (vgl. ebd.: 138f.) Siehe hierzu auch Kapitel 9.1 und Kapitel 10.

auf eine „Gesamtregel“ beziehen, um schließlich derart Vergleichsmöglichkeiten zu erhalten:

„Die Individuen werden untereinander und im Hinblick auf die Gesamtregel differenziert, wobei diese sich als Mindestmaß, als Durchschnitt oder als optimaler Annäherungswert darstellen kann. Die Fähigkeit, das Niveau, die ‘Natur’ der Individuen werden quantifiziert und in Werten hierarchisiert.“ (ÜS: 236)

8. Ideologie und Dispositiv

Liest man Marx nach der Lektüre von Foucault, so denkt man sich: Was wollte Foucault noch mal? Denn Marx selbst hat mehr differenziert als andere Marxisten. Es ist nicht gerade unlogisch zu behaupten, dass der Kapitalismus als geschlossenes System gerecht sein muss, weil es ja das System selbst ist, das seine Gerechtigkeiten erzeugt. Marx griff demnach auf eine menschliche Natur zurück, auf ein Schicksal, das erfüllt werden muss, um die Mehrwertproduktion an sich, also praktisch den Kapitalismus selbst, zu kritisieren. Auf der anderen Seite verortete Marx die menschliche Natur außerhalb des Menschen, als etwas, das erarbeitet wird, sprichwörtlich, im Arbeitsprozess selbst. Das birgt eine gewisse Inkonsequenz, schlicht einen Widerspruch, denn wie kann man behaupten, der Mensch als Naturwesen muss sich erst entwickeln, ist also nicht ein fertiges, sprich natürliches Produkt? Ist das dann noch ein „unmittelbares Naturwesen“? (Marx zit. nach Liessmann 1993: 25) Wie kann ein sich erst entwickelndes Subjekt einen fixen Part in der Geschichte spielen, wenn sie nicht deterministisch gedacht werden will? Wie geht eine aktivistisch-deterministische Theorie auf? Es braucht ja schlussendlich immer noch das Handeln des Proletariats, um den Determinismus zu erfüllen. Wenn dem so ist, kann ich nicht behaupten, Geschichte löst sich nach der Form von Negation der Negation in eine klassenlose Gesellschaft auf. Nebenbei hört die Geschichte aber nicht für den Menschen auf, im Gegenteil, ist er doch nun erst jetzt in der Lage all seine Potenzialitäten zu nutzen. (siehe Kapitel 4.1.4) Das Problem besteht natürlich auch in der Tatsache der Interpretation. Vor allem Kautsky und Bebel haben den Marxismus sehr deterministisch ausgelegt. (vgl. von Oerzten 1991: 140)

Zumindest Marxens Logik nach ist der Kapitalismus als geschlossenes System kohärent, in sich homogen, demnach ergibt Kritik innerhalb des Systems, mithin der Ideologie, nichts, da ich in letzter Konsequenz das System als solches als Ungerechtigkeit begreife. Wenn ich das tue, muss ich auch das System als solches umstürzen, nicht innerhalb dessen herumwerkeln. Das braucht einen festen Anker, der sich kurioserweise erst entwickeln muss: den Menschen.

Die Schwierigkeit, die ich hier denken will, ist die Veränderung eines kompletten Systems. Bei der Annahme von Ideologien, selbst geschlossene Systeme, ist es leicht. Stürze sie um, heißt der Imperativ.

Es ist nur konsequent, Ideologien als repressive Strategien zu kennzeichnen, denn könnte die Ideologie als Strategie im foucaut'schen Sinne umkämpft sein, wäre sie nicht mehr Ideologie. Eine Ideologie zeichnet sich durch ihre Kohärenz aus, ihre Homogenität, ihr unerbittliches Streben nach einem Ziel, welches selbst zuvor strategisch und damit bewusst geplant wurde. Teilweise könnte man hierbei Vergleiche zu Verschwörungstheorien ziehen, wonach etwa die Illuminati eine NWO, eine NEW WORLD ORDER, mit einem gewissen Ziel erstellt haben sollen. Sie spielen mit dem marxischen Thema, ohne es aller Wahrscheinlichkeit nach zu ahnen.

Ist das Dispositiv als Metapher ein Netz, so ist die Ideologie ein Monolith. Letzterer lässt sich nur sprengen; bearbeiten, also reformieren ist sinnlos, er bleibt Monolith. Das Netz hingegen lässt sich nicht sprengen, nur bearbeiten, hat aber den konstruktiven Vorteil, mehrdimensional, also mehrfunktional zu sein. Ich kann Knoten auflösen, welche hinzufügen, damit das Dispositiv verändern. Was ich jedenfalls nicht kann, ist das Dispositiv zerstören, denn damit hörte die Welt selbst auf zu existieren. Warum? Im mehrdimensionalen Dispositiv sind selbst weitere Dispositive enthalten. Welche Metapher man immer verwenden will, ob mehrdimensional, oder ob man von Mikro- und Makroebenen sprechen will – es ergibt sich jedenfalls daraus, dass ein Dispositiv aufgrund seiner Verschränktheit mit anderen, nicht wie die Ideologie, einfach umgestürzt werden kann.¹³

¹³ Man bemerkt, wie stark Metaphern, mithin die Sprache selbst, die Wirklichkeit beeinflussen. Ich benötige Metaphern, um die Wirklichkeit zu ordnen, kann zugleich nur innerhalb dieses Rahmens denken. Ein Ausbruch ist wohl möglich, benötigt allerdings die bewusste Reflexion.

Mir scheint außerdem, dass das Wort "natürlich" im wissenschaftlichen Diskurs durch ein "freilich" ersetzt wurde. Hier gilt es "freilich" festzuhalten, dass die "Natürlichkeit", die hierbei angesprochen wird, sich auf ein System, also ein Konstrukt bezieht, aus dem eben diese Natur und damit Logik erwächst. Logik ist immer die Ordnung eines Systems, ihre Natürlichkeit

Es hat natürlich einen Grund, warum Foucault derart vage über diesen Begriff gesprochen hat: er lässt sich nicht festnageln. Als Annäherung kann man sagen, dass sich unzählige Dispositive durch Zufall zu einem Meta-Dispositiv verschränken, so etwa die Biopolitik. (vgl. GdB) Es gibt zugleich keine absoluten Hierarchien, denn bspw. Biopolitik ist nicht das beherrschende Dispositiv schlechthin. Es erreicht nicht jede Ecke dieses Planeten.

Wenn etwa Gewerkschaften für Gesundheitsschutz und Prävention am Arbeitsplatz kämpfen und erfolgreich sind, so ist ein Dispositiv verändert worden. Es ist dadurch nicht verschwunden, es hat sich bloß geändert. Es kann allein schon deshalb nicht verschwinden, weil es mit anderen, wie etwa dem Kapitalismus – ein Dispositiv, das selbst aus Dispositiven besteht – in Zusammenhang steht. Dadurch bemerkt man, dass eine Änderung eines Meta-Dispositivs nur durch viele kleine Änderungen hervorgerufen werden kann. Aus ideologische Perspektive hingegen funktioniert das nicht.

Auf der anderen Seite scheint Marx natürlich Recht zu haben, wenn er meint, dass es sinnlos ist, für gerechte Löhne zu kämpfen, sofern man nicht geprellt wird. Das System erzeugt nun mal seine eigenen Gerechtigkeiten. Der Einwand Foucaults wäre allerdings, dass das System Kapitalismus nicht allbeherrschend ist. Es wäre es gern, keine Frage, beständig wird versucht, neue Märkte zu erobern, wird versucht, die Logiken des Systems auf andere Bereiche auszudehnen. Genau dagegen kann man sich nach Foucault auch wehren. Eben weil das ökonomische System nicht ubiquitär ist, können andere Sinnsysteme dagegen angewandt werden. Wobei dem Widerstand natürlich mehr Erfolg beschieden ist, wenn es in den Metaphern des zu bekämpfenden Dispositivs spricht. (siehe hierfür auch Kapitel 9.1)

Selbsreferenzialität. Kürze ich also das Wort "natürlich", so ist natürlich nichts gewonnen, ich bewege mich immer noch innerhalb eines Systems von Logik – kann gar nicht anders -, die eben des Ersteren Natürlichkeit meint. Aber man hat sich vielleicht eines emotional aufgeladenen Wortes entledigt und ist nun ganz glücklich darüber. Man entkommt der Emotionalität nicht - auch nicht im wissenschaftlichen Diskurs.

Bei Foucault ist es allerdings ein Selbstverhältnis, von dem aus Kritik möglich ist. (siehe Kritik von Habermas und Honneth in Kapitel 9.1) Dementsprechend sagt Foucault auch, dass niemand für die großen Gerechtigkeiten kämpft, sondern aufgrund erlebter Wahrheiten, Auswirkungen von Macht, die sich am Subjekt selbst zeigen. (vgl. AdM: 244; vgl. Kapitel 6.1) Hieraus kann eine Bewegung entstehen, die derart vom Subjekt nicht intendiert war. Die Bewegung kann Veränderungen welcher Qualität auch immer hervorrufen, allerdings niemals in vorher geplanter Weise. Foucault denkt das System dafür zu komplex. Es können niemals Strategien, die ich als Gruppe wohl planen kann, zum Erfolg führen müssen. Foucault spricht in diesem Kontext niemandem den Willen ab, wohl aber das Können.

Eine Systemänderung als solche mit Foucault zu denken, kann deshalb nur auf Zufälligkeiten beruhen. Sie kann also gar nicht gedacht werden, denn das setzte einen Plan voraus, setzte voraus, Zufälligkeiten und Ereignisse zu kennen, die dann eben solche nicht mehr wären. Seine Forderung nach einer „aufsteigenden Analyse der Macht“ (DdM: 83) ist denn auch eine Umkehrung marxsscher Denkweise. Für den Marxismus ist der Staat selbst Teil der Ideologie, ein repressives Element der herrschenden Klasse, ebenso das Recht. Beide Elemente greifen ineinander, um die herrschenden Verhältnisse zu sichern. Sie werden als „fremde, außer ihnen (dem Proletariat; Anm. C.G.) stehende Gewalt“ (MEW 3: 34) wahrgenommen, die ich nur stürzen kann. Alle Macht fokussiert sich im Staat und seinem Recht, solange dieser existiert, herrscht Unterdrückung, herrscht Unfreiheit.

Bei Foucault hingegen ist Macht produktiv, durchdringt selbst die Körper, lässt sie dadurch entstehen, woraus sich wiederum Wissen und damit neue Diskurse bilden können. Es sind eben die lokalen Fluktuationen, die Resonanzen der Macht, in denen Widerstand als *direkte Reaktion* auf eine *Wirkung* von Macht gedacht wird, in denen niemand nach irgendwelchen Werten ruft, sondern auf Grund einer wie immer gearteten Empfindung. (vgl. DdM: 35) Innerhalb des resonanten Raumes, der das Entstehen von Effekten meint, habe ich die Möglichkeit zur reagieren. Es ist wahrhaftig eine Reaktion auf eine *Auswirkung*, niemals eine Reaktion auf oder gegen das handelnde Subjekt selbst, die

Autorität. Actio et reactio.¹⁴ Die Welt, eine Entfaltung aus dem Kontext. Der Marxismus hingegen kann sich die Stabilität von Herrschaft nur über Repressivität erklären, eben weil sie als Instrument einer Klasse gedacht wird. Den Prämissen entkommt man nicht.

Der Schlüssel liegt also in der Annahme, Ideologien seien homogene Attentate – was sie ihrem Konstrukt nach ja auch sind. Deshalb ist der Marxismus auch so beliebt als politische Theorie, weil in ihm der Kampf selbst eingeschrieben ist, er scheinbar einfache Strategien liefert, in einfachen Handlungs-Reaktions-Mustern denkt, in denen die Folgen meines Handelns immer berechenbar sind. Bei Foucault hingegen hat man das Gefühl, man verschwindet irgendwo im Netz, oder wie Fink-Eitel (1994: 213) geschrieben hat, löst sich auf in „subjektlos-anonyme(n), unbewusste(n) Strukturen.“

Man muss also akzeptieren, dass mit Foucault nichts Strategisches gedacht oder gar geplant werden kann. Er ist kein Werkzeug für den großen Kampf gegen Systeme. Was ist er aber dann? Wenn man so will, Entdecker – oder besser – Förderer der subjektiven Wahrheit (vgl. Kapitel 6.1). Hierin liegt sein Geheimnis. Damit kann ich keine Welten stürzen, damit kann ich aber sehr wohl kämpfen. Foucault hat es geschafft, handlungstheoretische wie systemtheoretische Ansätze zu transzendieren, auch wenn das schwer verdaulich war. Mit Foucault gelingt es nun, die subjektive Wahrheit, das Erlebnis – oder mit Foucault das *Ereignis* -, mit den strukturellen Gegebenheiten zu kombinieren. Genau deshalb ist er bei den FeministInnen derart beliebt (vgl. Kapitel 10.1). Weil auf einmal zu erklären ist, dass die eigene Unzulänglichkeit keine ist, sondern eine des Systems. Foucault gibt keine Erklärung, keinen Plan zur Hand, wie das System als solches geändert werden könnte, aber wie ich mich ihm gegenüber widerständig

¹⁴ Vielleicht ist Luhmann deshalb auch auf seine radikale Interpretation gekommen, alles Handelnde in Systemen auf Kommunikation zu beziehen, zu reduzieren, nicht auf Subjekte. Nichts desto trotz gibt es keine Kommunikation ohne Subjekte. Systemtheoretiker sind im Grunde Naturwissenschaftler, denen es um das Wie eines Systems geht, nicht um das Warum. (vgl. Wilber 2000)

zeigen kann, wie ich die Forderungen des Systems umkehren und gegen das System selbst wenden kann.

Das heißt nicht, dass es dadurch zu einem Umsturz kommt. Im Gegenteil. Aber es ist gerade die Akzeptanz der Verschiedenheit, die Foucault auszeichnet und ihn zugleich daran hindert, derartiges denken zu können. Weil er eben kein Proletariat konstruiert, keine Gruppe von Menschen, denen bestimmte Eigenschaften, in diesem Kontext gar Erlöserqualitäten – dem religiösen Impetus entkommt man wohl nicht -, zugeschrieben werden, ein So-Sein, welches erst kompliziert, schlicht widersprüchlich erklärt werden muss, weil es nicht erklärt werden kann. Auf der einen Seite sagt der Marxismus, dass der Mensch Produktionsverhältnissen unterliegt, auf der anderen hat er eine Bestimmung, die zu erkennen er ein bestimmtes, nämlich „richtiges Bewusstsein“ benötigt, das einer Entwicklung unterliegt, dessen Ergebnis ich allerdings zugleich voraussetzen muss. Foucault hat sich gegen solcherlei Zuschreibungen immer gewehrt, weil damit zugleich immer Normen aufgestellt werden müssen. Dadurch braucht allerdings auch der Marxismus ein gewisses Selbstverhältnis, kann die Repression nicht derart, wie konstruiert, sein, weil sonst nicht erklärt werden kann, wie das Subjekt die Realität „richtig“ auffasst, wenn es doch durch die repressiv wirkenden Umstände gemacht wird¹⁵.

Foucault lässt Bewegungsfreiheit zu. Ich kann mich reflexiv zu einem Dispositiv verhalten, die Ideologie hingegen, zwingt mich nach gewissen Schemata zu handeln. Man kommt nicht umhin, hier einen Widerspruch zu entdecken, weil schlicht nicht klar wird, wie sich das Subjekt denn wehren kann, wenn es derart determiniert sein soll. Und das ist es, wenn Ideologie als Ideologie gedacht wird. Ich kann dann konsequenterweise nur den Umsturz denken, aber wie vom Proletariat diese Notwendigkeit realisiert werden soll, wie es in derartiger Determiniertheit handeln soll, geht nicht auf. Mit anderen Worten: der Mensch

¹⁵ Siehe auch hierfür Kapitel 9.1. Nach dessen Lektüre ist hoffentlich verstanden worden, dass Habermas aber auch Honneth Foucault ironischerweise genau diejenigen ideologischen, marxistischen Denkschemata vorwerfen, denen er zu entkommen versucht hat. Mit Erfolg, wie ich behaupte.

handelt selbst. In diesem Sinne macht er seine Geschichte selbst. Allerdings wirkt dieser Akt in Form der entstehenden Umgebung zurück und er ist letztendlich im von ihm selbst geschaffenen Korsett gefangen. Deshalb das Denken in Notwendigkeiten. All das ist eine Folgerung aus dem ideologischen Gedankengut. Eben weil eine Ideologie gedacht wird, ist nicht ganz klar, wie sich nun der Mensch dagegen wehren kann, wie er ein anderes, als das von der Umgebung determinierte Bewusstsein entwickeln kann. Ein Bewusstsein, das nötig ist, um planerisch zu handeln. Ist das Bewusstsein durch die Umgebung determiniert, handelt es nicht planerisch sondern aus einer Notwendigkeit heraus.

Die Ideologie lässt kein Schlupfloch, sie ist homogen, wirkt in eine Richtung. Nicht umsonst haben sich die Marxisten um die Methode der Revolution auch derart gestritten. Will ich sie wie Marx mehr aktivistisch verstanden wissen, stellt sich die Frage, warum es diese Entwicklung zum Kommunismus, zur klassenlosen Gesellschaft geben muss. Immerhin: Neben dem Sieg des Proletariats wird von Marx noch der mögliche Untergang beider Klassen eingeräumt. Es ist also vor allem ein Problem der Interpretation der marxistischen Theorie, von Worten wie Naturwesen, Naturwüchsigkeit oder etwa Notwendigkeit.

Liessmann (1993: 29f.) entdeckt eine paradoxe Auflösung dieses Problems in der Teilung der Arbeit in geistige wie körperliche. Erst jetzt ist das Bewusstsein als „bewusstes Sein“ überhaupt möglich, erst jetzt kann es zur Bildung einer Theorie kommen:

„Die Träger dieses Bewusstseins aber bleiben über die Teilung der Arbeit, deren Resultat sie sind, mit der Gesellschaft, der sie entsprungen sind, auf paradoxe Weise verbunden. Es muss als philosophische Pointe unterstrichen werden, dass die Produktion von Geist, die Negation der eigentlichen menschlichen Produktionsweisen: die Produktionen des Lebens, der Bedürfnisse und der Gattung, zur Voraussetzung und zum Resultat hat.“ (ebd.: 30)

Das Problem, die Paradoxie, die immer nur innerhalb des menschlichen Geistes produziert wird, keine Natürlichkeit besitzt, vertieft sich: der Mensch ist einerseits zur gesellschaftlicher Produktion gezwungen, die wiederum nur über

Sprache funktionieren kann, die nichts weiter als Bewusstsein, also *bewusstes Sein* meint. (vgl. MEW 3: 30) Das Bewusstsein muss sich einerseits entwickeln, ist allerdings zugleich Voraussetzung:

„(...)der Materialist steht vor dem Problem, dass er das Bewusstsein als sekundäres Phänomen ableiten muss, aber auf der anderen Seite weiß, dass er es für diese Tätigkeit logisch gesehen immer schon voraussetzen muss.“ (ebd.: 27)

Wenn aber das Bewusstsein für Gemeinschaft *immer schon* vorauszusetzen ist, muss ich es nicht erst entwickeln, habe *immer schon* die Möglichkeit zur Reflexion, damit *immer schon* die Möglichkeit Philosoph zu sein, bin *immer schon nie* an Produktionsverhältnisse gebunden, muss nicht erst die gesamte Geschichte durchlaufen, um zu meinem Schicksal zu finden, bin vielmehr gelebtes, tagtägliches Schicksal, bin der permanente Kampf, bin die Fluktuation, bin bei Foucault.

8.1 Ideologiekritiker versus Diskursanalytiker – ein zusammenfassender Vergleich

Macht funktioniert bei Foucault nur durch Interaktivität, gerade weil sie auf das Präsens drängt und wird eben dadurch auch produktiv. Es ist dies eine permanente Wiederherstellung, eine permanente Rückversicherung von Macht. Das war eine notwendige Anpassung nach dem Verschwinden des Königs, die Ideologiekritiker verabsäumt haben. Letztere denken Macht immer noch als Zeremoniell.

Des Weiteren glauben sie Macht in den Händen einer Klasse, als Instrument, gleichsam ein Unterdrückungsmoment, dem sich niemand entziehen kann. Während also Ideologiekritiker eine repressive Strategie entdecken, ist die Strategie für Diskursanalytiker keine Einbahnstraße, sondern selbst umkämpft. Macht wird nicht besessen, sondern generiert sich erst aus der Beziehung heraus, bekommt dadurch die Möglichkeit zur Instabilität:

„Die Beziehung zur Macht ist nicht im Schema von Passivität-Aktivität enthalten. Sicher gibt es innerhalb des gesellschaftlichen Feldes ‘eine Klasse’, die strategisch gesehen einen privilegierten Platz einnimmt und die sich durchsetzen kann, Siege

einsammeln und eine Wirkung von Übermacht zu ihren Gunsten erlangen kann. Aber diese Wirkung gehört nicht zur Ordnung der Besitzerweiterung (sur-possession) oder des gesteigerten Profits (sur-profit). Die Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert (...) die Macht (ist) keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert.“ (MdM: 115; ÜS: 229)

Der Staatsapparat ist mithin nicht die alleinige Quelle von Macht. Denn stürzte ich diesen, wäre ein bestimmter Typus Macht nicht verschwunden, eben weil er dort keinen Anker findet (vgl. DdM 115). Es ist dies gewissermaßen eine Umkehrung marxistischer Denkweise, Foucault fordert deshalb eine „aufsteigende Analyse von Macht“ (DdM: 83), konsequenterweise entdeckt er damit auch das „unterworfenen Wissen“ (DdM: 60f.):

„Die Macht kommt von unten, d.h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschte einander entgegensetzt und von oben nach unten auf immer beschränktere Gruppen und bis in die letzten Tiefen des Gesellschaftskörpers ausstrahlt. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass die vielfältigen Kräfteverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen dienen.“ (WzW: 95)

Da Diskursanalytiker den umgekehrten Weg gehen, ist Macht auch kein Garant für eine bestimmte Produktionsweise, sondern vielmehr dessen konstitutives Moment. (vgl. MdM: 116)

Der Mensch besitzt bei Marx die anthropologische Grundkonstante Arbeit, über wie er zu seinem Wesen findet. Foucault hingegen denkt dies komplexer. Von Natur aus ist nichts im Menschen angelegt, das heißt seine Zeit ist, was immer Mächte innerhalb von Gesellschaft zu produzieren in der Lage sind: Begierden, Zufälligkeiten, Lust, Ruhe etc. Diese Verhaltensweisen gilt es nunmehr durch das Kapital zu kanalisieren. (vgl. MdM: 117) Während der Marxismus also dem Subjekt ein Ziel einschreibt, ist der metaphorische Tod desselben bei Foucault eine „Befreiung.“ (vgl. DH: 1624)

Zuschreibungen werden auch im foucaultschen Weltbild geleistet, müssen es, allerdings passiert dieses nicht homogen, vielmehr sind es negative Beschreibungen: was Macht oder das Subjekt alles nicht ist. Dadurch erst ist ein Gegenentwurf auch denkbar. Erst durch die Überwindung einer vermeintlichen Natur, eines So-Seins des Menschen, konnte der prozesshafte Charakter und damit die produktive Ader von Macht erkannt werden. Auch wenn der Marxismus den Menschen als produziert begreift, so passiert dies doch einer „naturwüchsigen“ Entwicklung folgend. Der Begriff Ideologie bezieht sich „notwendigerweise immer auf so etwas wie ein Subjekt (...)“ (StuW: 61)

Weiters begreift der Marxismus den Menschen trotz allem als bewusst planendes Wesen, dessen Handlungen klare Folgen ergeben. Dies verweigert Foucault dem Subjekt, die Strategie ist wohl plan- im Sinne von denkbar, aber der Durchführbarkeit, mithin der Kontrollierbarkeit der Folgen seiner Handlung, sind enge Grenzen gesetzt. Die Strategie ist kein Akt des Subjekts.

Im Marxismus besteht – wie wir gelesen haben – die Schwierigkeit Widerstand, mithin Revolution zu denken. Der Wandel zu aktiven Rolle ist nicht nachvollziehbar, beziehungsweise ist das zu entwickelnde Bewusstsein immer schon vorauszusetzen. (vgl. neben Liessman 1993 hierfür auch Mills 2007 sowie Kögler 1994) Bei Foucault hingegen ist es die Ausübung von Macht selbst, in der Wissen produziert wird, ein Prozess, an dem beide beteiligt sind. Dementsprechend wird Sprache selbst zum Kampfplatz, ist nicht bloß Vehikel.

Weiters ergibt die Reduktion auf eine ökonomische Determinante keine Auskünfte über bspw. das Strafrechtssystem oder psychiatrische Internierung. (vgl. StuW: 60) Gerade im großen Unbewussten, in Ideologien, die nachlässig geführt scheinen, erkennt man nach Foucault (MdM: 120) die strategische Positionierung von Macht. Machtbeziehungen sind nicht gleichzusetzen mit ökonomischen Beziehungen. (vgl. DdM: 70; Mills 2007: 38)

In der Gewohnheit erkennt man eine viel ausgefeiltere Strategie von Macht, Individuen an den Prozess der Produktion zu binden. Das Verhalten ist nicht schon gegeben, sondern wird erst durch Prozesse wie die Prüfung erzeugt. Es werden Normen gesetzt, denen als Ideale Begehrlichkeiten zukommen:

„Der Diskurs des Königs kann verschwinden und ersetzt werden durch den Diskurs dessen, der die Norm angibt, dessen, der überwacht, der die Scheidung in das Normale und das Abnormale vornimmt, das heißt durch den Diskurs des Lehrers, des Richters, des Arztes, des Psychiaters, schließlich und vor allem den Diskurs des Psychoanalytikers.“ (MdM: 123)

Ideologiekritiker gehen des Weiteren selbst von einer Zuschreibung aus, meinen die richtige respektive falsche Position (falsches Bewusstsein) zu (er)kennen. Diskursanalytiker hingegen verweigern sich dieser Polarität und transzendieren damit althergebrachte Denkschemata. Ihnen geht es nicht um die Wahrheit, sondern um die Produktion derselben. Sie sind sich dessen bewusst, dass alles Wissen – inklusive dem eigenen – diskursiven Zwängen unterworfen ist. (vgl. Mills 2007: 35f.)

Natürlich sind Ideologiekritiker aufgrund ihrer Prämissen zu eben den erwähnten Schlussfolgerungen gezwungen. Gerade weil sie richtig und falsch zu (er)kennen glauben, gerade weil sie Macht im Besitz einer Klasse meinen, haben sie keine andere Wahl, als repressiv zu denken. Gerade deshalb können, ja müssen Utopien entwickelt werden, Ziele, die zu erreichen sind. Das wiederum erklärt auch die zu Foucault verschiedene Auffassung von Geschichte, ist sie für Ideologiekritiker doch dem Fortschritt verpflichtet, während Foucault sie diskontinuierlich denkt.

Ich würde behaupten, für Diskursanalytiker ist die Position des Ideologiekritikers bloß eine unter vielen, ist schlicht ein geführter Kampf unterdrückten Wissens, ein Kampf subjektiver, weil erlebter Wahrheit, was keinesfalls eine Abwertung meint, sie aber eben auch nicht als privilegierte Position zulässt.

Diskursanalytiker sollten wiederum den eigenen Perspektivismus erkennen. Auch sie erzählen bloß eine weitere Version über die Produktion von Wahrheit, können gerade aus ihrer Erkenntnis heraus keine erhöhte Position für sich einfordern. Sie führen selbst einen Diskurs über einen Diskurs, können bloß versuchen, sich durch kontextueller Verortung der eigenen Einfärbung ein wenig

zu entziehen, wenngleich auch die Verortung ihrer Konstruiertheit nicht ganz entfliehen kann, Begründung braucht.

8.2 Materialistische Dialektik unter foucaultscher Brille

Die materialistische Dialektik ist ein Überschreiben der Logik der Natur auf die Gesellschaft. Es wundert eigentlich, dass – wenn doch der notwendige Zusammenhang erkannt wird – immer noch von einem Widerspruch ausgegangen wird. Wenn das eine ohne dem anderen nicht existieren kann, das eine das andere bedingt, dadurch hervorruft, sich zugleich eben dadurch ändert, so ist der Widerspruch eher eine Einheit. Das Kapital und die Lohnarbeit als *widersprüchliche Elemente* (vgl. Mandel 1998) zu bezeichnen, entzieht sich meiner Logik, da doch erst das Auftreten beider Elemente (unter anderem) das System Kapitalismus zum Vorschein bringt. Das System Kapitalismus besitzt seine eigene Logik, die diese beiden Elemente für den Fortbestand nötig hat. Ich würde zumindest – was Mandel nicht macht – zwischen Widerspruch und Gegensatz differenzieren. Widersprüchliche Elemente konstituierten niemals ein System, gegensätzliche hingegen schon. Und auf einmal sind wir weg von der Fortschrittslogik, denn es gilt nun mehr keine Widersprüche aufzulösen, wir sind bei Foucault, will sagen, bei Zufall und Ereignis.

Diese beiden Elemente sind nach Foucault diejenigen, die Geschichte machen, ihrer Eigenart nach allerdings wahrhaft evolutionär, das heißt sprunghaft, denn ist es ein Irrtum, Evolution als Fortschritt aufzufassen. Es ist wie überall auch in der Evolution so, dass wir in der Rückschau nur diejenigen Elemente zusammensetzen, die eine kohärente Entwicklung vom Einfachen zum Komplexen konstruieren. Evolution bedeutet allerdings nicht notwendigerweise Komplexitätssteigerung. Sie ist eine blinde Abfolge sprunghafter Ereignisse. Hier widerspricht nichts dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Temporär kann sich die Komplexität sehr wohl steigern – die ich natürlich sofort in Hierarchien gedacht wissen will –, in letzter Konsequenz ist der Zeitraum der Steigerung derart kurz, die Orte von Materieansammlungen im Universum derart vernachlässigbar, so dass keine physikalischen Gesetze verletzt werden.

In den Worten Foucaults:

„Wie man allzu oft die Herkunft in einer ruhigen Kontinuität suchen möchte, wäre es ebenso falsch, die Endstehung vom Endpunkt her zu erklären (...) Verkehrt ist auch die überlieferte Vorstellung, dass der allgemeine Krieg sein Ende findet, indem er sich in seinen eigenen Widersprüchen erschöpft, der Gewalt entsagt und den Gesetzen des zivilen Friedens weicht. Die Regel ist das kalkulierte Vergnügen der Wut, das geplante Vergießen von Blut: ständig erneuert sich das Spiel der Beherrschung, immer wieder wird die Gewalt sorgfältig inszeniert.“ (PM: 339; 341)

Exkurs II: Ad Notwendigkeit – Eine Umkehrung

Widerstand ergibt sich nicht aus der Notwendigkeit einer Erfahrung - das wäre zuviel der Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, die der Geschichte Sinn wahrlich a priori einschreibt – sondern aus der Erfahrung einer Notwendigkeit, an der sich Wille wie Interesse bildet. Hier habe ich nun eine Erfahrung gemacht, aus der sich eine Notwendigkeit ergibt, die mich zur Entscheidung zwingt: Widerstand ausüben, oder nicht? Es ergibt sich mithin die *Notwendigkeit*, Widerstand genau jetzt, nach einer wie immer gearteten Erfahrung zu leisten, oder wieder zu warten, oder auch: niemals Widerstand zu leisten. Auch im letzten Fall entfällt die Notwendigkeit nicht. Sie drängt sich mir immer wieder von Neuem auf, zwingt mich erneut zur Entscheidung. Notwendigkeit hat lokale Qualität, braucht das Subjekt, um erkannt zu werden, ist kein metaphysisches Räderwerk, über und durch das sich Geschichte entfaltet, ist nicht Schicksal, mehr Glaube. Das Subjekt glaubt an die Notwendigkeit, glaubt an die Wenn-Dann-Beziehung, legt sich so selbst den Zwang auf. Notwendigkeit besitzt keine Logik, aus der sich Geschichte entfalten muss, entsteht aus dem Glauben. Der Glaube an die Wirklichkeit wird Wirklichkeit selbst.

Notwendigkeit und Zwang als Motor von Geschichte, die selbige nicht schreiben, sondern geschrieben werden, indem sie Geschichte schreiben aber nicht derart, wie sie geschrieben wird, müssen.

Diskontinuität und Zufall sind Begriffe, die Foucault vor allem zu Beginn seines Schaffens begleiten. Hierbei verkennt Foucault, dass Zufall und Notwendigkeit einander keineswegs ausschließen. Über die Notwendigkeit des Zufalls (Anton Zeilinger) hinausgehend, sollte erkannt werden, dass es Notwendigkeiten gibt, Zufälle zu nutzen. Dass Geschehnissen erst im Nachhinein Sinn eingeschrieben werden kann, vermag Foucault zunächst nur dem Zufall abzurufen. Notwendigkeit ist ihm wohl ein zu starker Begriff, der Sinn scheinbar a priori verleiht.

Später scheint Foucault die Rolle der Notwendigkeit begriffen zu haben, wie man etwa aus der Betonung, dass Notwendigkeit nicht mit Interesse gleichzusetzen ist und Ersteres wohl vorherrscht (vgl. DdM 138), herauszulesen vermag. Er hat recht, wenn er nun zu Erkenntnis gelangt, dass es weder Wille noch Interesse ist, die Macht hervorrufen. (vgl. DdM 111) Dennoch bleibt er bei der Diskontinuierlichkeit der Episteme, fasst scheinbar die „Wiederauffüllung“ nicht so streng auf, wie man sollte.

Reflektiert betrachtet, glaube ich die Wandlung zu verstehen. Zu Beginn wollte Foucault sich vom transhistorischen Subjekt freimachen, zu viele haben seine Aussage vom „Tod des Subjekts“ wörtlich genommen, nicht verstanden. Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene ist die Entwicklung dem Zufall unterworfen, ich allerdings habe immer schon das Subjekt mitgedacht und kam deshalb von Anfang an zur Notwendigkeit. Denn das, was auf Markoebene Zufall ist, erscheint auf Mikroebene als Notwendigkeit. Als Foucault sich dann zu Ende seiner Arbeiten dem Selbst widmet, kommen auch in diesen Notwendigkeiten zum Vorschein.

Das wahrhaft Mächtige in unserer Gesellschaft ist die Notwendigkeit, eine Imagination mit großen Auswirkungen, vermag sie doch Dispositive zu induzieren und damit den Lauf der Geschichte zu lenken. Nichts ist ohne Notwendigkeit, sowohl Interesse als auch Wille bilden sich an ihr. *Diese Welt ist aus der Notwendigkeit geboren, in ihr wird sie vergehen.*

9. Foucault, der Reduktionist: (s)ein Koan

In dem nichts gesagt wird, wird alles gesagt. Nur im Nichts kann Alles verborgen sein. In dem Foucault sich weigert, genaue Auskünfte über Regeln, mithin Normen des Seins zu geben, lässt er ihm alle Potenzialität zukommen.

Foucault predigt einen wissenschaftlichen Zen, reduziert auf das Hier und Jetzt, auf die alltägliche Situation, in der niemand auf Moral oder Werte rekurriert, auch wenn er dies vielleicht als Lippenbekenntnis macht, als Hilfeschrei sich auf vermeintlich unhintergehbare Letztbegründungen beruft. Letztendlich allerdings liegt der Impetus der Widerständigkeit im Ereignis, im Zufall, mithin in der subjektiven, weil erlebten Wahrheit. Damit hat Foucault in Wirklichkeit nicht(s) reduziert, sondern ganz im Gegenteil, alles hervorgeholt. Denn erst in der Wahrnehmung subjektiven Erlebens kann von aller Norm, von allen Idealen jedweden Menschseins abgesehen und der Mensch in seinem Geworden-Sein erkannt werden. Nichts verstellt hier den Blick, hier ist keine Heuchelei am Werk, keine ideologischen Masken verdecken erlebte Realität, nur nackte Wahrheit zeigt sich hier, die allerdings kein wahres Wesen meint.

Der Mensch ist geworden, ganz wie im Marxismus, allerdings mit Unterschieden: erstens ist bei Foucault nicht alles auf eine ökonomische Sphäre rückführbar, ist Arbeit keine anthropologische Grundkonstante. Zweitens ist dem Subjekt kein Schicksal, kein Paradies inhärent. Drittens kann das Subjekt wohl wollen, Strategien planen, aber in der Durchführbarkeit derselben versiegt auch schon das Können.

Es ist mithin eine Reduktion ganz anderer Qualität. Zuvor wurde und wird immer noch – siehe evolutionärer Humanismus -, ein Konstrukt erstellt und dieses dann über diese Welt gelegt. Foucault versucht eben dem zu entkommen, ohne Konstrukt auszukommen. Das Problem des Konstruktes ist der Zwang zur Inkonsistenz, ein Konstrukt kann niemals ein derart logisch geschlossenes System werden, kann niemals die Welt als solche erklären, ohne sich zugleich zu widersprechen. Es beginnt mit der erwähnten Schwierigkeit, die Revolution zu

denken, ein Gedanke, der jedem System, das einen Fortschritt unterstellt, in der einen oder anderen Ausprägung anhängig sein muss.

Das ist zugleich die Pointe: Gerade weil Foucault das Subjekt nicht atomistisch denkt und dadurch Geschichte diskontinuierlich zu beschreiben in der Lage ist, kann er auf ein Konstrukt verzichten. Der Konstrukteur hingegen steht vor der Notwendigkeit eines Schemas von Entwicklung, denn andernfalls bräuchte er kein Konstrukt dieser Welt. Die Geburt des Konstrukts liegt im Willen, im Willen zur Veränderung, einer Veränderung, die nichts weiter als Revolution meint. Warum dem so ist? Ganz einfach, ein Konstrukt dieser Welt kommt nicht ohne Determinanten aus, Determinanten sind nichts weiter als Normen, Normen wiederum werden zu Idealen, denen zu entsprechen ist.

Modernere säkulare Konzepte revolutionärer Ideen müssen zwar auch eine Idee einer Utopie besitzen, sind sich aber über diese Heilsversprechung bewusst und verlagern den *Drang zur Utopie* (vgl. Förster 1990: 560) in die Entwicklung selbst, auf dass sie eben das werden möge: Selbstzweck. Ein säkularer Humanismus, der wie ein Marxismus die bessere Welt nicht nur verspricht, sondern auch noch zu beschreiben in der Lage ist, entkommt dem religiösen Impetus, dem er entkommen wollte, nicht. Der Mensch braucht bloß keinen Gott mehr, um sich ein Paradies zu schaffen.

Das Paradies, eine Vorstellung, die Foucault wohl nur mit Abscheu zur Kenntnis genommen hätte. Denn auch wenn evolutionäre Humanisten dem individuellen Lebensentwurf das Wort reden, so ist er, wie wir vernommen haben, immer mit einem Konzept - einem übrigens unklaren Konstrukt - von Rationalität abzugleichen und bei Widerspruch anzupassen. Gerade Kunst – neben Wissenschaft und Philosophie ein notwendiger Bestandteil einer evolutionär-humanistischen Welt - ist ein regelloser Prozess, der die Ratio regelmäßig strapaziert. Foucault fragt sich folgendes:

„Könnte man daraus nicht schließen, dass sich das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, in eine Herrschaft ebendieser Vernunft verkehrt hat, die immer mehr den Platz der Freiheit usurpiert hat?“ (DH: 1623)

9.1 Der Macht-Wissen-Komplex: Ist Wahrheit nur über Macht vermittelt?

Die Reduktion auf das Nichts, mithin auf das Subjekt selbst. Das zu denken bereitet immer noch Schwierigkeiten, denn streng genommen ist auch das Subjekt in seiner leeren Hülle nicht vorhanden, es ist schlicht nicht existent, wie nichts in dieser Welt ohne Fingerzeig existent ist. Das meint gewiss keine physische Leere, vielmehr eine metaphysische, denn was der Mensch betreibt, ist und bleibt schlussendlich genau das: Metaphysik.

Es ist vor allem die Metapher eines Todes des Subjektes, die verwirrt und Foucault als vermeintlichen Strukturalisten ausgewiesen hat. Dabei: „Ich wüsste niemanden, der antistrukturalistischer wäre als ich.“ (StuW: 58) Gemeint war mit dieser drastischen Rhetorik nichts weiter als eine Absage an das Korpuskel Subjekt, das in transzendentaler Manier Geschichte durchschreitet. Damit einher geht natürlich auch die Ablehnung einer wie immer gearteten menschlichen Natur, die nur in einer Zuschreibung nicht hintergebar Tatsachen, mithin Normen, die man geschickter Weise auch als Ideale formuliert, enden kann.

Das Subjekt bei Foucault ist vielmehr eine kontextuelle Entladung, abhängig von Kontexten, denen selbst eine Geschichte eingeschrieben ist. Es ist dies ein reflexiver Akt, der keinen Bezug auf Absolutes kennt. Ein verschlungener Pfad, auf dem Ursache und Wirkung ihre Plätze zu tauschen vermögen, Wirkungen selbst zur Ursache werden, und den Beginn in einer Frage findet: in der Frage an die Welt.

Die Kontexte selbst, sind nichts weiter als die Praktiken von Macht, ein alldurchdringender Faktor, der selbst die Wissenschaft nicht unberührt lässt. Die Wahrheit des Subjekts, gefunden durch Humanwissenschaft, lässt Foucault durch seine genealogischen Analysen als von eben diesen Praktiken abhängig erscheinen. Die Wesenheit des Subjekts wird derart festgenagelt, produziert, wie es einer Technologie von Macht nützt. Dahinter steckt wohlgerne kein Wille, mithin kein Plan, es ist vielmehr eine zufällige Anpassung, ein Übernehmen von Vorstellungen, die in Kongruenz enden können, niemals müssen.

Das Subjekt der Vernunft, das sich selbst nur über die Abgrenzung zum Wahnsinn konstituieren konnte (vgl. WuG), ist, auch wenn auf Freiheit hin entworfen, selbst auf Grund einer universalistischen Ethik an eine Norm, nämlich die eine wahre Vernunft, gebunden, die – wie auch bei den evolutionären Humanisten – als absoluter Abgleich für die eigenen Handlungsweisen, im weiteren Sinne Lebensentwürfe, zu dienen hat und dadurch Möglichkeiten beschränkt. Vernunft und Unvernunft als ontologische Gegenüberstellung kann nur aus einer erhöhten Position heraus, der Wahrheit, gedacht werden, in einer Rückbindung auf „biologischer Tatsachen“ (Schmidt-Salomon 2006) etwa.

Das Subjekt kann also nur durch die eigene Geschichte rekonstruiert werden, nicht über den Bezug auf ontologische Vermeintlichkeiten, denen ja selbst eine Geschichte zueigen ist. Der Mensch als „Erfahrungstier“ braucht eben diese Erfahrung, um zu werden. Diese wiederum dadurch notwendige Eingebundenheit in Diskurse, welche von Macht durchzogen sind, macht die permanente Rekonstruktion, den permanenten Kampf um Wahrheit ersichtlich. Die Frage, die herbei entsteht, ist, wie Subjektivität ohne eine komplette Reduktion auf Macht gedacht werden kann. Denn durch die Ordnung des Diskurses, durch die Kanalisierung von Erfahrung, ist das Subjekt in seinem Zugang zur Welt determiniert. Es ist eine interessensgeleitete Schau von Welt, der allerdings selbst Perspektivismus ist, in dem gesucht wird, was gefunden werden will.

Den Vorwurf, den Kritiker wie Habermas (1988) oder Honneth (1985) Foucault entgegenbrachten, war die einer „Ontologisierung“ von Macht, denn diese sei es nun, die statt des Subjekts die Weltanschauung ordnet, ja selbst Erfahrung konstituiert. Durch eine derartige Ubiquität von Macht sei Widerstand denkunmöglich, würde Wahrheit ebenso auf Macht reduziert, entkäme er mithin der Subjektphilosophie nicht (vgl. auch Habermas 1988: 322f):

„Wie einst bei Bergson, Dilthey und Simmel ‘Leben’ zum transzendentalen Grundbegriff erhoben worden ist (...), so erhebt nun Foucault ‘Macht’ zum

transzendental-historischen Grundbegriff einer vernunftkritischen Geschichtsschreibung.“ (ebd.: 298)

Honneth meint bei Foucault eine Verschiebung hin zur Systemtheorie zu erkennen, in dem Widerstand nicht mehr zu erklären ist, da die dazu nötigen Subjekte in eben diesen Systemen aufgehen:

„Denn unter der Perspektive einer Systemtheorie, die gesellschaftliche Vorgänge als systemische Prozesse der Machtsteigerung wahrnimmt, sind die Verhaltensweisen, insbesondere ihre körperlichen Lebensäußerungen, nur der Stoff, den die jeweils wirkenden Machtstrategie zu formen haben. Wäre Foucault hingegen der Spur seines ursprünglichen Handlungsmodells konsequenter gefolgt, indem er die existierenden Formen sozialer Herrschaft als Produkte sozialer Auseinandersetzungen, und eben nicht als Resultate eines systemischen Anpassungsprozesses gewertet hätte, so wäre er nicht umhin gekommen, die sozialen Akteure kategorial mit jenen Bedürfnissen und Überzeugungen, also mit jenen Motiven auszustatten, die überhaupt erst politischen Widerstand und damit soziale Kämpfe auszulösen vermögen.“ (Honneth 1985: 216f.)

Würde Wahrheit auf Macht reduziert, bliebe nur der Umsturz, der aber ebenso nicht zu denken ist, eben weil Wahrheit auf Macht reduziert ist. Ich bräuchte dadurch ein Außen, das nicht existent ist. Ebenso wären allerdings Transformationen nicht denkbar. Wäre Wahrheit tatsächlich auf Macht reduziert, bedeutete das einen Stillstand von Geschichte. Denn die Macht verbliebe durch die eben von ihr selbst erzeugten totalitären Wahrheiten in ihrer Position, es gäbe keine Möglichkeiten zur Hinterfragung. Solch ein von Habermas Foucault unterstelltes Konzept von Macht – zudem auch noch homogen auf *die* Macht reduziert - fordert den archimedischen Punkt, von dem aus diese Welt aus ihren Ankern zu heben ist.

Das Geheimnis bei Foucault liegt zumindest in zweierlei: Im Ereignis, wie auch in der „Wiederauffüllung“, wenngleich beides nicht komplett voneinander zu trennen ist.

Das Geheimnis der „Wiederauffüllung“ - die ich, wie erwähnt, als schlichte Formationsänderung orten würde - wiederum liegt in der relationalen Verbindung von Epistemen und Institutionen. Damit habe ich auf einmal die Möglichkeit eines Abgleichs der durch Diskurse erzeugten Wahrheiten mit der Tätigkeit. Der Diskurs impliziert immer auch ein Scheitern an der Praxis, was wiederum neue Diskurse zu induzieren vermag, in denen wiederum neue Wahrheiten entstehen. Das Scheitern an der Praxis meint beileibe kein Scheitern an einer Ontologie, sondern meint etwa, dass sich Väter nicht an den in Väter-Diskursen vermittelten Bilder halten. (vgl. Studie von Drinck, Kapitel 10) Dabei wird natürlich nie die Ebene der Sprache verlassen, denn nur sie ist es, die der Praxis auch Sinn verleihen kann. (siehe Kapitel 5.2.3)

Außerdem wird Macht von Foucault ausschließlich als Beziehung gedacht, innerhalb dieser das Subjekt denn auch die Möglichkeit (s)einer Reaktion hat:

„Zweifelloos muss man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger: Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation gibt.“ (WzW: 94)

Das Subjekt entsteht zwar durch Zuschreibung, es wirken Machtverhältnisse auf das Selbstverständnis des Subjekts, begründen dieses dadurch, aber all dies passiert eben nicht derart homogen, wie in solchen Kritiken scheinbar unterstellt. Die Diskursangebote sind derart vielfältig, so dass das Subjekt auch, wenn es denn will, von komplett widersprüchlichen – dieses Wort funktioniert wiederum nur in einem speziellen Konstrukt von Logik, die sich derzeit Vernunft nennt - sich eine eigene Anschauung von Welt zusammensetzen kann. Solcher Art entstehen dann auch die sogenannten „Weichfilterreligiösen“ Schmidt-Salomons. Die Flucht aus der Logik – und zum Teil damit auch aus gewissen, absolut verstandenen, scheinbar vollkommen determinierenden Logiken von Macht – liegt in der Interpretation. In diesem Kontext etwa die Interpretation religiöser Texte vor der Folie des Vernünftigen. Eine Rückgebundenheit muss es geben.

Es ist also nicht immer bloß eine direkte Antwort auf eine Zuschreibung von Macht, die nur in Negation enden könnte. Wobei zugleich gesagt werden muss,

dass die reine Negation einem binären Weltbild geschuldet ist, ebenfalls ein unterstelltes Konstrukt, in dem sich der Reagierende gefangen sehen könnte. Selbst bei den Kategorien männlich/weiblich, die von dieser Welt abgeschaut scheinen, muss ich mich nicht in reiner Negation ergehen, sondern kann den Weg des Transvestiten wählen - ein Dazwischen, wenn man so will. Das bezieht sich natürlich immer noch auf die durch Macht erstellten Konstrukte, aber anders geht es wohl nicht. Es hat wenig Sinn, sich gegen die Geschlechterrollen zu wehren, in dem ich ab nun nur noch in Bioläden einkaufe. Wo ist da der Konnex? Der muss gegeben sein, Widerstand muss innerhalb der vorgegebenen Sinnschemata stattfinden, um selbst Sinn zu ergeben. Trotz allem ist gerade in der Negation das Potenzial für weiterführende Veränderungen gegeben.

Im konkreten Akt einer Machtausübung liegt notwendigerweise - wie im Diskurs, der sich ja nur über derartige Akte von Macht vermitteln lässt - auch seine Möglichkeit des Scheiterns begründet. Gerade weil Macht in der Beziehung steckt, braucht es die Reaktion des Subjekts, in dem wiederum die Möglichkeit des Widerstandes liegt. In diesem resonanten Raum, der mir offen steht, erfolgt die Kritik. (vgl. Kapitel 6.1 über die „unterdrückten Wissensarten“ Foucaults) All das kann nur gedacht werden, weil Foucault Macht *produktiv* wähnt. Macht, die erzeugen will, muss das Risiko des Zuwiderhandelns eingehen.

Man erkennt, dass Foucault, nicht wie Honneth meint, sich in systemtheoretischen Konstrukten bewegt, sondern durch die Praxis, durch die Interpretation wie Reproduktion die Möglichkeit des Widerstandes einräumt und damit auch weder in handlungs- noch systemtheoretischen Schemata denkt. Wenn Macht gelebte Beziehung ist, ist genau hier, im Augenblick des Erlebnisses, der Kampfplatz zu verorten, mithin die Möglichkeit zu Widerstand gegeben.

Die Antwort auf die Frage, ob Wahrheit auf Machteffekte reduziert wird, ist also im Grunde ganz einfach: nein, eben weil Macht nicht als Ideologie gedacht wird. Das Dispositiv als „heterogenes Ensemble“ (DdM) ist ein Netz von Diskursen, in denen natürlich auch gegenläufige Wahrheiten verbreitet werden. Es ist bloß so, dass manchen mehr Erfolg beschieden ist, weil sie sich in herrschende Dispositive einzuklinken vermögen. Aber das Netz der Dispositive

ist kein absolutes, homogenes Konstrukt, das nur gewisse Formen von Diskursen entstehen lassen würde. So ist etwa alternative Medizin ein Dispositiv für sich, wenn auch kein vorherrschendes, aber es gibt stringente Strategien innerhalb dieser – eigenständige Diskurse wie Praktiken –, die sie zu einem werden lassen. Schulmedizin wie Kapitalismus sind zwei Dispositive, die sich in ihren Verhaltensweisen ergänzen und beeinflussen, selbst ein neues Dispositiv ergeben und somit die Macht besitzen, das Dispositiv der alternativen Medizin weitestgehend auszugrenzen. Hinter all dem steht ein ganz und gar mächtiges Dispositiv, das der binären Logik.

So ist auch Habermas (ebd.: 323) Vorwurf an Foucault, die Genealogie solle sich wohl zur „wahren Objektivität der Erkenntnis erheben,“ demselben Irrtum geschuldet. Foucault ist sich seiner Position sehr wohl bewusst, wenn er sagt:

„Ich bin gefesselt in diesem Knäuel von Problemen. Was ich sage, hat keinen objektiven Wert, kann aber vielleicht dazu dienen, die Probleme, die ich zu stellen versucht habe, und den Gang der Dinge zu erhellen.“ (DH: 1604)

Der Genealoge ist mithin der Meister mit der Taschenlampe, der sich dieser Verstrickung in eben diesen Spielen von Macht bewusst ist, der nur zu gut weiß, dass der Lichtkegel, den sein Punktstrahler auszusenden vermag, selektiver Natur ist, nicht alles erhellen kann, eben nicht von einem Außen auf das Schauspiel leuchtet.

Foucault denkt ein Spiel von Verhältnissen, nicht in absoluten Kategorien. Nur in Letzteren wäre die Frage nach der Reduktion von Wahrheit auf Macht auch wirklich relevant.¹⁶ Das nicht begriffen zu haben, ist Habermas Fehler. Und man erkennt, dass der Marxismus noch in vielen Hinterköpfen als Denkmuster steckt, das zugleich den Rahmen des Denkmöglichen konstituiert.

¹⁶ Zugleich muss die Pointe unterstrichen werden, dass in absolut gedachten Kategorien, in einer Ideologie, Wahrheit zwangsweise auf Macht reduziert werden muss, das eine zu denken, bedingt das andere zu folgern. Genau aus diesem Grund braucht es in einer Ideologie auch ein Außen, ein „richtiges Bewusstsein“, etwas, was in der Diskurstheorie und mithin -analyse nicht mehr anerkannt wird. Auch der Diskursanalytiker weiß um seine Eingebundenheit.

10. Foucaults Erbe

Diskurse werden zu einem großen Teil immer noch als Ideologien gedacht. Genau deshalb wehrt sich etwa auch der evolutionäre Humanismus gegen die Sexualmoral der Kirche, gerade *weil* sie repressiv gedacht wird. Es ist eine stellvertretende Wehrhaftigkeit, denn sie fühlen sich auf Grund der konstruierten Repression gezwungen, für ein Kollektiv Partei zu ergreifen, gleich den Marxisten. Es wird angenommen, nur die evolutionären Humanisten hätten das „richtige Bewusstsein“, denn sie sind als Erzieher die Erhabenen, müssen es sein, sofern sie die „Weichfilterrevolution“¹⁷ wollen.

Der Einzelne wird seiner Wehrhaftigkeit enthoben, er ist Teil eines bedrohten Kollektivs, das es zu retten gilt. Das Kollektiv muss allerdings erst das wahre Bewusstsein im Sinne einer „seriösen Bildung“ erlangen, um revolutionär zu handeln. In Wirklichkeit ist auch das ein „Missionsbefehl“, den Schmidt-Salomon der Religion inhärent betrachtet. Der Unterschied ist bloß die Naturalisierung der Normen, die letztendlich deshalb nicht mehr als solche begriffen werden. Ist für die Marxisten die Arbeitsteilung, die Dialektik von Produktionsverhältnissen und Produktionsmittel, geschichtstreibend, ist es für die evolutionären Humanisten der Eigennutz, der durch die Humanwissenschaften ermittelt worden ist. Genau hieran erkennt man mit Foucault die Instrumentalisierung der Wissenschaften als Teil einer ewig werdenden Strategie. Ob diese schlussendlich aufgeht, ist dem Zufall überlassen.

Ähnlich traditionelles Denken bemerkt man allerdings auch bei denjenigen, die an einem Symposium über „Foucaultsche Diskursanalyse“ teilnehmen. Dass etwa Barbara Drinck erstaunt darüber war, dass der Diskurs über Väter-Bilder wenig mit dem Verhalten der eigentlichen Väter zu tun hat, ist mit Erstaunen zu vernehmen. (vgl. Lettow 2005: 136) Denn dieses Ergebnis war vielmehr zu

¹⁷ In Anspielung an die „Weichfilterreligiösen“ Schmidt-Salomons (2006). Denn in Wirklichkeit ist der Marxismus eine Konstruktion mit religiösem Impetus, der evolutionäre Humanismus ein Bruder im Geiste, der die Revolution als Bildungsziel formuliert, also „weichfiltert.“ Hierin ward nun ein wehrhafter Akt meinerseits begründet.

erwarten. Der Diskurs ist nun mal keine repressive Ideologie, ich kann mich reflexiv zu ihm verhalten, kann mich in einer spezifischen Situation wehrhaft zeigen. Nicht einmal der wissenschaftliche Diskurs ist repressiv zu denken, auch wenn er ausschließender und dadurch zugleich einschließender ist. Wissenschaft ist, selbst wenn als ideologisches Werkzeug eines Herrschaftsystems gedacht, immer noch produktiv. Außerdem wird niemand gezwungen, Wissenschaft zu betreiben, ich kann der vermeintlich repressiv-produktiven Technologie immer noch entkommen, in dem ich erst gar nicht eintrete.

Eine Strategie repressiv zu formulieren ist eine schändliche Reduktion von Komplexität. Das repressive Schema fordert, die Welt aus einer Richtung zu denken, ob von oben nach unten oder von unten nach oben spielt dabei keine Rolle. Alles, was dazwischen liegt – wohlgemerkt nicht räumlich gedacht, ich habe nicht vor mich in irgendwelchen „(nicht)euklidischen“ Geometrien Baudrillards, die keine sind, zu verlieren (vgl. Sokal/Bricmont 2001: 169ff.) -, muss zwangsweise negiert werden. Nichts kann als absolutes Instrument - wie etwa der Staat und mit ihm das Recht, auch nicht Wissenschaft - gedacht werden, weil ich durch die Beziehung, die nicht determiniert sein kann, nicht vorhersehbare Ereignisse auslöse, in die Foucault die Möglichkeit des Widerstandes legt, die ebenso in der Beziehung selbst liegt, da sie ja nichts Anderes ist, als genau das: ein Ereignis.

Humanwissenschaften sind bei Foucault kein Instrument, sondern werden instrumentalisiert - oder schlimmer: lassen sich instrumentalisieren -, ein feiner Unterschied mit großer Auswirkung. Es besteht bei Foucault dadurch immer noch das Potenzial zur Wehrhaftigkeit, auch und gerade innerhalb des Systems. Der Kampfstil wird durch das Dispositiv aufgezwungen, man muss innerhalb der bestehenden Ordnung kämpfen, muss die Logiken des Systems benutzen, muss seine Sprache sprechen, seine Worte, seine Kategorien benutzen, um den Kampf erfolgreich zu führen. Es ist dies eine Umkehrung des marxistischen Denkens, der einen archimedischen Punkt erfordert, um seinen Kampf zu führen, um die alte Ideologie aus ihren Ankern zu heben.

Mithin, eine Ideologie zu denken funktioniert nicht. Gleich worüber ich dieses Konstrukt legen will, ohne produktive Elemente ist diese Welt nicht existenzfähig. Selbst bei den Marxisten produzieren die Bourgeois ihren eigenen Totengräber, das Proletariat. Das konsequente Weiterdenken des produktiven Elements von Macht, der aufeinanderbezogenen Verhaltensweisen, wird verabsäumt. Ihre Philosophie, die materialistische Dialektik, begeht nicht nur den Fehler, in Widersprüchen zu denken. Die Gegensätze, die von Widersprüchen zu trennen sind, brauchen für ihre Existenz den produktiven Akt und lösen einander kaum jemals auf, es gibt für diese Annahme schlicht keinen Grund, außer das willkürlich gesetzte Ziel.

Gerade *weil* bei Foucault der produktive Anteil von Macht - die wiederum in der Beziehung selbst steckt – entdeckt wird, ist eine gerichtete Entwicklung¹⁸

¹⁸ Hier ergibt sich natürlich (ja, ich denke in einem System, dessen Naturhaftigkeit, also Logik, sich mir aufzwingt, die allerdings nichts mit irgendeiner "Natur an sich" zu tun hat, sondern aus dem System selbst entspringt – siehe Fußnote 13) das Problem der Definition von Entwicklung. Entwicklung ist immer nur von denen mit "richtigem Bewusstsein" zu denken, kann nicht der Natur enthoben werden. Sie sind also selbst schon die gleichsam "Weiterentwickelten" und verhalten sich als solche zwangsweise abwertend den "Rückständigen" gegenüber. (vgl. hierfür auch Liessmann 1993: 61f.) Sie versuchen also Ideologie mit Ideologie zu bekämpfen, können gar nicht anders, sind selbst in ihrer Dialektik ohne Möglichkeit einer Auflösung gefangen.

Entwicklung zu denken ähnelt dem willkürlichen Zuordnen von Zahlen auf einer Temperaturskala. 28 Grad Celsius werden von den meisten Menschen als warm empfunden, weil ich diese Ordnung derart festgelegt habe und nicht weil der Zahl 28 eine gewisse Wärmeentwicklung zu eigen ist. Zugleich bin ich jetzt in der Lage, Entwicklungen aufzuzeichnen, Temperaturkurven zu malen, den "Klimakollaps" vorherzusagen. Eine Entwicklung eben. In diesem Kontext ist das natürlich einfach und vor allem zulässig. Durch die Ausdehnung dieser Logik auf den Menschen erkennt man auch den Kampf der Dispositive untereinander. Das Problem ist, dass Werte wie Ideale nicht derart willkürlich gesetzt werden können, was ja auch nicht gewollt wird, deshalb brauche ich als Rechtfertigung eine fixe Matrix, in die ich diese einordnen kann. Letztere liefert mir wiederum die Humanwissenschaft, die legitimiert scheint, darüber verbindliche Aussagen zu formulieren, wenngleich sie in ihren Methoden selbst von einer Disziplinarmacht beeinflusst worden ist, wie man etwa bei Weizsäcker sehr schön erkennt (vgl. Exkurs I).

Das Wort *Entwicklung* kann mithin in dem Wortschatz eines Foucaultianers nicht enthalten sein.

nicht möglich, die Beeinflussungen sind viel zu komplex, fürderhin rein zufälliger Natur. Entwicklungen wiederum sind bestenfalls als Strategie zu denken, sind keine zwanghaften Räderwerke einer Menschheitsgeschichte, die seltsamer Weise ihr eigenes Ende impliziert, weil die „bessere Welt“ doch die einzig wahre ist, also ein Ziel formuliert wird, das ein Dahinter nicht mehr zulässt. Streng genommen sind allerdings auch Strategien bloß Konstrukte einer Rückschau, sind in ihrer Gegenwärtigkeit allzu oft nicht einmal erkennbar:

„(Es) ist uns nicht möglich, unser eigenes Archiv zu beschreiben, da wir innerhalb seiner Regeln sprechen, da es dem, was wir sagen können – und sich selbst als dem Gegenstand unseres Diskurses – seine Erscheinungsweisen, seine Existenz- und Koexistenzformen, sein System der Anhäufung, der Historizität und des Verschwindens gibt.“ (AW: 189)¹⁹

Deshalb ist es auch etwa sinnlos, etwas anderes als historische Diskursanalyse zu leisten. Einen gegenwärtigen Diskurs zu untersuchen, hat nur Sinn, wenn ich aktiv Stellung beziehen will, etwas, was in der Wissenschaft eher ungern gesehen wird.

10.1 Feministische Rezeption

FeministInnen haben sich dieser neu gedachten Welt größten Teils offen zugewandt und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten erkannt, sind es doch gerade Foucaults produktiv gedachte Macht, das durch eben diese Macht konstruierte Subjekt sowie der gemachte und damit strategisch positionierte Körper, die allesamt völlig neue Ansätze für Analysen zulassen, völlig neue Formen in die Hand geben, den Widerstand zu denken.

Gerade nach Marx war die Welt auf einmal voll von revolutionären Subjekten, die nichts Geringeres zur Aufgabe hatten, mit sich die gesamte Welt zu befreien – nur um an eben diesem Anspruch scheitern zu müssen. (vgl. Liessmann 1993: 66)

¹⁹ Beziehe einer das mal auf die Hirnforschung. Es ist uns nicht nicht möglich, unser eigenes Gehirn zu beschreiben, da wir innerhalb seiner Regeln sprechen (...)

Foucaults radikale Negation einer menschlichen Natur lässt FeministInnen von einer kollektiven Identität „der Frau“ abkommen und vielmehr ursachenrelativ denken. So ist auch nicht mehr von einer Unterdrückung solch einer Identität zu sprechen, sondern auf spezifische, lokale Praktiken Rücksicht zu nehmen. (vgl. Butler 1991: 15-48) Es lässt sich nun alles viel komplexer entwickeln, denn selbst die Erfahrung, das subjektive Wissen, entsteht erst innerhalb von Kategorien, die selbst einer Macht bedurften, um gedacht werden zu können. Derart erfolgt die Kritik auch nicht aus einer erhöhten Position (vgl. DdM 60f. zum unterworfenen Wissen oder Kapitel 6.1), wie etwa im Marxismus. (vgl. Kögler 1994: 197f.)

So wird etwa in Foucaults Diskurstyp der Beichte ein potenziell aktives Widerstandsmoment erkannt, weil sich die subjektive Wahrheit ja erst in einer Form von Beichte kundzutun vermag. In einen politischen Kontext gesetzt, ermöglicht die Beichte, das eigene Versagen als strukturelles Problem zu entlarven. Dadurch besteht die Möglichkeit, sich selbst Macht zukommen zu lassen. (vgl. Baker-Miller 1978) Denn es ist schlicht nicht so, dass der Diskurs etwas wäre, das über uns schwebt, auf uns herabwirkt. Beständig wird an ihm gezerrt, beständig wird er verändert. Gerade weil ich Teil eines Diskurses bin, kann ich ihn auch nutzen. Er existiert nicht unabhängig vom Individuum, er braucht die Beziehung, demnach besteht auch die Möglichkeit eines Eingriffs.

Auf diese Weise kommt man auch von dem Schema Unterdrücker/Unterdrückte los, also von einer „Theorie des Patriarchats.“ In konkret gedachten Situationen hat die Frau sehr wohl Chancen auf Gegenwehr, auch wenn zugleich die sozio-kulturellen Bedingungen mitgedacht werden müssen. Derartige Kämpfe sind außerdem nicht nur auf das Geschlechterverhältnis zurückzuführen, auch Bildung, Rassismus etc. spielen hierbei eine Rolle. (vgl. Butler 1991: 49f.; Kögler 1994: 198)

Fürderhin kann es auch nicht nur um das Einklagen universaler Rechte gehen, sondern viel konkreter um Möglichkeiten. Hierbei geht es neben dem Zugang zu Diskursen ebenso um „die Anerkennung bislang nicht seriös oder belanglos geltender weiblicher Erfahrungs- und Umgangsformen.“ (ebd.: 198) Denn es sind

gerade diese Erfahrungen, die, wie auch Foucault erkannt hat, Mechanismen von Macht aufzudecken in der Lage sind. (vgl. Kapitel 6.1)

Interessant ist allerdings, dass sich gerade Kögler (ebd.: 200) fragt, ob ein „widerständiger Kontextualismus aus sich selbst heraus die Kraft zu übergreifenden Solidaritätsbündnissen überhaupt noch aufbringen kann.“ So seltsam das klingen mag, aber es sind gerade diese Solidaritätsbündnisse, die nur von einer kollektiven Zuschreibung, in diesem Kontext *der* Frau, leben können. Dadurch ist man/frau allerdings erst wieder als revolutionäres Subjekt verankert, das Geschichte verändern soll. Um Foucaults „aufsteigende Analyse der Macht“ (vgl. DdM 83, vgl. auch WzW: 95) richtig zu nutzen, braucht es eben auch den „aufsteigenden Widerstand“, der sich aus dem Kontext erhebt. Es ist nicht möglich, auch und gerade nicht im Kontext disparater Dispositive, eine Revolution zu führen. Dadurch ergibt sich natürlich ein viel schwierigerer Weg, dessen Ende vor allem nicht abzusehen ist, der hier mit Foucault gegangen werden muss. Erst wenn es Frauen in verschiedenen, voneinander unabhängigen Kontexten gelungen ist, neue Erfahrungsmöglichkeiten zu erschließen, Zugang zu bislang verwehrten Diskursen, die dadurch zugleich neu konstruiert würden, zu bekommen, kann eine Bewegung, ein neues Dispositiv induziert werden, aber nicht müssen. Dafür brauche ich keine Solidarität.

Es klingt beinahe anarchistisch: Widerstand braucht keine Solidarität, dadurch keine Gerechtigkeit und dadurch ebenso wenig eine Ethik; allesamt Konstrukte, die bloß in Normierung enden. Wie schon erwähnt: Welt selbst ist Kontext, nicht Konstrukt.

10.2 Der Drang zur Methode

Es wäre irrig anzunehmen, Diskursanalyse sei eine einheitliche Methode. Sie hat einen eigenen Diskurs über eben diese. Es spießt sich schon bei grundlegenden Definitionen, wie dem Wort *Diskurs*. Das Problem beginnt mit der Verwendung in verschiedenen Disziplinen, wie etwa der Soziologie, der Linguistik oder der Kommunikationswissenschaft, die auch verschiedene Ansprüche stellen, verschiedene Vorstellungen vom Konstrukt Diskurs besitzen.

Hinzu kommt allerdings, dass diese Bedeutungen, weil scheinbar Allgemeinwissen, nicht definiert werden:

„Wahrscheinlich ist der Begriff mit dem größten Umfang an möglichen Bedeutungen innerhalb der Literatur- und Kulturtheorie und dennoch ist er derjenige, der am wenigsten definiert ist.“ (Mills 2007: 1)

Nicht zu übersehen ist außerdem, dass dem Begriff Diskurs selbst eine Geschichte zu eigen ist. Erkennbar ist jedenfalls, dass - wie bei Definitionen wohl üblich - versucht wird, ihn in Opposition zu Begriffen zu definieren, wie etwa „Text“ oder „Ideologie.“ Was aus all den Versuchen herausgelesen werden kann, ist so etwas, wie eine fließende Definition. (vgl. ebd.: 4ff.)

Auch Landwehr (2008: 16) schließt sich dieser Meinung an, wenn er meint, dass dieser Begriff mittlerweile ein „Allerwelts- und Modewort“ sei, woraus sich beinahe die Unmöglichkeit zur einheitlichen Definition ergebe:

„Zentral wird jedoch die Akzentuierung der sozialen Dimension von Sprache, wie sie sich vor allem in den verschiedenen Formen der Diskursanalyse herausbildet.“ (ebd.: 17)

Denn es ist schlussendlich Sprache, die diese Welt erschafft, also selbst Handlung ist. Handlung konkreter Subjekte, die in den Diskursen nicht verschwinden. Die Analyse derselben, die Frage nach dem *Warum*, warum bestimmte Dinge gesagt, getan und gedacht werden und nicht vielmehr andere, ist zentral. Sprache ist bei Diskursanalytikern nicht mehr bloß „Vehikel“, sondern selbst ein System, dem Zwänge und damit auch Regeln inhärent sind:

„Der Gebrauch des Begriffs ‘Diskurs’ signalisiert – vielleicht mehr als jeder andere Begriff – den Bruch mit überkommenen Ansichten von Sprache.“ (Mills 2007: 8)

Ich sehe allerdings in der heterogenen Verwendung des Begriffs *Diskurs* kein Hemmnis, sondern vielmehr eine Chance. Es hat wohl wenig Sinn, ihn begrenzen zu wollen, da er dann bloß noch ein spezifisches Werkzeug für eine spezifische Anwendung wird. Man beraubt ihn dadurch all seiner Potenzialität. Das heißt natürlich nicht, dass ein Autor einer Analyse eine in seinem Kontext nützlichen

Definition nicht schuldig bleibt. Der Begriff Diskurs hat sich dem Kontext anzupassen, ist variables Werkzeug, das eben dadurch seine Stärke generiert.

Das Warum scheint geklärt, bleibt die Frage nach dem Wie, mithin der Methode. Natürlich muss festgehalten werden, dass sich die Methodenvielfalt aus der Definitionsproblematik ergibt. Das Problem, das Landwehr (2008: 66) hierbei sieht, ist, dass sich Diskursanalyse selbst zwar scheinbar zum dominierenden Diskurs entwickelt habe, allerdings der Bezug zu eben dieser Methode inhaltlich wenig reflektiert scheint. So würde der Beliebigkeit der Anwendung Tür und Tor geöffnet und trüge nichts zu einem kohärenten Diskurs über die Diskursanalyse bei. Gerade Foucault, ein Name, der nach Landwehr „unzweifelhaft (...) zuerst genannt wird“ (vgl. auch Mills 2007: 11), habe es verabsäumt, klare Definitionen seiner Begrifflichkeiten zu leisten, eine methodische Schwäche, die auch als Beliebigkeit ausgelegt werden könne.²⁰ (vgl. Landwehr 2008: 65f.) Foucaults Werk stellt nach Mills (2007: 18) „weder ein System von Ideen noch eine allgemeine Theorie“ dar. Foucault (AW: 116) selbst sagt:

„Schließlich glaube ich, dass ich, statt allmählich die so schwimmende Bedeutung des Wortes 'Diskurs' verengt zu haben, seine Bedeutung vervielfacht habe: einmal allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann individualisierbare Gruppe von Aussagen, schließlich regulierte Praxis, die von einer bestimmten Zahl von Aussagen berichtet (...)“

Die Aussage ist „in sich keine Einheit, sondern eine Funktion, die ein Gebiet von Strukturen und möglichen Einheiten durchkreuzt und sie mit konkreten Inhalten in der Zeit und im Raum erscheinen lässt.“ (AW: 126f.) Foucault unterscheidet weiters Aussagen von Äußerungen durch ihre beständige Wiederholung. (vgl. AW: 148f.) Ein Diskurs wiederum ist eine „Menge von Aussagen (...), insoweit sie

²⁰ Ich wiederhole mich wohl, wenn betont werden muss, dass Foucault in der Festlegung nichts weiter als seine Normierung erblickt hat, vielmehr in der Nicht-Fixierung seine Methode zu erkennen ist. Definitionen setzen automatisch Normen. Irgendwie scheint das schwer zu begreifen zu sein.

zur selben diskursiven Formation gehören.“ (AW: 170) Die regulierte Praxis wurde in Kapitel 5.1 zu Genüge beschrieben.

Auch wenn man meinen könnte, Foucault habe Begriffe wie Äußerung, Aussage oder Archiv hinreichend definiert, so gibt es dennoch keine Einigkeit über dessen Bestimmtheit.²¹ Vor allem am Dispositivbegriff scheiden sich die Geister. Die Stimmen reichen von dem Ersetzen des herkömmlichen Begriffs der Diskursanalyse durch den Dispositivbegriff, bis hin zu der Meinung Landwehrs, er könne gänzlich weggelassen werden (vgl. auch Landwehr 2008: 76ff.):

„Auch wenn also Foucault hinsichtlich der Formulierung eines (auch geschichtswissenschaftlich) tragfähigen Diskursbegriffs fraglos eine zentrale Rolle zukommt, so kann dies nicht bedeuten, seinen Überlegungen in dogmatischer Weise zu folgen (...)“ (ebd.: 78)

Landwehr selbst schlägt als Erweiterung Bourdieu mit seinem Habitus-Begriff und Chantal Mouffe sowie Ernesto Laclau vor. Ebenso könnten Judith Butler oder Siegfried Jäger als Ergänzung dienen. Das Problem, das Landwehr bei einem Verharren bei Foucault entdeckt, ist vor allem eine Marginalisierung der Diskursanalyse selbst durch eine scheinbar von Foucault auferlegte Themenbeschränkung. Er schlägt noch andere Themenkomplexe vor, wie etwa Diskurs und Bild oder etwa Diskurs und Raum.²²

Das „Gerede vom Diskurs“ (Eder 2005) will also in geordnete Bahnen gelenkt werden. Scheinbar erkennt die etablierte Wissenschaft in dieser Offenheit ein „Wuchern“ eines Diskurses, das gebändigt werden muss. (vgl. Kapitel 5.1) Es scheint nicht möglich zu sein, mit Vielfalt umzugehen, Vielfalt, die schwer kontrollierbar ist, aber eben dadurch alle Potenzialität zugeschrieben bekommt.

²¹ vgl. Tagungsbericht über den Stand der Diskursanalyse; zu finden unter: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/geschichte/lehrstuehle/viii-geschichte-der-fruehen-neuzeit/forschung/tagungen/diskursiverwandel/tagungsbericht/>
abgerufen am: 29.06.2009

²² vgl. ebd.

Diskursanalyse ist nur deswegen ein derart starkes Instrument, ein derart vielfältig verwendetes, *weil* es sich der Definition zielt. Diese „Logophobie“ (ODis: 33), diese Angst vor dem „Rauschen des Diskurses“ (ebd.), wird dem Instrument Diskursanalyse nicht zuträglich sein. Wissenschaft ist allerdings keine Spielwiese des Sophisten. Man wird versucht sein, eine einheitliche Definition, dadurch eine einheitliche Methode zu finden, dadurch ein einheitliches Arbeitsgebiet zu definieren, dadurch blinde Flecken zu generieren. Man sollte sich ein Beispiel an Foucault nehmen, wenn man ihn denn schon als Vorbild nimmt: er hat all seine Definitionen aus einer gewissen Absicht heraus nur über die notwendigsten Grundparameter definiert, zumeist ohnehin „nur“ kontextuell verortet. Dieser Kritikpunkt ist das Geheimnis seiner Methode, die keine sein will. Am Beispiel des Subjekts erkennt man, dass es erst der ominöse Tod desselben war, der dem Subjekt größtmögliche Freiheit geschenkt hat. Und das deshalb, gerade *weil* es seiner ontologischen Nicht-Existenz überführt wurde. Für Diskurse gilt dasselbe: selbst Landwehr (2008: 20) weiß, dass Diskurse nicht „irgendwo dort draußen“ existieren, sondern Konstrukt des Diskursanalytikers sind. Aber es scheint Schwierigkeiten zu bereiten, zu erkennen, dass dieser „*hypothetisch unterstellte(n) Strukturierungszusammenhang*“ (Keller 2006: 59; Hervorhebung im Original), eine ebenso unterstellte Methode braucht und sich diese Methode an mein Konstrukt anzupassen hat. Die diskursanalytische Methode sollte im Sinne des foucaultschen Subjekts eine kontextuelle Entladung sein, eine Methode, die von ihrem konstruierten diskursiven Formationszusammenhang abhängt, ja abhängen muss, sie also ohne Kontext nur über und durch die erwähnten notwendigsten Grundparameter existieren kann.

Das beklagte Fehlen eines „hegemonialen Diskurs(es)“²³ über Diskursanalyse sollte mithin eher als positiv begriffen werden.

²³ vgl. ebd.

11. Sigelverzeichnis:

In dieser Liste befinden sich alle Abkürzungen von Werken, die in dieser Arbeit der schnelleren Zuordenbarkeit wegen verwendet worden sind. Welche der Bücher nicht von Foucault, sondern von Marx/Engels sind, ist ersichtlich. Nähere Daten zu den Büchern finden sich im Literaturverzeichnis.

- AdM** Analytik der Macht.
- AW** Archäologie des Wissens.
- DdM** Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit.
- DH** Michel Foucault. Die Hauptwerke.
- GdB** Die Geburt der Biopolitik.
- GS** Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben.
- KM** Das Kommunistische Manifest. Eine moderne Edition. Mit einer Einleitung von Eric Hobsbawm
- MdM** Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin.
- MEW** Marx/Engels: Werke
- MG** Macht und Gerechtigkeit.
- ODis** Die Ordnung des Diskurses.
- OD** Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaft.
- PM** Pravu Mazumdar: Foucault (Textsammlung)

StuW Der Staub und die Wolke.

SubW Von der Subversion des Wissens.

TCPR Omnes et singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason."

ÜS Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.

WA Was ist Aufklärung?

WiK Was ist Kritik?

WuG Wahnsinn und Gesellschaft.

WzW Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I

12. Literaturverzeichnis

- Baker-Miller, Jean (1978): Towards a New Psychology of Women. Harmondsworth
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies. Frankfurt a.M.
- Eder, Franz X. (Hrsg.) (2006): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Wiesbaden
- Eder, Franz X. (Hrsg.) (2005): Das Gerede vom Diskurs – Diskursanalyse und Geschichte. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 16. Jg. Heft 4/2005 Innsbruck
- Erdheim, Mario (1982): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozess. Frankfurt a. M.
- Euchner, Walter (1991): Friedrich Engels. In: ders.: Klassiker des Sozialismus I. Von Babeuf bis Plechanof. München, S. 157-170
- Fetscher, Iring (1977): Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Band III Politik. München
- Fink-Eitel, Hinrich (1994): Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Hamburg
- Foucault, Michel (AdM): Analytik der Macht. Frankfurt a. M. 2005
- Foucault, Michel (AW): Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1981
- Foucault, Michel (DdM): Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität. Wissen und Wahrheit. Berlin 1978

- Foucault, Michel (DH): Die Hauptwerke. Frankfurt a. M. 2008
- Foucault, Michel (GdB): Die Geburt der Biopolitik. Frankfurt a. M. 2006
- Foucault, Michel (GS): Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben.
In: Adelbert Reif (Hg.): Antworten der Strukturalisten. Hamburg 1973. S.
157-175
- Foucault, Michel (MdM): Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über
Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976
- Foucault, Michel; Chomsky, Noam; Elders, Fons (MG): Macht und
Gerechtigkeit. Freiburg 2008
- Foucault, Michel (ODis): Die Ordnung des Diskurses. München 1974
- Foucault, Michel (OD): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der
Humanwissenschaften. Frankfurt a.M. 1969
- Foucault, Michel (StuW): Der Staub und die Wolke. Grafenau 1993
- Foucault, Michel (SubW): Von der Subversion des Wissens. München
1974
- Foucault, Michel (TCPR): Omnes et singulatim: Towards a Criticism of
"Political Reason." Quelle:
<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/foucault81.pdf>
Aufgerufen: 13.02.2009
- Foucault, Michel (ÜS): Überwachen und Strafen. Die Geburt des
Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994
- Foucault, Michel (WA): Was ist Aufklärung? In: Honneth, Axel et.al: Ethos
der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M. 1990. S. 35-
55
- Foucault, Michel (WiK): Was ist Kritik? Berlin 1992

- Foucault, Michel (WuG): Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1969
- Foucault, Michel (WzW) Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a. M. 1983
- Förster, Wolfgang (1991): Humanismus. In: Sandkühler, Hans J. et al (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Band 2, S. 560-563
- Habermas, Jürgen (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M.
- Honneth, Alex (1985): Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a. M.
- Hubig, Christoph: „Dispositiv“ als Kategorie. Als PDF unter: www.uni-stuttgart.de/philo/index.php%3Fid%3D229%26no_cache%3D1%26file%3D29%26uid%3D440+dispositiv&hl=de&gl=de; Stand: 24.03.2009
- Keller, Reiner (2006): Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung. In: Eder, Franz X. (Hrsg.) (2006): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen. Wiesbaden S. 51-69
- Kögler, Hans Herbert (1994): Michel Foucault. Stuttgart
- Landwehr, Achim (2008): Historische Diskursanalyse. Frankfurt a.M.
- Lettow, Susanne (2005): Endlich Ordnung in der Werkzeugkiste. Zum Potential der Foucaultschen Diskursanalyse. Bericht vom Workshop an der Freien Universität Berlin, 19.04-30.04.2005. In: Eder, Franz X.: Das Gerede vom Diskurs – Diskursanalyse und Geschichte. Österreichische

Zeitschrift für Geschichtswissenschaften. 16.Jg. Heft 4/2005. Innsbruck
2005

- Liessmann, Paul (1993): Karl Marx 1818 – 1989. Man stirbt nur zweimal.
Wien
- Mandel, Ernest (1998): Einführung in den Marxismus. Köln
- Marti, Urs (1988): Michel Foucault. München
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (KM): Das Kommunistische Manifest. Eine
moderne Edition. Mit einer Einleitung von Eric Hobsbawm.
Hamburg/Berlin 1999
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW): Werke (MEW). Berlin 1956
- Mills Sara (2007): Der Diskurs. Tübingen
- Müller, Jost (2000): Sozialismus. Hamburg
- von Oertzen, Peter (1991): Karl Marx. In: Euchner, Walter (Hrsg.):
Klassiker des Sozialismus I. Von Babeuf bis Plechanof. München, S. 139-
156
- Pravu Mazumdar (PM): Foucault. Herausgeber: Sloterdijk, Peter. München
2001
- Schmidt-Salomon, Michael (2006): Manifest des evolutionären
Humanismus. Ein Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg
- Socal, Alan; Bricmont: Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne
die Wissenschaften missbrauchen. München 2001
- Tagungsbericht über den Stand der Diskursanalyse; zu finden unter:
<http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/geschichte/lehrstuehle/viii->

geschichte-der-fruehen-

neuzeit/forschung/tagungen/diskursiverwandel/tagungsbericht/; Stand:

29.06.2009

- Weizsäcker, Carl Friedrich (1995): Die Einheit der Natur. München
- Wilber, Ken (2000): Das Wahre, Schöne, Gute, Geist und Kultur im dritten Jahrtausend. Frankfurt a.M.

13. Abstract

Wir legen Texte über diese Welt, um sie uns verfügbar zu machen. Verfügbarkeiten folgen Strategien, die sich wiederum aus dem Stimmengewirr von selbst ergeben, so scheinbar universeller, vormals göttlicher Logik entstammen, in weiterer Folge nicht mehr verhandelbar scheinen. Gerade weil sie sich der Autorenschaft entziehen, die Strategie nicht im Subjekt verortbar ist, wird ihnen Objektivität angedichtet. Es genügt das wiederholende Sprechen der immer selben Worte von institutionell legitimierte Menschen, um Gedachtes zu manifestieren. Es ist dies ein Wahr-Sprechen von Mythen, die einer Auslese unterzogen werden, wobei sich Letztere der Strategie zu fügen hat, schließlich muss Sinn geschaffen werden, der wiederum erst im Einklang von Strategie entstehen kann. So gehen Strategie, Mythos und Sinn einen Pakt ein, der von einer Welt erzählt, die *immer schon* so war, also selbst Mythos ist. Ein vierblättriges Kleeblatt etwa, hat da wie dort vier Blätter, die Bedeutung des Glücks allerdings, ist Zuschreibung, ist auf einer Metaebene verhandelt worden, liegt nicht im Objekt begraben, ist einer speziellen Art von Logik entsprungen, der wiederum selbst eine Geschichte zu eigen ist, nicht Zeuge eines So-Seins von Welt war.

Das wissenschaftlich geschulte Auge meint zu erkennen, dass Erkenntnis vormals Logos und Mythos benötigte, um die Welt zu ordnen, uns allerdings mit der Aufklärung - quasi der Logos-stasierung von Welt - Letzterer abhanden gekommen ist. Diese Sicht der Dinge verkennt, dass der Mythos in den Logos integriert wurde, immer schon war, der Logos selbst Mythos ist. Da nun allerdings der Mythos als besiegt geglaubt wird, wird der Logos selbst zur Wahrheit erhoben. Nunmehr ist es das Wort selbst, das Wahrheit spricht, Kampfplatz ist, Kampfplatz um Wahrheit.

Eben diesen Kampfplatz zu untersuchen, das Entstehen, das Produzieren von Wahrheiten, die nicht absolut zu denken sind, war Foucaults Anliegen. Das marxistisch gedachte Außen, das für eine Revolution nötig ist, wurde überwunden. Damit Einiges mehr. Sprache ist nicht länger Vehikel, mit dem eine

Ideologie transportiert wird, vielmehr liegt in ihr selbst die Entstehung von Welt. Das Wort wird zum produktiven Ereignis, durch welches ebenso erst das Subjekt im Werden begriffen ist. Dadurch erkennt man den Machtcharakter des Wortes, erkennt man, dass Macht nur durch das Wort verteilt werden kann. Diese normschaffende Instanz ist nicht länger repressiv zu denken, sie lässt vielmehr Wissen durch das Wort entstehen.

Sprache, Macht und das Selbst, drei Dinge, denen Ereignischarakter zukommen, welche die Welt als solche erst gebären, drei Dinge, die im Mittelpunkt foucault'scher Denkweise stehen. Da ist die geordnete, produzierende Rede, der Diskurs, sowie Strategien, welche nach „sinnhaften“ Machtspielen zu Dispositiven gerinnen und das endliche Selbst, welches durch Hervorbringen all dessen sich selbst zugleich permanent verändert. Diese Arbeit vergleicht insbesondere zwei Denkgebäude, um dadurch herauszufinden, welche Effekte die neu gedachten Elemente auf den Diskurs, mithin die Diskursanalyse selbst haben.

Lebenslauf

Geb. 1981, Graz

1987-1991 Volksschule, Wien

1991-1999 BG u. BRG – Bernoullistr. Wien

1999 Matura mit Auszeichnung

1999/2000 Studium der Elektrotechnik

2000/2001 Studium der Kommunikations- u. Politikwiss.

2001/2002 Studium der Kommunikations- u. Politikwiss.

2002/2003 Erste Diplomprüfung

SS2005 Abschluss Zweiter Abschnitt Komwiss. mit
Auszeichnung

SS2006 Abschluss Zweiter Abschnitt POWI

WS2006 fortlaufend Studium der Architektur

August 2008 Internship at Beecher Walker Architects in SLC, Utah