



universität
wien

Diplomarbeit

Wie öffentlich ist der öffentliche Raum?

Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert bei Hannah Arendt und Michel Foucault

Verfasser

Gerd Fraunschiel

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 299 482

Studienrichtung lt. Studienblatt:

UF Psychologie und Philosophie UF Bewegung und Sport

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

Danken möchte ich:

Meinen Eltern für ihre Engelsgeduld

Professor Rhemann für die kompetente Betreuung

Ruth für ihr detailliertes Durcharbeiten

Meinen Freunden fürs Ablenken bzw. Zuhören, wenn ich nicht ablenkbar war
und auch

meinem Laptop fürs Durchhalten

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
I. Hannah Arendt.....	10
1. Arbeiten – Herstellen – Handeln.....	10
1.1. Bedingtheit des menschlichen Lebens.....	13
1.2. Die Rangordnung der Tätigkeiten.....	14
2. Das Handeln und der Ort dafür - Der öffentliche Raum	16
2.1. Die Polis	16
2.2. Das Private	18
2.3. Der öffentliche Raum	19
2.4. Das Entstehen der Gesellschaft nach Hannah Arendt.....	22
2.4.1. Eigentum und Besitz	24
2.4.2. Gesellschaft - Zwischen privatem und öffentlichem Raum.....	25
2.5. Die Massengesellschaft.....	32
II. Michel Foucault	35
3. Der Diskurs	36
3.1. Über die Ordnung der Dinge und die Archäologie des Wissens	37
3.1.1. Renaissance, Klassik, Moderne – Die Episteme	37
3.1.2. Von der Episteme zum Diskurs.....	41
3.2. Der Diskurs und seine Spielregeln	44
3.3. Die Archäologie und die Genealogie.....	48
4. Die Macht.....	51
4.1. Disziplin.....	55
4.1.1. Der Disziplinarraum.....	60
4.1.2. Das Panopticon.....	61
4.3. Die Disziplinargesellschaft.....	62
4.3.1. Sicherheit und Freiheit	64

III. Zwischen Hannah Arendt und Michel Foucault	66
5. Disziplinierte Arbeitsteilung	66
5.1. Raum.....	68
5.2. Arendts Bürokratie	69
5.3. Biomacht	70
5.3.1. Biomacht in der Massengesellschaft	70
5.4. Freiheit.....	74
6. Technologien des Selbst als Voraussetzung für das Handeln	77
6.1. Foucaults Ethik des Selbst.....	77
6.1.1. Askēsis	79
6.1.2. Parrhesia	80
6.2. Parrhesia eines öffentlichen Raumes	81
7. Schluss.....	83
Literaturverzeichnis	86
Abstract	91
Lebenslauf.....	94

Siglen

Werke von Hannah Arendt

EuU	Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft
IdG	In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II
IwV	Ich will verstehen
MG	Macht und Gewalt
ÜR	Über die Revolution
VA	Vita activa
WP	Was ist Politik
ZVZ	Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I

Werke von Michel Foucault

A	Die Anormalen
AW	Archäologie des Wissens
DE I	Schriften erster Band
DE II	Schriften zweiter Band
DE III	Schriften dritter Band
DE IV	Schriften vierter Band
GG I	Geschichte der Gouvernamentalität I
GG II	Geschichte der Gouvernamentalität II
HS	Hermeneutik des Subjekts
OD	Die Ordnung der Dinge
ODis	Die Ordnung des Diskurses
ÜS	Überwachen und Strafen
VG	In Verteidigung der Gesellschaft
WK	Was ist Kritik?
WW	Der Wille zum Wissen

Einleitung

Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit dem öffentlichen Raum. Unter „öffentlichen Raum“ wollte ich nicht die urbanen Plätze verstanden wissen, für die eine Stadtverwaltung zuständig ist; zumindest nicht ausschließlich. Öffentliche Räume haben eine Funktion und es ist diese Funktion, die erörtert werden will.

Ich gehe dabei von dem Konzept aus, das Hannah Arendt in ihrem Werk *Vita activa* entwickelt hat und das sie als Voraussetzung politischen Handelns setzt. Arendt bezeichnet das Entstehen des Gesellschaftlichen als das Phänomen, das die Trennung zwischen öffentlichen und privaten Raum auflöst und damit politisches Handeln unterminiert. Menschen verhalten sich nur noch nach Regeln der Konformität, sie erscheinen nur mehr als Vertreter ihrer Art. Pluralität und Einzigartigkeit jedes menschlichen Wesens werden nivelliert und das Leben wird von den Prinzipien der Arbeit beherrscht. Die Neuzeit ist geprägt vom Bild einer Massengesellschaft – einer Gesellschaft von „jobholders“. Der öffentliche Raum ist verschwunden.

Hannah Arendt beschreibt das Bild einer Gesellschaft, die es verlernt hat, die Vielschichtigkeit des tätigen Lebens zu leben. Während es in der antiken Polis noch eine Dreiteilung von Arbeiten – Herstellen – Handeln gab, agiert die moderne Gesellschaft nur noch im Bereich der Arbeit. Eine Voraussetzung bzw. ein Effekt dafür war die Aufgabe der Pluralität. Handeln im politischen Sinn setzt Verschiedenheit voraus. Diese Verschiedenheit wird in „arbeitsfähigen Teams“ aufgelöst, da so ein „Arbeitstrupp“ bestehend aus mehreren Menschen wie ein einziger agieren muss. Es findet eine Verschmelzung von Vielen zu Einem statt, was aus der Arbeit – und somit aus der jetzigen Gesellschaft nach Hannah Arendt – ein antipolitisches Phänomen macht.

Diesem Arendtschen Gesellschaftsbild werde ich das Programm der Disziplinargesellschaft von Michel Foucault beimischen. Hannah Arendt hat die menschlichen Tätigkeiten im großen Stil – das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln - untersucht und ihren Wandel von der Antike bis zur Neuzeit. Foucault dagegen ging von Praktiken aus. Im speziellen werde ich mich mit Praktiken der Macht, also Disziplinartechniken und Überwachungstechniken, auseinandersetzen und diese auf die Massengesellschaft bzw. auf das Verschwinden des öffentlichen Raumes beziehen.

Das konforme Verhalten der Menschen in einer Massengesellschaft, das schon Hannah Arendt bemerkte, lässt sich meiner Meinung nach nicht nur auf das Vorherrschen einer Tätigkeit zurückführen. Dafür brauchte es viele in sich verzahnte Mechanismen, die aus dem Herz einer Gesellschaft heraus funktionieren müssen. Hannah Arendt erklärt uns auch nicht, wie es möglich wäre, dem Handeln wieder einen eigenen Stellenwert zu geben. Hierfür wird

man wiederum bei Foucault fündig, der mit dem Schlagwort „Sorge um sich“ Selbsttechnologien beschreibt, die schon in der Antike praktiziert wurden und das Subjekt als ein autonomes Individuum gestalten.

Die menschlichen Tätigkeiten „Arbeiten, Herstellen und Handeln“, die im Gesellschaftlichen zur Tätigkeit des Arbeitens vereinheitlicht wurden, können so getrennt als Bestandteile des tätigen Lebens betrachtet werden und einen eigenen Status erlangen.

In einem ersten Teil werde ich mich gezielt mit der Philosophie Hanna Arendts auseinandersetzen und den Weg nachzeichnen, den die Trennung privater und öffentlicher Raum gemacht hat und sich die Massengesellschaft formiert hat.

In einem zweiten Teil werde ich dann einzelne Punkte von Foucaults Diskurs- und Machtanalyse bearbeiten, um mit ihnen das Arendtsche Konzept zu erweitern, zu ergänzen und es auch dezidiert aus der Perspektive von Macht und Disziplin zu durchleuchten.

Es ist gerade Foucaults neue Sichtweise von Macht, die es interessant macht die beiden Konzepte wie in einem Labor zu vermischen und reagieren zu lassen.

Sowohl die Disziplinarmacht als auch die Biomacht, bei Foucault, die beide auf verschiedenen Ebenen wirken, sind Erklärungsmodelle dafür, wie eine Massengesellschaft funktioniert, die bei Hannah Arendt eher unterbeleuchtet geblieben sind. Die Disziplinen wirken sich gerade auf die Aspekte der Arbeit, der Arbeitsteilung und des Kreislaufs von Arbeit und Verzehr aus, die die Wesen in der Massengesellschaft ausmachen, also auf ihr Tätig-Sein. Die Biomacht macht aus ihnen Gattungswesen, sie kontrolliert die Tatsache des Lebens selbst.

Das war einer der stärksten Kritikpunkte Hannah Arendts, dass nämlich die Massengesellschaft aus den Menschen bloße Vertreter ihrer Gattung macht.

Da die Arbeit dem Stoffwechsel mit der Natur und damit den Notwendigkeiten unterworfen war, waren Menschen, die bloß arbeiteten, nicht frei. In der antiken Anschauung mussten freie Bürger auch frei von Arbeit sein. In einer Gesellschaft, die nur auf Arbeit aufbaut, ist Freiheit damit etwas, das sich von Grund auf nicht erreichen lässt.

Dieser Aspekt gepaart mit der Disziplinargesellschaft erklärt die Unfreiheit nicht nur von der Tatsache her, dass wir für unseren Lebensunterhalt arbeiten müssen, sondern auch, wie sich die Unfreiheit im Denken manifestiert hat.

Dass in der Massengesellschaft der Mensch nur mehr als Vertreter seiner Gattung auftritt, wird von Hannah Arendt erläutert, von Foucault aus der Perspektive der Macht beleuchtet. Hannah Arendt erklärt die historischen und ökonomischen Bedingungen, die dazu geführt haben, wenn man Foucault noch ins Boot holt, erkennt man die Praktiken von Macht, die Regierungskunst, die dies ermöglicht haben und bis zur Perfektion vervollständigen.

Und hier bekommt auch das Konzept „Freiheit“ ein neues Gesicht. Freiheit ist auf dieser Ebene sogar eine Voraussetzung für die Macht, die mit dem Faktor Sicherheit einen Kontrapunkt setzt.

Foucault erkennt in der letzten Phase seines Schaffens einen Weg, der die Gesellschaft wieder aus ihrer antipolitischen Agonie herausführen könnte. Da wo Hannah Arendt beginnt, in der Polis bei den antiken Griechen, findet Foucault Praktiken, die die Griechen anwendeten, um mit sich selbst im Reinen zu sein, d.h. Wahrheit in sich zu finden und nach dieser Wahrheit auch zu handeln.

Diese Selbsttechniken erachte ich als Voraussetzung, um politisches Handeln ausüben zu können. Sie machen die Individuen zu autonomen Wesen und daher kann Freiheit wieder Thema von Handeln werden.

Mit der Frage nach der Öffentlichkeit vom öffentlichen Raum stellte ich mir die Aufgabe, diesen öffentlichen Raum theoretisch zu sondieren und abzugrenzen und vor allem seine Funktion, wie sie war und wie sie ist, zu untersuchen.

Dabei bin ich auf einige Ergebnisse gestoßen, die mein Interesse über die Grenzen der Philosophie getragen haben, und ich konnte auch in einigen historischen und soziologischen Werken Ideen und Belege suchen. Gerade Hannah Arendt und Michel Foucault haben an den Randbereichen zu verwandten Disziplinen viel geforscht und als solche Grenzgänger der Philosophie und dem Denken neue Türen geöffnet.

Diese Arbeit will ergründen, was einen öffentlichen Raum ausmacht; ob es reicht einen frei zugänglichen Platz als öffentlich zu bezeichnen oder ob es mehr braucht, als Räume, die von allen betreten werden können.

Ich denke, dass Menschen, die einen öffentlichen Raum bevölkern, auch frei sein sollten, sich öffentlich verhalten zu können.

Wie dieses Verhalten sich in den vergangenen Jahrhunderten verändert hat und unter welchen Bedingungen dieses Verhalten stand, will ich anhand von Hannah Arendts Konzept des Öffentlichen und Michel Foucaults Machtanalyse verdeutlichen.

Hannah Arendt geht davon aus, dass Menschen (und Dinge) immer einen Raum brauchen, um erscheinen zu können. Sie legt daher ihre Arbeit von der Seite an, dass *der* öffentliche Raum verdrängt wurde. Also ein konkreter fix kartographisierbarer Platz, an dem (politisches) Handeln stattfand, wurde mit den Anliegen, die klassisch für den privaten Bereich, den oikos, bestimmt waren, überschwemmt, was zur Folge hatte, dass das Handeln privatisiert wurde – also den Notwendigkeiten der Arbeit unterworfen wurde - und damit der öffentliche Auftritt - der öffentliche Raum - nicht mehr öffentlich war.

Demgegenüber werde ich versuchen, Foucaults Idee der Heterotopien mit dem eher starren Konzept Hannah Arendts zu bereichern und damit dem öffentlichen Raum neue Perspektiven geben, die es ihm ermöglichen flexibel in Erscheinung zu treten.

Dafür wird aber in einem ersten Schritt noch dem Handeln Beachtung geschenkt, dass man sich in so einem öffentlichen Raum auch frei bewegen und begegnen kann - frei im Sinne von Hannah Arendt, denn für sie konnten nur im Handeln Menschen Freiheit erleben.

I. Hannah Arendt

1. Arbeiten – Herstellen – Handeln

Hannah Arendt beschreibt in ihrem Werk *Vita activa* das tätige Leben der Menschen und den Wandel, dem dieses tätige Leben durch die Epochen unterworfen war. In diesem Kapitel möchte ich einen kurzen Überblick über Eckpfeiler der menschlichen Beschäftigung geben, wie sie Hannah Arendt beschrieben hat: das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln.

Arbeiten sind jene Tätigkeiten, die der Mensch aus Notwendigkeit macht. Alles was unter Arbeit fällt, ist lebenserhaltend und auch dem sofortigen Verzehr unterworfen. Es findet keinen Bestand in der Welt.

Die Tätigkeit der Arbeit entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben selbst. (VA 16)

Arbeit, wie sie als Teil der *Vita activa* verstanden wird, ist also die Tätigkeit des Menschen, die ihn in seiner Welt erhalten – durch die Bearbeitung dieser Welt.

„Als animal laborans ist der Mensch nichts weiter als die Summe von Bedürfnissen, animalischer Physis und Biologie, die ihr Recht verlangen.“¹ Wenn der Mensch ausschließlich dem Arbeiten unterworfen ist, tritt er als bloßer Vertreter seiner Gattung auf.

In der Antike hatten die wohlhabenden, freien Bürger gerade für diese Notwendigkeiten Sklaven. Aristoteles beschrieb diese in seiner *Politik* als *belebte Werkzeuge*². Um der Notwendigkeiten in einem Haushalt Herr zu werden, brauchte man als einer dieser Bürger Sklaven, um sich nicht selbst diesen Arbeiten gegenüber versklaven zu müssen. Freiheit bedeutete auch eben frei zu sein von solchen mühsamen Beschäftigungen. „Arbeiten hieß Sklave der Notwendigkeit sein, und dies Versklavtsein lag im Wesen des menschlichen Lebens.“ (VA 101)

Für das Altertum war das auch die Rechtfertigung der Sklaverei. Es ging nicht nur darum sich „billige Arbeitskräfte“ zu beschaffen, vielmehr die Notwendigkeiten zu delegieren und sich dadurch von ihnen zu befreien, „denn ohne das Notwendige ist sowohl das Leben unmöglich als auch das gute Leben.“³ Und unter einem guten Leben verstand Aristoteles, sich höheren Tätigkeiten hinzugeben als der Arbeit.

¹ Flores d'Arcais, *Libertärer Existentialismus*, Frankfurt/Main, 1993, S. 18

² vgl. dazu: Aristoteles, *Politik*, Stuttgart, 2003, S. 81 [1253b30]

³ Aristoteles, *Politik*, Stuttgart, 2003, S. 81 [1253b20]

Das Arbeiten ist den Naturprozessen unterworfen und wiederholt sich daher ständig, wobei das Herstellen mit der Fertigstellung eines Werkes endet. Im Herstellen versucht der Mensch der Endlichkeit des Lebens zu entrinnen und erzeugt eine „künstliche Welt von Dingen“ (VA 16). Diese künstliche Welt überdauert die natürliche bis zu einem gewissen Grad und kann ihr widerstehen. Der herstellende Mensch setzt einen kreativen Akt und fügt so der Natur einen Gegenstand bei, der sich einerseits „den Naturdingen nicht einfach zugesell[t]“ (VA 16), andererseits neben den natürlichen Widrigkeiten auch noch seinen Schöpfer überdauern soll. „Im Herstellen manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts.“ (VA 16)

Die hergestellten Dinge sind zwar Gebrauchsgegenstände, werden aber nicht sofort verbraucht. In dieser künstlichen Dingwelt sieht Hannah Arendt „die eigentliche menschliche Heimat des Menschen.“ (VA 161)

Das diesem Typus entsprechende Menschenbild ist das des Homo faber. Dieser Homo faber bedient sich der Welt mit einem Denken, das sich an Nutzen orientiert.

Die Werkzeuge und Geräte, die Homo faber für sein Herstellen und Fabrizieren benötigt und entwirft, stecken das Feld ab, in welchem Zweckdienlichkeit und das rechte Verhältnis zwischen Mitteln und Zwecken ursprünglich erfahren werden. Hier stimmt wirklich, daß der Zweck die Mittel rechtfertigt; er tut sogar noch erheblich mehr für sie, er produziert sie überhaupt erst und organisiert sie. [...] Der gleiche Maßstab der Zweckdienlichkeit wird an das Produkt dieses Vorgangs, den hergestellten Gegenstand, angelegt. (VA 181f.)

Die hergestellten Produkte des Homo faber finden in der Welt der Menschen ihren Platz durch ihre Verwendung, d.h. sie müssen einen Zweck erfüllen. Wie beispielsweise der Stuhl seinen Zweck erfüllt, wenn er benutzt wird oder auch wenn er als „Tauschmittel in der Warenzirkulation fungiert“ (VA 182).

In der Moderne ist es auch symptomatisch, dass der Mensch sich bevorzugt als Homo faber versteht, da das göttliche Schöpfungsmonopol auf Grund von Technisierung und der Erkenntnisse der Naturwissenschaften immer mehr in den Hintergrund gerückt ist. „In dem Maße, in dem das Buch der Natur nicht mehr über die Sprache der göttlichen Offenbarung entschlüsselt wird, indem dies vielmehr mittels mathematischer Symbole geschieht, vollzieht sich die Rangerhöhung des Homo faber.“⁴

⁴ Breier, Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg, 2001, S. 93

Das Handeln wiederum ist nach Wagenknecht für Hannah Arendt mit zwei verschiedenen Bedeutungen belegt. „Zum einen ist das Handeln allgemein derjenige Spezialfall der Kausalität, in dem ein Mensch die Ursache für etwas ist; zum anderen ist Handeln im besonderen diejenige menschliche Tätigkeit, die dem Politischen entspricht und sich wesentlich zwischen Menschen abspielt.“⁵

Handeln ist also erstens bestimmt durch ein *etwas aus sich heraus bewegen* und zweitens durch ein Netzwerk, das sich zwischen den handelnden Menschen spannt. Der zweite Fall ist der konkret politische und hat als Grundbedingung „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben...“ (VA 17)

Der erste wird hervorgerufen durch die Möglichkeit einen Anfang zu setzen. Arendt meint hier in Anlehnung an Aristoteles das Setzen einer freiwilligen Handlung, die nur durch die Person selbst bedingt ist und daher nicht weiter zurückverfolgt werden kann.⁶

„Der Mensch handelt aber freiwillig. Denn das Prinzip, [...] ist im Menschen, und immer da, wo das bewegende Prinzip im Menschen liegt, steht es auch in der Macht des Menschen zu handeln oder nicht zu handeln. So ist denn dieses Handeln freiwillig.“⁷

Das Handeln im politischen Sinne ist stark an Freiheit – und somit an ein frei sein von Notwendigkeit – gebunden, an ein Zusammenwirken vieler Menschen und außerdem stark an das Sprechen. Hannah Arendt setzt hier nicht den Bezugspunkt auf *die Sprache*, sondern dezidiert auf *das Sprechen*.

Sprache ist das, was uns Menschen vereint. Eine allgemeingültige Zeichen- und Lautsprache ist sozusagen das Minimum an Gleichheit, das Pluralität ermöglicht. Durch das Sprechen dagegen, geht das Individuum aus sich heraus und kann seine Einzigartigkeit unter Beweis stellen. „Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.“ (VA 214)

⁵ Wagenknecht, Einführung in die politische Philosophie Hannah Arendts, Marburg, 1995, S. 63

⁶ vgl.: Wagenknecht A., Einführung in die politische Philosophie Hannah Arendts, Marburg, 1995, S. 63f.

⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, Stuttgart, 2006, S. 55 [1110a]

1.1. Bedingtheit des menschlichen Lebens

Diese drei Tätigkeiten grenzt Hannah Arendt in ihrer *Vita activa* klar voneinander ab. Eingebettet sind sie allerdings in die grundlegende Bedingtheit des menschlichen Lebens: in das „auf die Welt kommen“ (Geburt, Natalität) und das „aus der Welt scheiden“ (Tod, Mortalität).

Das Arbeiten sichert den Lebenden die Existenz, das Herstellen „errichtet eine künstliche Welt, die von der Sterblichkeit der sie Bewohnenden in gewissem Maße unabhängig ist und so ihrem flüchtigen Dasein so etwas wie Bestand und Dauer entgegenhält;“ (VA 18) und das Handeln „schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte.“ (VA 18)

Das Handeln steht der Natalität stets näher, da dem Neugeborenen die Möglichkeit offen ist, „selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln“ (VA 18) Handeln setzt Initiative voraus, also etwas in Gang zu setzen, dessen Ausgang noch nicht klar ist. Daher ist Natalität und somit einen Anfang setzen eng mit Handeln selbst verknüpft.

Die Natalität des Menschen ist eine Art Versicherung für die Menschheit die Möglichkeit zu haben einen neuen Anfangspunkt zu setzen. In diesem Zusammenhang zitiert Hannah Arendt gerne Augustinus beispielsweise in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*: „Initium ut esset, creatus est homo – damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen“, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“ (EuU 979)

Die Bedingungen unter die die Natur das Leben allgemein setzt, sind für Hannah Arendt aber noch nicht die alleinige Grundlage.

Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt. Die Welt, in der die *Vita activa* sich bewegt, besteht im wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind; und diese Dinge, die ohne den Menschen nie entstanden wären, sind wiederum Bedingung menschlicher Existenz. [...] Die Objektivität der Welt – ihr Objekt- und Ding-Charakter – und die menschliche [natürliche Anm. GF] Bedingtheit ergänzen einander und sind aufeinander eingespielt; weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.(VA 18f.)

Wir sind nicht nur von der Natur abhängig, sondern auch von der von uns geschaffenen künstlichen Welt. Beides zusammen ist die Grundlage, auf der wir unser tätiges Leben aufbauen. Das Erscheinen ist in der Phänomenologie Hannah Arendts, in Anlehnung an Heidegger, immer an einen Ort gebunden. Sein und Erscheinung sind untrennbar und daher

„ist menschliche Existenz ohne adäquate und gesicherte Räume, in denen der Mensch vor seinesgleichen erscheinen kann, defizitär.“⁸

1.2. Die Rangordnung der Tätigkeiten

Die verschiedenen Tätigkeiten sind zwar alle an das Leben gebunden, haben aber im Ansehen der *antiken* Tradition unterschiedliche Wertungen. Da Arbeiten an die Notwendigkeiten des Lebens direkt gebunden ist, war es auch die niedrigste Tätigkeit. Aber dem Herstellen ging es nicht viel besser.

Nach antiker Auffassung „konnten weder Arbeiten noch Herstellen überhaupt einen βίος bilden, das heißt eine Lebensweise, die eines freien Mannes würdig ist und in der sich Freiheit manifestiert,“ (VA 23)

Handeln steht für Hannah Arendt – und in der griechischen Tradition - an oberster Stelle innerhalb des tätigen Lebens. „Für sie liegt fest: Die eigentliche Existenz hebt sich über das nur-organische Leben hinaus.“⁹

Für Aristoteles sind Tätigkeiten, die einer Notwendigkeit entspringen oder die aus einem Nutzen heraus getan werden, welche, die nicht unbedingt einem freien Bürger der Polis entsprechen. Frei sein bedeutet gerade von diesen Notwendigkeiten befreit zu sein bzw. nicht an ein Handwerk oder den Erwerb von Gütern gebunden zu sein. Der freie antike griechische Bürger konnte tatsächlich sorgenfrei tun und lassen, was er wollte.

Es bedeutet aber auch einen großen Unterschied, weswegen einer etwas tut oder lernt. Denn wenn man etwas um seiner selbst willen tut oder für Freunde oder für die Tugend, ist es durchaus nicht eines Freien unwürdig, doch wer eben dies auf Veranlassung anderer tut, der dürfte wohl öfters als jemand erscheinen, der etwas wie ein Lohnarbeiter tut und Sklavisches.¹⁰

Hannah Arendt verweist auf die drei Lebensweisen, die Aristoteles eines freien Athener Bürgers als würdig erachtet: „das Leben, das im Genuß und Verzehr des körperlich schönen dahingeht; das Leben, das innerhalb der Polis schöne Taten erzeugt; und das Leben des Philosophen, der durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit aufhält,...“ (VA 23)

Genau diese Lebenskonstruktion (vor allem die an zweiter Stelle genannte) wird in weiterer Folge wichtig sein, um Handeln in Arendts Sinn zu verstehen und den Raum – die Öffentlichkeit –, in dem es ermöglicht wird.

⁸ Barley, Hannah Arendt, Freiburg/München, 1990, S. 96

⁹ ebd., S. 87

¹⁰ Aristoteles, Politik, Stuttgart, 2003, S. 371 [1337a]

Der Begriff „vita activa“ taucht dann erst im Mittelalter auf. Er stellt einen Versuch dar, das „βίος πολιτικός“ – mit dem Aristoteles noch das ursprüngliche (politische) Handeln in der Polis meinte – ins Lateinische zu übersetzen. Vita activa steht dann allerdings, nach dem Verschwinden der Stadt-Staaten, für alle menschlichen Tätigkeitsbereiche. Also auch für Arbeit und Herstellen. Wobei für Hannah Arendt Arbeiten und Herstellen nicht in die Sphären des Politischen aufrücken, sondern vielmehr das Handeln nun auch den Notwendigkeiten und Nützlichkeiten des Lebens unterworfen ist.

Für die philosophierenden Griechen war das Größte sich frei von allen Zwängen der Liebe zur Weisheit hinzugeben. Wie es Platon schon in seinem Höhlengleichnis beschrieben hat, trennt sich der Mensch dadurch von seinen Mitmenschen und erreicht eine höhere Stufe der Erkenntnis. Dieses einsame Philosophieren entspricht dem, was auch unter „vita contemplativa“ bekannt ist. Diesem kontemplativen Dasein ist jede Tätigkeit hinderlich und es braucht auch nicht das Sprechen geschweige denn Mitmenschen, um zu ganzem Glanz erstrahlen zu können. Da aus Sicht der vita contemplativa jedes Tätigsein als Störung aufgefasst wird, verwischt die Hierarchie innerhalb der vita activa, die Tätigkeiten verlieren ihre Ordnung und werden auf ein Merkmal zurückgeführt, nämlich dass sie allesamt aus Sicht der vita contemplativa Tätigkeiten sind, von denen der Philosoph sich grundsätzlich befreien will, um frei zu sein für Höheres.

Im Mittelalter herrschte dann der christliche Glaube vor, der „ein Leben nach dem Tode, dessen künftige Wonne sich in den Freuden der Kontemplation ankündigt, [...] die Degradierung der Vita activa“ (VA 26) besiegelte.

Vom Standpunkt der Kontemplation aus betrachtet ist das tätige Leben nur ein notwendiges, störendes Übel. Diese Sichtweise hat es dann auch unter anderem erlaubt, die Vita activa zu dem undifferenzierten Brei zu nivellieren, der er bis in die Neuzeit noch ist.

Hannah Arendts Einwand geht daher gegen die traditionelle Hierarchie der vita contemplativa über der vita activa und sie plädiert dafür beide schlicht getrennt voneinander zu betrachten, um dem Handeln wieder seinen ursprünglichen politischen Sinn zu geben.

2. Das Handeln und der Ort dafür - Der öffentliche Raum

2.1. Die Polis

Hannah Arendt setzt ihre Vita activa im Griechenland des Altertums an. Ich möchte daher an dieser Stelle eine kurze Beschreibung einer typischen antiken griechischen Stadt geben.

Das Leben der Griechen spielte sich vorwiegend in den Stadt-Staaten ab. Hier sahen sie einen fruchtbaren Boden für ihr kulturelles, wirtschaftliches, religiöses und politisches Treiben. Grundsätzlich gab es in jeder griechischen Stadt drei Bereiche eines öffentlichen Auftritts.

Einerseits gab es die Nekropolen, den Bereich für die Toten, andererseits die Orte für die öffentlichen Heiligtümer und drittens die Agora. Sie war der Platz, an dem Menschen zusammentrafen und Politik – im weitesten Sinne – betrieben.

Diese räumliche Gliederung entspricht der Dreiteilung der idealen Polis-Gesellschaft: Menschen, Götter, Tote. Die öffentlichen Räume waren die Orte, an denen die Mitglieder der Gemeinschaft mit diesen Gruppen der Polis-Gesellschaft in ritueller Form in Verbindung traten: mit den Mitgliedern in der Volksversammlung auf der Agora, mit den Göttern bei den poliadischen Festen in den Heiligtümern, mit den Toten [...] an den Gräbern.¹¹

Während in der mykenischen Kultur sich die urbane Ordnung noch hierarchisch vom Herrscher abwärts orientierte, gab es in diesen Stadt-Staaten mehrere Bezugspunkte die vom Herrschaftssitz und der Administration unabhängig waren. Interessant ist vor allem, dass die drei Bereiche einer Polis „zunehmend voneinander getrennt wurden. Vor allem wurden die Bereiche der Religion und der Politik weder einfach miteinander identifiziert noch in eine hierarchische Subordination zueinander gesetzt.“¹²

Diese Deutung von Räumlichkeiten stellte die Voraussetzung für das politische Verständnis der Griechen dar.

Die Agora als Raum für gemeinschaftliche Tätigkeiten nahm in den griechischen Städten um 700 v. Chr. einen immer wichtigeren Platz ein. Teilweise mussten auch private Anliegen solchen öffentlichen Projekten Platz machen.

In allen diesen Städten [Megara, Argos, Selinunt Anm. GF] müssen die öffentlichen Projekte gegen die Interessen, die religiösen Traditionen und vermutlich auch die Widerstände einzelner Familien durchgesetzt worden sein, deren Wohnsitze und Grabstätten dadurch zerstört bzw. beeinträchtigt wurden: ein deutliches Signal für die

¹¹ Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, Heidelberg, 1998, S. 24

¹² ebd., S. 25

Priorität der öffentlichen Anlagen und die Stärke der kollektiven Mentalität in diesen frühen Poleis.¹³

Das was Hannah Arendt als Handeln beschreibt, fand auf einer Agora statt. Hier trafen sich die „Gleichen unter Gleichen“.

„Gleich-sein“ taucht im Werk Hannah Arendts mit unterschiedlichen Bedeutungen auf. Hier bezieht sich „Gleichheit“ auf die Herrschaftsverhältnisse, die unter den Handelnden gegeben sind. Keiner beherrscht den anderen, alle sind auf einer Augenhöhe, jeder hat den gleichen Rang, jeder wird gehört. „Das Politische in diesem griechischen Sinne verstanden ist also um die Freiheit zentriert, wobei Freiheit negativ als Nicht-beherrscht-Werden und Nicht-Herrschen verstanden wird und positiv als ein nur von Vielen zu erstellender Raum, in welchem jeder sich unter seinesgleichen bewegt.“ (WP 39)

Für Hannah Arendt ist dies unter anderem eine Grundvoraussetzung für Handeln, denn wenn diese Gleichheit nicht gegeben wäre, wären die Kommunikationsmuster ganz andere. Es würde sich nicht um handeln halten, sondern um befehlen.

Wenn die Griechen meinten, daß Sklaven und Barbaren ‚aneu logou‘ seien, des Wortes nicht mächtig, so meinten sie, sie befänden sich in einer Lage, in der freie Rede unmöglich ist. In der gleichen Lage befindet sich der Despot, der nur das Befehlen kennt; um reden zu können brauchte er andere ihm Gleichgestellte. [...] Diese Gleichheit hat natürlich mit Gerechtigkeit nicht das mindeste zu tun. (WP 40)

Unter „Gleichheit“ versteht sie aber auch ein „Gleichmachen“ bzw. „Sich gleich verhalten“, wie es dann unter den Schlagworten „Konformität“ und „Gesellschaft“ in Kapitel 2.4. näher erörtert wird.

Den Griechen war sehr wohl bewusst, dass es neben diesen öffentlichen Auftritten auch einen Bereich des Rückzuges geben muss, wo man sich einerseits von den Strapazen des öffentlichen Lebens erholen konnte und außerdem die Notwendigkeiten des Lebens erledigen (lassen) konnte. Dies war der Haushalt. Dorthin kehrte der politisch tätige Bürger zurück und dort war er auch nicht mehr ein „Gleicher unter Gleichen“, sondern der „Herr“.

Im Haushalt gab es kein Handeln im Sinne eines Neuanfangs mit unbestimmtem Ausgang oder eines Besprechens von Anliegen, hier herrschte eine klare hierarchische Ordnung.

„Die Polis unterschied sich von dem Haushaltsbereich dadurch, daß es in ihr nur Gleiche gab, während die Haushaltsordnung auf Ungleichheit geradezu beruhte.“ (VA 42)

¹³ Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, Heidelberg, 1998, S. 34

2.2. Das Private

Hannah Arendt beschreibt das Private, den Haushalt oder auch „οἶκος“ (oikos) genannt¹⁴, als einen Bereich der „als dasjenige Instrument des menschlichen Zusammenlebens erfahren wurde, durch das vorerst den eigentlich physisch-natürlichen Bedürfnissen der Menschen Rechnung getragen wird, daß sie sich also in Haushalten zusammenschließen, nicht sowohl, weil sie Menschen, als weil sie auch Lebewesen sind.“ (ZVZ 183)

Die Griechen hatten eine strenge Trennung des öffentlichen Lebens und des privaten Lebens. Diese Trennung war auch notwendig, da der private Bereich sich den Notwendigkeiten des Lebens widmete. Ohne ihn wären öffentliche Auftritte – und die dazu benötigte Freiheit – nicht möglich gewesen. Im Haushalt gab es auch eine strenge Hierarchie. Hier galten die Regeln eines Herrschaftssystems, wie sie in der Agora nicht in dem Sinne zu finden war.

Im Privaten unterliegt der Mensch also den Notwendigkeiten seiner bloßen Existenz, daher meint Hannah Arendt, dass „der Mensch in diesem Bereich nicht eigentlich als Mensch existierte, sondern als ein Exemplar der Gattung, und dies war der eigentliche Grund für die ungeheure Verachtung der Antike für Menschen, die sich nur im Privaten bewegten.“ (VA 58) Der Bereich des Privaten diente also einerseits als Fundament für das Leben bzw. für ein am Leben bleiben, andererseits war er auch Refugium und Schutz vor „dem Licht der Öffentlichkeit“.

Der öffentliche Raum wurde klar bevorzugt, was mit der Einstellung der Griechen begründet wird, dass ein Leben, das nur im privaten Bereich passiert, sich gerade mal am Leben erhält, aber keinerlei Spuren für die Nachwelt hinterlässt. „Um seiner Bedeutungs- und Sinnlosigkeit willen erschien den Griechen das ἰδιον (idion) ‚das Privatleben, ‚idiotisch‘, weil nämlich in ihm es um nichts anderes geht als um das schiere Leben, das Am-Leben-Bleiben und Weiterleben, das im Haushalt garantiert ist.“ (ZVZ 89)

Freiheit, wie sie nur im (politischen) Handeln erreicht werden konnte, suchte man in diesem Reich des Haushaltens vergeblich, schon allein weil man unter dem Zwang der Lebensnotwendigkeiten stand, konnte sich Freiheit hier nicht etablieren. „Der Lebensbereich des Haushaltes ist daher geprägt von hierarchischen Strukturen, die sich in der Antike zwar vor allem auf den Herrn und dessen Sklaven bezogen, aber genauso zwischen Eltern und Kindern oder Mann und Frau existierten.“¹⁵

¹⁴ vom griechischen οἶκος stammt auch der Begriff „Ökonomie“ ab; es bezieht sich also ursprünglich auf das Haushalten, beschränkt auf einen privaten Haushalt. „Politik“ dagegen beinhaltet etymologisch die Polis.

¹⁵ Meier, Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2002, S. 39

Nicht nur der Sklave bzw. die Familienmitglieder standen im Bann der Lebensnotwendigkeiten, sondern eben auch der Hausherr, der in dieser Herrschaftsstruktur zwar seine übergeordnete Rolle spielte, aber trotzdem von dieser Struktur abhängig war.

Abgesehen davon wurde somit ein Raum geschaffen, der auf der Ungleichheit seiner Mitglieder basierte und „Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab.“ (VA 43)

Beherrschen und beherrscht werden haben für Hannah Arendt eine Doppeldeutigkeit, die auch als solche verstanden werden will.

Die Haushaltsgemeinschaft ist eine Voraussetzung des Politischen, insofern in ihr erst einmal die Lebensnotwendigkeiten gemeistert sein müssen, bevor die Freiheit des ‚guten Lebens‘ beginnen kann. Die Herrschaft innerhalb ihrer ist doppelt zu verstehen: Es handelt sich erstens um die Beherrschung des Notwendigen, dessen, was im Sinne der Lebensnotwendigkeiten den Menschen zwingt und in seiner Gewalt hat. Diese Beherrschung der Notwendigkeit, kann aber zweitens nur dadurch erfolgen, daß man durch Zwang andere Menschen beherrscht, die im Sinne der Sklavenwirtschaft den Freien das direkte gezwungen werden von den Lebensnotwendigkeiten abnehmen. Der freie Mann, der Bürger einer Polis, ist derjenige, der weder von den physischen Lebensnotwendigkeiten beherrscht wird noch durch den von anderen Menschen ausgeübten Zwang. Er darf nicht nur nicht Sklave sein, er muss Sklaven besitzen; er darf nicht nur nicht beherrscht werden, er muß selber herrschen. (ZVZ 183f.)

Weiter meint Hannah Arendt dann: „Die Freiheit des Politischen fängt genau da an, wo alles rein Notwendige durch Herrschaft gemeistert ist, so daß Herrschen und Beherrscht werden, Befehlen und Gehorchen zwar Voraussetzung des politischen Bereiches sind, aber eben gerade nicht ihr Inhalt.“ (ZVZ 184)

Im Politischen treten die Bürger im eloquent rhetorischen Kräfteressen gegeneinander an und dafür hatten die Griechen den öffentlichen Raum.

2.3. Der öffentliche Raum

Dem Privaten stand der öffentliche Raum gegenüber. Hier – meist auf der Agora – trafen sich die Bürger der Polis und besprachen Anliegen der Stadt. Es handelt sich hierbei nicht um Verwaltungstätigkeiten, sondern es ging darum, der eigenen Person und dem Stadt-Staat selbst zu größerem Ansehen und zu seiner – wie die Griechen meinten - Unvergänglichkeit zu verhelfen. Es wurde gehandelt – etwas Neues begonnen, dessen Ausgang noch ungewiss war - und das passierte durch Sprechen. Das reine Verwalten und Gesetze beschließen, sollte, nach Ansicht der Griechen, bloß diesen öffentlichen Raum möglich machen.

Für Hannah Arendt war auch die erschaffene Ding-Welt des Homo faber erst mit Sinn erfüllt, wenn sie zum Zwecke des Handelns dienen konnte: „wie schön auch immer die Welt der Dinge, die uns umgibt, sein mag, sie erhält ihren eigentlichen Sinn erst, wenn sie die Bühne für Handelnde und Sprechende bereitstellt,...“ (VA 258)

Die Dinge, die Homo faber uns bereit stellt, verleiten zum einsamen Dahinvegetieren in einer geschaffenen Welt, die neben der natürlichen, bzw. in ihr eingeflochten, existiert. Wenn diese Welt aber nicht weiter verändert wird und sie durch Handlungen zum Leben erweckt wird, ist diese Welt „nicht mehr als ein Haufen beziehungsloser Dinge, auf den jeder Einzelne in seiner Isolierung noch einen von ihm gefertigten Gegenstand werfen könnte, ohne doch je hoffen zu dürfen, daß sein Produkt sich einer Dingwelt fügen und einfügen werde.“ (VA 258)

Das vorrangige Ziel des Handelns im öffentlichen Raum war für Hannah Arendt allerdings Freiheit.

Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur im Bezug aufeinander, also im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.

Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. [...] Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache. (ZVZ 201f.)

Hannah Arendt entwickelt eine recht romantisch anmutende Vorstellung von politischem Handeln einer Gemeinschaft. Ausgehend von der griechischen Polis, in der sich die Freien auf dem öffentlichen Platz trafen und dort ihre Zeit, ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten für das Schicksal des Stadt-Staates einsetzten, kritisiert sie das Schwinden der Bereitschaft in der Neuzeit sich für öffentliche Anliegen öffentlich zu betätigen und damit auch das Verschwinden des öffentlichen Raumes.

Sie erklärt dies als historischen Prozess: In der Antike gab es noch die strenge Trennung des Privaten und des Öffentlichen. „Aristoteles artikuliert nur die in Griechenland geläufige öffentliche Meinung, gemäß derer jeder Bürger in zwei Lebensordnungen beheimatet ist, weil die Polis jedem einzelnen zu seinem Privatleben eine Art zweiten Lebens dazuschenkt, seinen βίος πολιτικός (bios politikos).“ (ZVZ 183)

Im Mittelalter wurden diese beiden Bereiche dann zwar noch als getrennt voneinander wahrgenommen, wurden allerdings anders angeordnet: „Denn der Abstand zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen war im Mittelalter noch irgendwie vorhanden, wenn er auch

viel von seiner Bedeutung eingebüßt und vor allem seine Position völlig verändert hatte.“ (VA 43f.)

Den Bereich eines öffentlichen Auftretens hat im Mittelalter die christliche Kirche übernommen. Was in der Antike noch auf der Agora stattfand, wurde jetzt in geistliche Orte verlagert.

In den antiken Städten gab es eine Dreiteilung der öffentlichen Bereiche – Nekropolen, Orte für öffentliche Heiligtümer und die Agora – wobei der öffentliche Marktplatz, die Agora, bevorzugt wurde (vgl. 2.1). Die Griechen wollten damit der Endlichkeit eines Menschenlebens entgegenwirken und dadurch Spuren für die Nachwelt hinterlassen, indem sie sich Anliegen widmeten, die das Leben betrafen.

Im Mittelalter wurde dieser Bereich dann in die Kirchen übersiedelt. „Man hat mit Recht gesagt, daß nach dem Untergang des römischen Reiches die katholische Kirche es war, die einen Ersatz für die Zugehörigkeit zu einem öffentliche Körper bot,...“ (VA 44)

Wobei die Kirche, auch wenn sie sich weltlichen Angelegenheiten annahm, immer an ein Jenseits gebunden war, da der Zusammenhalt grundsätzlich durch die „Sorge um das Seelenheil“ (VA 44) gewährleistet war. „Dennoch ist eine Gleichsetzung des Religiösen mit dem Öffentlichen, wenn auch unter Vorbehalten, möglich, während der Bereich des Weltlichen in den Jahrhunderten des Feudalismus ganz und gar an die Stelle rückte, die in der Antike dem privaten Bereich zugewiesen war.“ (VA 44)

Seinen Ursprung hatte diese Transzendierung des Öffentlichen in ein Privates aber schon im altertümlichen Griechenland mit dem Verschwinden der Polis. Während dort noch die Vergänglichkeit des Lebens als Fakt und Motor für Handeln Wichtigkeit erlangte, kam es in der Weltordnung des Urchristentums zu einer Umwertung.

Die apolitische Haltung der antiken Philosophen [Bevorzugung der *vita contemplativa* Anm. GF] hat sich schließlich als ein Vorläufer der viel radikaleren, anti-politischen Haltung des Urchristentums erwiesen, das die Forderung der Muße, der Freiheit von Politik auf alle Menschen ausdehnte und damit den abendländischen Freiheitsbegriff um einen unabdingbaren Bestandteil erweiterte. Das Urchristentum selbst brauchte für diese Haltung keine spezifischen Begründungen oder Ermahnungen; sie ergab sich unmittelbar aus dem zentralen Inhalt der urchristlichen Heilsbotschaft, die Verkündete, daß das Leben unsterblich und die Welt vergänglich sei, also die Grundüberzeugung der antiken Welt, daß das sterbliche Leben der Menschen sich in einem unvergänglichen Kosmos abspielte, schlechterdings umkehrte. Wenn die Welt vergänglich war, konnte es keinen Sinn haben, sich mit Politik zu befassen, denn die Sache des Öffentlichen, der ‚*res publica*‘, war ja gerade, ein irdisch-weltlich Unvergängliches den sterblichen Menschen zu garantieren. (ZVZ 91)

Richard Sennett datiert die Zeit, als die Römer aufhörten sich um öffentliche Belange der *res publica* zu kümmern, um das Ende der Herrschaftszeit von Kaiser Augustus. Zu dieser Zeit „begannen die Römer, ihr öffentliches Leben als lästige Pflicht und Formalität zu behandeln.

[...] In dem Maße, wie das öffentliche Leben blutleer wurde, hielt der Römer im privaten Bereich Ausschau nach neuen Kristallisationspunkten [...].“¹⁶

Wie Hannah Arendt beschreibt Sennett ein ähnliches Szenario der damaligen historisch-gesellschaftlichen Vorgänge: „Die Römer schlossen sich verschiedenen nahöstlichen Sekten an, unter denen das Christentum nach und nach die Oberhand gewann; am Ende blieb das Christentum nicht länger ein insgeheim praktiziertes spirituelles Engagement, es trat vor die Welt und wurde selbst zu einem neuen Prinzip öffentlicher Ordnung.“¹⁷

Den Ursprung dieser Entwicklung fand Hannah Arendt in der Verurteilung und dem Tod des Sokrates – was auch ungefähr mit dem Ende des Peloponnesischen Krieges zusammenfiel.¹⁸ In dieser Zeit begann ein zunehmendes Desinteresse für Politik aufzukommen und auch die Philosophen versuchten sich von Auftritten im öffentlichen Raum frei zu spielen. „Die wachsende Apolitia, das Desinteressesement an Politik in der Philosophie nach Sokrates’ Tod, der Anspruch der Philosophen auf eine σχολή (scholē) eine Muße, die nicht nur Freiheit von Arbeit und Herstellen, sondern auch von politischem Handeln und Betätigung garantierte, hatte viele Gründe, und zwar philosophische sowohl wie politische.“ (ZVZ 90f.)

Zu den politischen zählte für Hannah Arendt das Zerfallen der Stadt-Staaten. Der Glaube der Griechen, dass die Polis der unvergängliche Ort war, an dem man die Möglichkeit hatte der Vergänglichkeit des Lebens insofern entgegenzuwirken, indem man „unsterbliche Handlungen“ setzte, war mit dem Tod des Sokrates bzw. dem Sieg der Spartaner passé. Zugleich wurden Themen des Privaten – persönliche Interessen Einzelner – zu öffentlichen Anliegen, was eine „zunehmende Abkehr von Politik“¹⁹ zur Folge hatte.

2.4. Das Entstehen der Gesellschaft nach Hannah Arendt

Hannah Arendt beschreibt neben dem privaten und dem öffentlichen Raum auch noch einen „sozialen Raum“. Diesen könnte man auch als die Gesellschaft bezeichnen. Begründet wird diese Einteilung mit der Übersetzung des aristotelischen ζῶον πολιτικόν ins Lateinische, wo es den Namen „animal sociale“ bekam. Diese Übersetzung ist für Hannah Arendt ein prägnanter Hinweis darauf, wie stark der Begriff des Politischen schon hier seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat. Anhand eines Zitats von Thomas von Aquin („homo

¹⁶ Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens, Berlin, 2008, S. 21

¹⁷ ebd., S. 21f.

¹⁸ Sokrates starb ca. 399 v. Chr. und der Peloponnesische Krieg endete 404 v. Chr.

¹⁹ Meier, Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2002, S. 43

est naturaliter politicus id est socialis: ‚Der Mensch ist von Natur politisch, das heißt gesellschaftlich.‘²⁰) erkennt sie eine entscheidenden Umdeutung des Verständnisses politisch zu handeln bzw. die Gleichsetzung von „politisch“ und „sozial“. Hannah Arendt versucht die Ansicht zu korrigieren, dass Aristoteles mit dem „zoon politicon“ ein Wesen meinte, das in einer Gesellschaft lebt. Vielmehr war mit ihm ein Wesen gemeint, das dem Logos unterworfen war, im Gegensatz zu Menschen „welche nicht Bürger einer Polis waren – Sklaven und Barbaren –, [die] ἀνευ λόγου, ohne Logos [waren], was natürlich nicht heißt, das sie nicht sprechen konnten, wohl aber, daß ihr Leben außerhalb des Logos verlief, daß das Sprechen als solches für sie ohne Bedeutung war, eben weil die griechische Lebensform sich dadurch auszeichnete, daß sie vom Reden bestimmt war und daß das zentrale Anliegen der Bürger das Miteinander-Sprechen war.“ (VA 37)

Handeln ist stark an das Sprechen gebunden und in diesem Zusammenhang an Mitmenschen. Alleine Handeln ging nicht, da es nur in einem Verband von Menschen funktionieren konnte. Im Sozialen verliert dieser Aspekt des Politischen allerdings stark an Bedeutung.

„Der griechischen Antike sei der Begriff der Gesellschaft noch völlig fremd gewesen; sie habe allein zwischen dem Privaten und dem Politischen unterschieden.“²¹ Diese Unterscheidung reichte auch aus, da das Private und das Öffentliche streng getrennte Räume waren; öffentliche Belange im Privaten gar nicht zur Geltung kommen konnten (da dafür nicht die Voraussetzungen von Gleichheit und frei sein von den Notwendigkeiten des Lebens gegeben waren) und private Angelegenheiten nicht ins politische vorgelassen wurden.

Die Gesellschaft entwickelte sich für Hannah Arendt, als eben diese scharfe Trennung nicht mehr gegeben war.

„Wollte man das Entstehen der Gesellschaft historisch datieren, so müßte man sich auf den Augenblick einigen, in dem Privatbesitz aufhört, ein privates Anliegen zu sein, und anfängt, eine öffentliche Angelegenheit zu werden.“ (VA 81)

Hannah Arendts methodischer Zugang zu der Thematik wurde von ihr selbst einmal „Begriffsanalyse“ getauft.

...ihr Ziel war herauszufinden, ‚woher Begriffe kommen‘. Mit Hilfe der Philologie oder der Sprachanalyse verfolgte sie politische Begriffe zurück zu den konkreten historischen und allgemein politischen Erfahrungen, aus denen diese Begriffe hervorgingen. Auf dieser Grundlage konnte sie dann abschätzen, wie weit sich ein Begriff von seinen Ursprüngen entfernt hatte, und die Vermischung der Begriffe im Lauf der Zeit darstellen, indem sie Punkte der sprachlichen und begrifflichen Verwirrung markierte.²²

²⁰ zit. nach: Arendt, Vita activa, München, 2007, S. 34

²¹ Vowinkel, Hannah Arendt, Leipzig, 2006, S. 43

²² Young-Bruehl, Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 1986, S. 439

Dieser methodische Hinweis wird vor allem in Zusammenhang mit Foucault noch eine Rolle spielen. Ich möchte ihn an dieser Stelle nur erwähnt wissen, da das Folgende meiner Meinung nach ein sehr plakatives Beispiel dafür ist.

2.4.1. Eigentum und Besitz

In der heutigen Zeit werden die Begriffe Eigentum und Besitz gerne synonym verwendet. Die ursprünglichen Bedeutungen waren „nicht nur nicht dasselbe, sondern ganz verschiedener Natur...“ (VA 76). Man konnte durchaus viel besitzen bzw. reich sein ohne Eigentümer zu sein. Das Eigentum sicherte den privaten Bereich. Dazu gehörte es einen Wohnsitz zu haben, der die betreffende Person lokalisierte und ihr den entsprechenden Schutz bieten konnte. „Eigentum war ursprünglich an einen bestimmten Ort in der Welt gebunden und als solches nicht nur ‚unbeweglich‘ sondern identisch mit der Familie, die diesen Ort einnahm.“ (VA 76f.) Eigentümer zu sein hieß, zwischen den Welten des Öffentlichen und des Privaten wechseln zu können, da ja der Rückzugsbereich aus „dem Licht der Öffentlichkeit“ gewährleistet sein musste (und natürlich war Eigentum in der Polis auch eine Voraussetzung überhaupt zum öffentlichen Bereich zugelassen zu werden).

Im politischen Interesse stand daher nicht, was im Inneren dieses Eigentums stattfand, sondern die Sicherung seiner Grenze zu einem Außen hin. „Was wir heute Gesetz nennen, bedeutete zumindest bei den Griechen ursprünglich so etwas wie eine Grenze, die in früher Zeit ein sichtbarer Grenzraum war, eine Art Niemandsland, das jeden, der überhaupt ein Jemand war, umschloß und einhegte.“ (VA 78)

Im Sinne des Privateigentums war es also von öffentlichem Interesse eben dieses zu schützen, da dies auch den öffentlichen Raum selbst konzipierte. Gesetze in den griechischen Stadt-Staaten waren grundsätzlich nicht Inhalt des öffentlichen Handelns und auch nicht ihr Ziel, genauso wenig waren sie eine Art Moralkodex, der das Handeln der Menschen regeln sollte. „Das griechische Gesetz war wirklich eine ‚Gesetzesmauer‘ und schuf als solche den Raum einer Polis;“ (VA 78)

Das Gesetz in der Polis ermöglichte also die Trennung von öffentlichem und privatem Bereich und somit überhaupt die Existenz dieser Bereiche. Das Aufstellen dieser Gesetze war keine eigentlich politische Handlung, sondern, wie Hannah Arendt es formulierte, eine „vopolitische Aufgabe“ und auch nicht die Gesetze selbst waren den Griechen heilig, sondern das, was sie ermöglichten. Das Aufstellen der Gesetze war ein eher formal bürokratischer Akt, so wie er salopp gesprochen heute eher in den Aufgabenbereich eines Sekretärs oder einer Sekretärin fallen würde. In einer Fußnote führt Hannah Arendt an:

„Darum brauchte der Gesetzgeber auch nicht Bürger der Stadt zu sein und wurde häufig von auswärts berufen. Sein Werk, die Gesetzgebung, war nicht eigentlich politischer Natur; es war die vorpolitische Bedingung für das politische Leben, das erst einsetzen konnte, wenn sie erfüllt war.“ (VA 431)

Die Idee, dass politisches Handeln mit Gesetzgebung gleichzusetzen ist, hat ihren Ursprung in der römischen res publica, aber nicht in der griechischen Polis.

Der Privatbesitz oder auch Reichtum bekommt dann erst später seine politische Bedeutung. In der Polis war es noch so, dass Bürger Eigentümer sein können, aber durchaus in die Situation geraten konnten nicht mehr frei von Notwendigkeit zu sein. Das zeigte sich in der Gestalt der Armut. „So wurde Wohlstand oder Reichtum zur Bedingung der Teilnahme am öffentlichen Leben, aber nicht, weil sein Besitzer damit beschäftigt war, Reichtum anzuhäufen, sondern im Gegenteil, weil man sich halbwegs darauf verlassen konnte, daß des reichen Mannes Lebensunterhalt gesichert war, seine Betätigung nicht beanspruchte und er daher frei war für die öffentlichen Angelegenheiten.“ (VA 79)

Es war notwendig zu besitzen, um nicht arbeiten zu müssen und dadurch frei zu sein für das Handeln. Die Räume, in denen die unterschiedlichen Tätigkeiten passieren konnten, wurden durch das Eigentum und die dazugehörige Gesetzgebung etabliert.

2.4.2. Gesellschaft - Zwischen privatem und öffentlichem Raum

Hannah Arendt stellte sich die Frage, wie es möglich war, dass Besitz, der verglichen mit der Weltlichkeit nur einen kurzlebigen Auftrag hat, es geschafft hat, ein Anliegen mit öffentlichem Interesse zu werden, zumal er ursprünglich gebraucht bzw. verzehrt wurde, um den Notwendigkeiten des Lebens entgegenzuwirken. Hierfür musste Besitz zu Kapital werden. Erst als „ein Erworbenes dazu benutzt wurde, mehr zu erwerben, konnte es aus der privaten Sphäre gleichsam ausbrechen,...“ (VA 82)

In weiterer Folge konnte dann Besitz zum Thema öffentlichen Handelns werden – er „bemächtigte sich der Öffentlichkeit“ (VA 83) – und beherrscht wurde dieses Thema von denjenigen, die Besitz hatten und anfangen auch in der Öffentlichkeit ihre Interessen zu wahren.

„Dies Interesse selbst, das Interesse an einer, wie wir heute sagen würden, freien Entwicklung der Wirtschaft – die Wirtschaft frei von dem Eingriff des Politischen, die wirtschaftenden frei von der lästigen Sorge um öffentliche Angelegenheiten – ist aber selbst noch privater Natur, ganz gleich wieviele Menschen es miteinander teilen. Das den besitzenden gleiche Interesse brachte nichts Gemeinsames hervor, sondern

verschleppte nur den Konkurrenzkampf, in dem jeder ein Gleiches wollte, in die Öffentlichkeit. (VA 83)

Aus dem gemeinsamen Interesse, das viele miteinander teilen konnten, – der Polis – wurde ein Interesse der Einzelnen, die die staatlichen Strukturen so ändern wollten, dass nicht mehr die Interessen der Gemeinschaft im Vordergrund standen, sondern Interessen Einzelner – private Interessen. So wurde der öffentliche Raum überschwemmt mit privaten Anliegen.

Bei Schindler findet man diesen Vorgang wie folgt beschrieben: „Der Oikos strukturiert zunächst einmal die Produktion, die über den Radius der Subsistenzwirtschaft kaum hinauswächst. [...] Erst als die Welle der ‚ursprünglichen Akkumulation‘ einsetzt, wächst die Struktur der Produktion über den engen Raum des Privaten hinaus in die *Proto-Öffentlichkeit* hinein und entfesselt die Produktivität der Ökonomie.“²³

Hier wird klar, dass das Wirtschaften, das zunächst ausschließlich an den Haushalt gefesselt ist, nicht nur aus dem Haushalt „in das Licht des Öffentlichen“ tritt, sondern dadurch auch beginnt zu wachsen.

Für Hannah Arendt kam die Gesellschaft auf, als Wirtschaft zu einem öffentlichen Anliegen wurde, was dann zur Folge hatte, dass das Gesellschaftliche den öffentlichen wie den privaten Raum vereinnahmte und somit die Grenzen verwischte.

In diesem Zusammenhang entsteht auch das Bedürfnis nach Intimität. Das nun weltlich private Interesse wirft die Menschen zurück in ihre Subjektivität. Der Schutz, den früher das Private geben konnte, ist jetzt nicht mehr gewährleistet und daher braucht es eine Sphäre „in der allein man nun bergen und verbergen kann, was früher wie selbstverständlich in der Sicherheit der eigenen vier Wände aufgehoben und vor den Augen der Mitwelt geschützt war.“ (VA 84)

Dieser Weg in die Intimität führt für Hannah Arendt zu einer Weltentfremdung. Grundsätzlich spricht sie von zwei Fluchtbewegungen: „[...] die eine reicht ins Universum, während die andere sich in die Reflexion der Innerlichkeit zurückzieht. Beide stehen am Horizont der Moderne“²⁴

Mit dem „Fluchtweg ins Universum“ ist der Versuch des Menschen gemeint, Plätze außerhalb unseres Planeten zu erschließen, was auch eine neue Sichtweise und einen neuen Blick auf die Welt erlaubt. Diese Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen und wird auch in den nächsten Jahren und Jahrzehnten noch einiges an Brisanz dazu gewinnen.

Die Flucht in die Intimität hängt eng zusammen mit dem Weg des Privaten in den öffentlichen Raum. Für Hannah Arendt ist mit dem Aufkommen des Gesellschaftlichen nicht nur einfach der öffentliche Raum bedroht sich vorwiegend mit privaten Anliegen abgeben zu

²³ Schindler, Geglückte Zeit – gestundete Zeit, Frankfurt/Main, 1996, S. 191., Hervorhebung im Original

²⁴ Ambros, Das Tun und der Raum, Wien, 1994, S. 169

müssen und daher nicht mehr als öffentlich-politischer Handlungsraum zur Verfügung stehen zu können, sondern gerade auch sein Gegenstück – der private Bereich – wurde vereinnahmt und konnte seinen Zweck nicht mehr erfüllen. Im Privaten wurde die Trennung vollzogen, „zwischen dem, was uns gemeinsam, und dem, was uns zu eigen ist,...“ (VA 85f.) Diese Trennung hat es den öffentlich agierenden Menschen erst möglich gemacht in der Welt „lokalisiert“ werden zu können und „kein Teil der uns gemeinsamen Welt wird so dringend und vordringlich von uns benötigt wie das kleine Stück Welt, das uns gehört zum täglichen Gebrauch und Verbrauch.“ (VA 86)

Durch das Entstehen der Gesellschaft, im Sinne Hannah Arendts, werden die Notwendigkeiten des Lebens vom privaten in den öffentlichen Raum transportiert, was der Voraussetzung für Handeln (frei sein von diesen Notwendigkeiten) den vorrangigen Status streitig machte. Dadurch, dass der „Drang des Notwendigen“ sich verteilte, entstand für Hannah Arendt keineswegs Freiheit, vielmehr löste sich die Differenzierung der beiden Begriffe auf.

Die modernen Erörterungen der Freiheit, in denen Freiheit nie als eine objektiv feststellbare Art und Weise menschlicher Existenz erscheint, sondern entweder als ein unlösbares Problem der Subjektivität, nämlich eines Willens, der zwischen absoluter Bedingtheit und absoluter Unbedingtheit hin und her schwankt, oder als die berühmte Freiheit der Notwendigkeit, bei der das Resultat der Notwendigkeit Freiheit ist, zeichnen sich ja gerade dadurch aus, daß sie gar nicht mehr imstande sind, den objektiv greifbaren Unterschied zwischen Freisein und der Notwendigkeit Unterstelltsein auch nur zu bemerken. (VA 86)

Durch das Entstehen der Gesellschaft verschwand auch der Raum zwischen öffentlich und privat, der es möglich machte in den beiden Sphären zu wechseln. Um mit Hannah Arendt zu sprechen: „...aus einem dunkleren Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen;“ (VA 87). Der einzig wirksame Schutz vor der Öffentlichkeit – also dem, „was vor der Allgemeinheit erscheint [und] für jedermann sichtbar und hörbar ist“ (VA 62) – ist Privateigentum. Obwohl man bei manchen Hochglanzzeitschriften, die sich auf Berichte über Prominente spezialisiert haben, nicht den Eindruck hat, dass Privateigentum allein diesen Schutz gewährleisten kann.

Auch eine interessante Entwicklung stellt das Internet dar, das aus jedem privaten Bereich schnell einen öffentlichen machen kann. Hubert Christian Ehart meint, dass „[a]n die Stelle der alten Privatheit und der alten diskursiven Öffentlichkeit [...] eine neue Sphäre [tritt], in der es das Intime und Private genauso wenig gibt wie das, was früher Öffentlichkeit ausgemacht hat.“²⁵

²⁵ Ehart, Internet und Öffentlichkeit, Wien, 2002, S.9

Einerseits schwankt die Diskussion um ein Recht auf Privatsphäre, andererseits stellt sich die Frage, welche Wichtigkeit dieser in Zeiten von YouTube, Facebook, MySpace, etc., zukommt. Mit dem PC am heimeligen Schreibtisch hat man es auch nicht mehr weit zu einer virtuellen Öffentlichkeit, man ist nur sozusagen einen Mausklick davon entfernt, allerdings ist es im Netz zu einer Herausforderung geworden, seine privaten Daten auch privat zu halten.

Das Internet stellt eine interessante moderne Version der Agora einer Polis und des damit einhergehenden Handelns dar, wie Hannah Arendt es beschreibt. In diversen Foren kann jeder und jede zu jedem beliebigen Thema Stellung nehmen. An Pluralität mangelt es sicherlich nicht. Was aber den Mut angeht, den Hannah Arendt immer betont, wenn es um politisches Handeln geht, der zeigt sich hinter den meist fiktiven Identitäten nur bedingt. Es lässt sich kaum nachvollziehen, wer, wann, mit welcher Motivation und welchem Hintergrund, was gesagt hat, da es gängige Praxis ist, mit einem Pseudonym in dieser Öffentlichkeit aufzutreten. Man könnte auch von einer „Diskrepanz zwischen einer öffentlichen und einer veröffentlichten Meinung“²⁶ sprechen, da die Person selbst nicht in der Öffentlichkeit auftritt, aber ein Statement in einem Raum hinterlässt, der jedem und jeder zugänglich ist.

Diese Entwicklung ließe sich als Schutzfunktion der Privatsphäre deuten, gleichzeitig ist es ein Ausdruck für den Wunsch nach Öffentlichkeit. Da es keine klare Trennung dieser Bereiche gibt, hilft man sich mit erfundenen Identitäten, die als Platzhalter für eine eigene Meinung fungieren können, somit bleibt die Intimsphäre weitgehend unangetastet, es fehlt allerdings auch die Ausgesetztheit, die mit öffentlichen Auftritten automatisch einhergeht und der handelnden Person zu der speziellen und einzigartigen Stellung verhelfen kann, die man durch das Handeln erlangen konnte. So gesehen handelt es sich bei dieser Verwendung des Internets um eine Art Pseudo-Öffentlichkeit, die noch weitgehend unerforscht ist.

Nichtsdestotrotz ist das Internet mittlerweile zu einem unverzichtbaren Gebrauchsmedium geworden, das die Selektion von Information oft zu einem spannenden Unterfangen macht. Mit „geistigen Gummistiefeln“ wadet man durch einen Sumpf aus Gerüchten, Tratsch, Werbung und sonstigen unterhaltsamen Dingen, um dann doch immer wieder fündig zu werden. „Die meisten Texte, Bilder und Töne der Weltliteratur und –musik können via Internet in Sekundenschnelle aufgerufen und heruntergeladen werden. Gleichzeitig ist das Internet auch ein riesiger Marktplatz von politischem und pornographischem Müll. Joseph Weizenbaum sieht in diesem Medium eine globale Müllhalde, in der auch viele Perlen zu finden sind.“²⁷

Als Hannah Arendt ihr Konzept von Gesellschaft entwickelte, war an die sekundenschnelle, globale Vernetzung aller Individuen allerdings noch nicht zu denken.

²⁶ vgl.: Lichtenstein, Öffentlichkeit – Transformation eines politischen Konzepts durch Technik, Wien, 2002, S.17

²⁷ Ehalt, Internet und Öffentlichkeit, Wien, 2002, S.10

In dem Raum, den sie Gesellschaft nennt, sind wir nicht mehr geschützt vor dem „Licht der Öffentlichkeit“, aber noch schlichte Vertreter unserer Gattung.

Gesellschaft, das ist jenes sonderbare, irgendwie zwitterhafte Reich zwischen dem Politischen und dem Privaten, in welchem seit dem Beginn der Neuzeit die meisten Menschen den größeren Teil ihres Lebens verbringen. Denn jedesmal, wenn wir die schützenden vier Wände unseres privaten Zuhauses verlassen und die Schwelle zum öffentlichen Leben überschreiten, dann betreten wir zunächst einmal nicht das Reich der Politik und der Gleichheit, sondern die Sphäre der Gesellschaft. Wir werden zwangsläufig in diese Sphäre verschlagen, weil wir unseren Lebensunterhalt verdienen müssen, oder wir werden davon angezogen, weil wir unserem Beruf nachgehen wollen oder weil das Vergnügen, das die Geselligkeit verspricht, uns lockt;“ (IdG 266f.)

Einerseits kann man in dem Raum, den Hannah Arendt Gesellschaft nennt, nicht unter Gleichen großartige Taten vollbringen, denn die Gleichen sind hier eher ein einheitlicher Brei. Gesellschaft, wie sie hier gedacht ist, ist in etwa das, was im Volksmund auch „Volksmund“ genannt wird – viele haben *eine* Stimme; die Pluralität als Voraussetzung für Handeln, ist nicht gegeben. Andererseits birgt dieses Konzept von Gesellschaft auch automatisch Diskriminierung in sich.

Was Gleichheit für das politische Gemeinwesen ist – nämlich dessen innerstes Prinzip – ist Diskriminierung für die Gesellschaft. [...] und haben wir diese Sphäre erst einmal betreten [die gesellschaftliche Anm. GF], dann gilt für uns das alte Sprichwort: ‚Gleich und gleich gesellt sich gern‘, ein Wort, das das ganze Reich der Gesellschaft in ihrer unendlichen Vielfalt von Gruppen und Vereinigungen regiert. Was hier eine Rolle spielt, ist nicht der persönliche Unterschied, sondern die unterschiedliche Gruppenzugehörigkeit von Menschen, die um ihrer Identifizierbarkeit willen notwendigerweise andere Gruppen im gleichen Lebensbereich diskriminieren.“ (IdG 266f.)

Diese Passagen stammen aus einem ihrer eher problematischen Texte – Little Rock –, der sich mit der Rassendiskriminierung in den Vereinigten Staaten auseinandersetzt. Sie bringen aber einen Aspekt des Gesellschaftlichen hervor, der von Hannah Arendt seit ihrer Biographie über Rahel Varnhagen vernachlässigt wurde. Gesellschaft schafft auch Geselligkeit.

Im Werk von Hannah Arendt kreist der Begriff der Gesellschaft um verschiedene Bedeutungen bzw. wird er verwendet, um unterschiedliche Entwicklungen zu erklären.

Nach Seyla Benhabib gibt es drei Möglichkeiten den Begriff des Gesellschaftlichen bei Hannah Arendt zu deuten. Erstens gibt es das Gesellschaftliche, das den Haushalt zu einem öffentlichen Anliegen macht. Hier bezieht er sich auf das „Wachstum einer kapitalistischen Warenaustauschwirtschaft“²⁸. Zweitens soll anhand des Gesellschaftlichen die Entwicklung zu einer Massengesellschaft erklärt werden und als dritten Punkt bezieht sich „das Gesellschaftliche auf ‚Geselligkeit‘, auf das ‚Leben in der Zivilgesellschaft‘ und in

²⁸ Benhabib, Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2006, S. 57

bürgerlichen Vereinigungen.“²⁹. Dieser letzte Punkt ist laut Benhabib von Hannah Arendt am wenigsten durchleuchtet worden.

Sie schlägt auch vor den ersten angeführten Punkt zu konkretisieren und ihn nicht „Aufstieg des Gesellschaftlichen“ zu betiteln, sondern besser „Aufstieg eines Warentauschmarktes“³⁰.

Vergleichend mit Karl Marx und Karl Polanyi versucht sie Hannah Arendts Standpunkt etwas genauer zu beschreiben.

Im Manifest der Kommunistischen Partei findet sich beispielsweise folgende Passage, die die Entwicklung beschreibt, die Hannah Arendt im Sinn haben könnte.

Die Bourgeoisie hat in der Geschichte eine höchst revolutionäre Rolle gespielt. Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘. [...] Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlverordneten Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. [...] Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.³¹

Seyla Benhabib folgend sind aus dem Marxschen Blickwinkel der Aufstieg des Gesellschaftlichen und der Aufstieg des Tauschmarktes eins, denn „die bürgerliche Gesellschaft ist die erste in der Geschichte, in der sich die Legitimation sozialer und politischer Verhältnisse von Macht und Ungleichheit nicht auf die ‚Natur‘, sondern auf Prinzipien und Kriterien gründet, die den menschlichen Beziehungen selbst innewohnen.“³²

Hannah Arendt beschreibt diese Art der Gesellschaft als „die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.“ (VA 59)

Karl Polanyis Beschreibung einer „entfesselten Ökonomie“ kommt den Ansichten Hannah Arendts noch näher als Marx’ „Anatomie des Tauschmarkts“³³.

²⁹ ebd. S. 58

³⁰ ebd. S. 61

³¹ Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, 1984, S. 48f.

³² Benhabib, Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2006, S. 59

³³ ebd. S. 59

Polanyi zeichnet einen Weg des Wirtschaftens nach, der zunächst durch diverse „religiöse, magische, mythische oder andere normative Kriterien geregelt“³⁴ war, um dann in weiterer Folge „entfesselt“ und befreit von diesen Kriterien sich zu etablieren.

Mit dem schließlich erfolgenden Fall noch existierender politischer, religiöser und kultureller Schranken, die die private Aneignung des Landes verbieten und begrenzen, mit der Umwandlung aller Objekte und potentiell aller Aspekte der physischen Realität in einen ‚Besitzgegenstand‘ und mit der Entwurzelung der Menschen selbst aus ihren angestammten Identitäten in Gemeinschaften vollzieht sich ein Prozess sozialer Freisetzung und *kultureller Nivellierung*.³⁵

Weiters meint Benhabib zu Polanyi: „Die Wirtschaft ist nicht mehr im griechischen *oikos*, im feudalen Herrenhaus oder im ganzen Haus des Mittelalters ‚eingebettet‘; Tauschbeziehungen und die Produktion des Kaufens und Verkaufens willen werden nun die Norm.“³⁶

Diese Beschreibung des Gesellschaftlichen erinnert an das, was in letzter Zeit gerne als „Neoliberalismus“ in Medien und Diskussionen auftaucht. Das Wirtschaften hört auf in die Gesellschaft eingebettet zu sein und es vollzieht sich ein Wechsel, der die Gesellschaft in einem Wirtschaftssystem umschließt und daher dem Wirtschaften einen großzügigen Spielraum bietet. So ein System schafft dann auch Begriffe wie „Human Resource Management“ oder auch schlicht „Humankapital“, mit deren Hilfe menschliches wirtschaftliches Handeln zu einer berechenbaren Größe wird und man Menschen als Vertreter ihrer Gattung im Wirtschaftssystem einordnen kann.

Als das Eigentum zu einem austauschbaren Wert wurde, bekam auch der Mensch einen Wert im gesellschaftlichen Prozess. [...] Wenn menschliche Eigenschaften und Handlungen immer auf einen Wert bezogen werden, also relativiert werden können, können diese Handlungen vorherbestimmt werden bzw. sind diese Handlungen bereits vorherbestimmt, also determiniert. Nur Handlungen, die einen Wert haben, also einen Nutzen erzielen, sind in dieser utilitaristischen Auffassung notwendig.³⁷

Hier spiegelt sich schon die Denkweise des homo faber wider, der bevorzugt in eine Zweck-Nutzen Kategorie einteilt. Dieses ökonomische Denken in einer reinen Zweck-Nutzen Kategorie macht die Menschen in der Gesellschaft „zu reinen Duplikaten eines vorhersehbaren, zwanghaften Verhaltensmodells. Sie zerstört die Persönlichkeit im Individuum, denn sie lähmt die Differenz der Gesichtspunkte, die einzig im öffentlichen Raum der Politik Gelegenheit hat, in Erscheinung zu treten.“³⁸

³⁴ ebd. S. 59f.

³⁵ ebd. S. 60 meine Hervorhebung, GF

³⁶ ebd., S. 60, Hervorhebung im Original

³⁷ Meier, Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2002, S. 61

³⁸ Flores d'Arcais, Libertärer Existentialismus, Frankfurt/Main, 1993, S. 39f.

Neben diesem Gebrauch des „Gesellschaftlichen“ als Raum für den Warenaustausch findet sich bei Hannah Arendt dieser Begriff auch im Zusammenhang mit der Entstehung der „Massengesellschaft“, bei dem die Unterschiedlichkeiten der Individuen noch stärker verwischt werden.

2.5. Die Massengesellschaft

„In der Massengesellschaft hat das Gesellschaftliche nach einer jahrhundertelangen Entwicklung schließlich den Punkt erreicht, wo es jeweils alle Glieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erfaßt und mit gleicher Macht kontrolliert.“ (VA 52)

Durch die Entwicklung des Gesellschaftlichen und den Weg des Privaten in den öffentlichen Raum zeichnet sich für Hannah Arendt die Zerstörung der menschlichen Pluralität ab. Es breitet sich Konformismus aus und die Menschen werden in ein „Sich-Verhalten“ gedrängt, womit sich die „Individualität des Menschen innerhalb einer Pluralität nicht zeigen kann, sondern sich alle Menschen auf die gleiche Weise, also konform verhalten müssen,...“³⁹.

In der Romantik gab es noch einen Aufschrei gegen diese Entwicklung. Diese „Rebellion gegen die Gesellschaft, in der Rousseau und die Romantik nach ihm das Intime entdeckten, richtete sich vor allem gegen ihre nivellierenden Züge, gegen das, was wir heute Konformismus nennen und was in Wahrheit ein Merkmal aller Gesellschaft ist.“ (VA 50)

Hannah Arendt findet die Anfänge der Entwicklung der Massengesellschaft nicht in der Bourgeoisie, sondern noch früher bei den Aristokraten am französischen Hof.

„Wer den Ursprüngen der modernen Gesellschaft nachgehen will, die sich von der großen Welt und den Salons des achtzehnten über die gute Gesellschaft des neunzehnten zu der Massengesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts erstreckt, dürfte gut daran tun, mit der Hofgesellschaft des französischen Absolutismus anzufangen,...“ (ÜR 133)

Damals wurde der Grundstein für die Massengesellschaft gelegt. Jetzt stellt sich natürlich die Frage, wieso es ausgerechnet Aristokraten waren, die die Gleichschaltung und Nivellierung aller Individuen in einer Gesellschaft in Gang setzten.

Was wir Massenkultur nennen, ist nichts anderes als die Vergesellschaftung der Kultur, die in den Salons begann. Nur das die Sphäre des Gesellschaftlichen, die sich vorerst der oberen Klassen und Stände bemächtigte, nachgerade alle Schichten erfasst hat und damit eben zu einem Massenphänomen geworden ist. Aber all diese Eigenschaften, welche die Massenpsychologie inzwischen am Massenmenschen entdeckt hat: seine Verlassenheit [...] bei größter Anpassungsfähigkeit; seine Erregbarkeit und Haltlosigkeit; seine außerordentliche Konsumfähigkeit (um nicht zu sagen Verfressenheit) bei völliger Unfähigkeit, Qualitäten zu beurteilen oder auch nur zu unterscheiden; vor allem aber sein Egozentrismus und seine verhängnisvolle Weltentfremdung, die er [...] als

³⁹ Meier, Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2002, S. 63

Selbstentfremdung mißversteht – all dieses zeigt sich erst einmal in der ‚guten Gesellschaft‘, in der wir es zahlenmäßig nicht mit Massen zu tun haben. (ZVZ 278)

Den Anfang dieser Entwicklung findet Hannah Arendt in der kleinen Gruppe, die das bildet, was sie die „gute Gesellschaft“ nennt – Aristokraten und Mitglieder der Salons, die sich zusammenschließen und die oben genannten „Fähigkeiten“ leben und salonfähig machen.

„Die ersten Massenmenschen, ist man versucht zu sagen, bilden sowenig eine Masse im Sinne der Quantität, daß sie sich sogar einbilden könnten, eine Elite zu sein.“ (ZVZ 278)

Mit der zunehmenden gesellschaftlichen Gleichsetzung wurden auch die unterschiedlichen Gruppen in der Gesellschaft nivelliert und zusammengeführt.

Während im Sozialen – in der Gesellschaft – das Private zum Öffentlichen wird, was sich in den Volkswirtschaften der Nationalstaaten zeigt, es also zu einem riesigen, aufgeblähtem Haushaltswesens kam, verschwindet Pluralität in der Massengesellschaft zur Gänze und die Menschen verfallen in ein „Sich-Verhalten“ und den damit einhergehenden Konformismus.

Ich glaube, es läßt sich nachweisen, das keine andere menschliche Fähigkeit in solchen Ausmaß unter dem ‚Fortschritt‘ der Neuzeit gelitten hat wie die Fähigkeit zu handeln. Denn Fortschritt nennen wir den erbarmungslosen Prozeß des Mehr und Mehr, Größer und Größer, Schneller und Schneller, der immer gigantischerer Verwaltungsapparate bedarf, um nicht im Chaos zu enden. Woran Macht heute scheitert, ist nicht so sehr die Gewalt⁴⁰ als der prinzipiell anonyme Verwaltungsapparat. (MG 82)

Das Spezielle in Hannah Arendts Konzeption des Gesellschaftlichen ist die Funktionalität. Während es in der Polis noch Gleiche unter Gleichen waren, die öffentliche Anliegen diskutierten und sich eine vertikale Herrschaftsstruktur nur im oikos auftat, braucht das Gesellschaftliche keinen Herrscher. Da in diesem Bereich alles nach einer gewissen Konvention abläuft, für die es statistische Prüfwerte gibt, um die Welt berechenbar und beherrschbar zu machen und es in einer „gesunden“ Gesellschaft nur selten zu Ausreißern kommt, reicht es vollkommen diese Ansammlung von Menschen einfach zu verwalten. Dies passiert nach Hannah Arendt mit Hilfe eines Lenkungsapparates, der sich, wie sie sagt, „unter gewissen Umständen sogar als eine der grausamsten und tyrannischsten Herrschaftsformen entpuppen kann.“ (VA 51) – der Bürokratie.

Die Bürokratie stellt eine „Herrschaft des Niemand“ dar. „Aber dieser Niemand, nämlich die hypothetische Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses wie die hypothetische Einstimmigkeit der gängigen Meinungen in den Salons der guten Gesellschaft, regiert deshalb nicht weniger despotisch, weil er an keine Person gebunden ist.“ (VA 51)

⁴⁰ Hannah Arendt macht in ihrem Werk *Macht und Gewalt* den prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden Begriffen, dass „Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt.“ (MG 43) Wer nach Hannah Arendt Macht ausübt, hat immer eine Bevölkerung hinter sich, die diese Macht stützt. Gewalt wird angewendet, wenn diese Unterstützung fehlt.

Die Bürokratie kennt keinen Ansprechpartner, an den man ein Anliegen bringen könnte, das außerhalb des Bürokratischen Systems liegen würde, wohl aber die Gesellschaft betreffen würde.

Juristisch gesprochen und im Gegensatz zur Gesetzesherrschaft ist Bürokratie das Regime der Verordnungen. Die Macht, die in Verfassungsstaaten nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient, wird hier, wie in einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung. Verordnungen sind ferner immer anonym, während Gesetze immer auf bestimmte Personen oder gesetzgebende Versammlungen zurückgeführt werden können; (EuU 516)

Für Hannah Arendt ist vor allem der ausschließende Charakter dieser Entwicklung besorgniserregend. So wie im oikos das Ausschließen eine schützende Funktion vor dem Öffentlichen hatte, läuft der ausschließende Charakter des Gesellschaftlichen auf ein Gleichschalten der Bevölkerung hinaus.

Entscheidend für diese Phänomene ist schließlich nur, daß die Gesellschaft in allen ihren Entwicklungsstadien das Handeln genauso ausschließt wie früher der Bezirk des Haushaltes und der Familie. An seine Stelle ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.“ (VA 51f.)

Hannah Arendt geht nicht näher darauf ein wie, wodurch und wo diese Prozesse und Entwicklungen sich vollzogen haben. Welche Praktiken, welche Institutionen und welche Denkmuster dafür vorherrschend sein mussten, will ich im nächsten Kapitel genauer beleuchten.

II. Michel Foucault

Hannah Arendt versteht den Idealfall von Politik als Handeln in einem öffentlichen Raum – Sprechen unter gleichberechtigten Teilnehmern. Diese Idee würde eine herrschaftsfreie Kommunikation voraussetzen (wie sie Habermas in Anlehnung an Hannah Arendt postuliert). Foucault sieht in dieser Zugangsweise einen „utopischen“ Weg. Für ihn kann „es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben“. (DE IV 899)

Foucault möchte nicht mit dem moralisch erhobenen Zeigefinger die Macht in die Perspektive des Bösen stellen, vielmehr untersuchte er die verschiedenen Praktiken, die sich in der Geschichte entwickelt haben, um Macht wirken lassen zu können.

Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation geben kann, worin die Wahrheitsspiele ohne Hindernisse, Beschränkungen und Zwangseffekte zirkulieren können, scheint mir zur Ordnung der Utopie zu gehören. [...] Das Problem ist also nicht, sie in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das *ethos*, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen. (DE IV 898f., Hervorhebung im Original)

Hannah Arendt wollte politisches Tätigsein untersuchen und so Möglichkeiten schaffen der Politik wieder Raum zu geben. Foucault wiederum spannt in seinem Denken einen weiten Bogen, der sich einerseits beim Sprechen aufhält, dann zu einer Analytik der Macht geht und letzten Endes bei Selbsttechnologien landet, die es dem Subjekt möglich machen sollen, Wahrheit in sich zu finden und so die Disziplinen umgehen und Macht über sich selbst ausüben zu können.

Ein zentraler Kern wird das Benthamsche Panopticon und die damit einhergehende Disziplinargesellschaft sein.

3. Der Diskurs

„Wer darf in wessen Namen und mit welchen Folgen was wie zu wem sagen.“⁴¹ So sagte es Michel Foucault in der Vorlesung *Die Ordnung des Diskurses* am Collège de France 1970.

Der Diskursbegriff, den er stark geprägt hat, hat in den Jahren seiner Arbeit unterschiedliche Facetten und Gewichtungen gehabt. *Die Ordnung des Diskurses* steht schon am Übergang zu seinen Schriften über die Praktiken, Disziplinen und Macht. Die beiden Werke, die sich noch dezidiert mit dem Diskurs beschäftigen, sind *Die Ordnung der Dinge* und *Die Archäologie des Wissens*.

Das Denken Foucaults hat sich in den Jahren immer weiterentwickelt und mit den verschiedenen Themenbereichen, die er untersuchte, standen auch andere Schwerpunkte (Diskurs, Nicht-sagbaren, Dispositiv, Praktiken, Macht,...) im Mittelpunkt. Daher ist es nicht sinnvoll, am Ende seines Werkes anzusetzen. Bei Foucault muss man fast sein ganzes Schaffen im Blick haben, um seine Begriffe aus der jeweiligen Periode verstehen und anwenden zu können.

Grob lässt sich sein Werk in die Schwerpunkte Diskurs, Macht und Ethik des Selbst gliedern. Der Diskursbegriff nimmt in dieser ersten Periode den zentralen Schwerpunkt ein, ist allerdings immer einem Wandel unterworfen.

Der Diskurs ist für Foucault mehr als das bloß Gesagte oder das Geschriebene, er schreibt der „Aussage als wesentliches Element des Diskurses einen material-empirischen Gehalt“⁴² zu.

Denken und Diskurs stehen in einem untrennbaren Verhältnis zueinander, wobei der Diskurs das Denken strukturiert und in Bahnen lenkt und das Denken wiederum den Diskurs beeinflusst und verändern kann. „Das *Erkenntnisproblem* und die *Philosophie der symbolischen Formen* zeigen gerade, dass Denken und Diskurs oder vielmehr deren unauflösliche Einheit keineswegs bloß Ausdruck unseres Wissens sind, sondern der Ort, an dem jegliche Erkenntnis zustande kommen kann.“ (DE I 707) Foucault bezieht sich hier auf zwei Werke von Ernst Cassirer, bei denen er eine Verwandtschaft zu der eigenen Theorie entdeckte.

Die Diskurstheorie, wie sie vor allem in der *Archäologie des Wissens* beschrieben wurde, stellt sich gegen die Ideengeschichte. „Die Archäologie [als Methode, GF] unterscheidet sich von der herkömmlichen Ideengeschichte dadurch, dass sie die Geschichte nicht unter einem bestimmten Blickwinkel harmonisiert, um sie als Fortschritt oder Verfall zu begreifen.“⁴³

⁴¹ zit. nach: Ruffing, Michel Foucault, Paderborn, 2008, S.105

⁴² Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S.91

⁴³ Ruffing, Michel Foucault, Paderborn, 2008, S.52

In der *Archäologie des Wissens* ging es Foucault vor allem darum, die „hermeneutische Trias von Autor, Werk und Leser“⁴⁴ zu durchbrechen. „Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie soll uns freilassen, wenn es sich darum handelt zu schreiben.“ (AW 30) Erkenntnis ist für Foucault „stets an den historischen Ort gebunden, von dem aus sie entwickelt und modifiziert wird.“⁴⁵

Die Diskurse kann man an ihrer Oberfläche erkennen und erforschen, dort zeigen sie ihre positive Gestalt und dort kennt das Denken keinen Urheber. „[W]ir werden lernen müssen, das Denken in seinen anonymen Zwängen zu erkennen, im in all den Dingen oder stummen Gesten nachzuspüren, die ihm positive Gestalt verleihen, und es in jener Dimension des ‚man‘ zur Entfaltung kommen lassen, in der jedes Individuum, jeder Diskurs nicht mehr als die Episode einer Reflexion darstellt.“ (DE I 707)

3.1. Über die Ordnung der Dinge und die Archäologie des Wissens

3.1.1. Renaissance, Klassik, Moderne – Die Episteme

In *Die Ordnung der Dinge* untersuchte Foucault den Zeitraum der Renaissance über das klassische Zeitalter bis zur Moderne. Grundlegend zu seiner Forschung liegt die Annahme, dass jede Epoche ihre Episteme hat – also ihr eigenes Ordnungsschema mit dem das Wissen verstanden wird. Foucault bricht in diesem Werk mit dem Fortschrittsgedanken (vom Schlechteren zum Besseren, vom Aberglauben zur Rationalität). Er zeigt auf, dass sich vielmehr der Blick, die Perspektive und vor allem die Episteme ändern.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe erklärt Foucault, dass er hier kein wissenschaftshistorisches Werk schreiben wollte, das die Irrtümer der Wissenschaft stigmatisieren will und das negativ konnotierte Unbewusste der Wissenschaft „- das, was ihr Widerstand leistet, sie vom Weg abbringt oder sie stört“ (OD 11) – erörtert. Vielmehr wollte er ein „*positives Unbewußtes*“ (OD 11) enthüllen.

In der Renaissance war es das Schema der Ähnlichkeiten. Vier Ähnlichkeiten wurden berücksichtigt: die *convenientia*, die *aemulatio*, die *Analogie* und die *Sympathien*.

⁴⁴ Ruffing, Michel Foucault, Paderborn, 2008, S.52

⁴⁵ ebd. S.52

Diese vier Ähnlichkeiten haben „zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt.“ (OD 46)

Die *convenientia* bezieht sich auf eine benachbarte Anordnung in der Welt und auf den Raum; die *aemulatio* ist „eine Art Konvenienz, die aber vom Gesetz des Ortes frei ist und unbeweglich in der Entfernung ihr Spiel hat. [...] in ihr antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander.“ (OD 48f.) Durch die „aemulation“ können die Dinge die zwischen ihnen liegende Distanz überwinden und zueinander finden, mit ihr konnte man die Augen mit Sonne und Mond vergleichen, „[d]urch ihre Verdoppelung im Spiegel hebt die Welt die ihr eigene Distanz auf.“ (OD 49)

Die *Analogie* fügt die ersten beiden Ähnlichkeiten zusammen: „Wie die *aemulatio* stellt die Analogie die wunderbare Gegenüberstellung der Ähnlichkeiten durch den Raum hindurch sicher, aber sie spricht wie die *convenientia* von Anpassung, Verbindungen und von einem Gelenk.“ (OD 51, Hervorhebung im Original)

Um dies alles abzurunden, gab es noch die *Sympathien*. Dank ihnen war irgendwie alles mit allem „verwandt und verwoben“⁴⁶.

Im Zeitalter der Renaissance gab es zwischen Zeichen und Bezeichnetem ein „vermittelndes Drittes“⁴⁷; es herrscht eine Art Trias der Dinge, der Worte und dem Vermittler - der Ähnlichkeit.

Auf die Renaissance folgte das klassische Zeitalter, auf die Episteme der Ähnlichkeiten, die der Repräsentation und die Dreiteilung wird aufgehoben. Die Ähnlichkeiten zwischen den Dingen und den Worten werden wegrationalisiert und es bleibt eine Dualität: jedes Bezeichnete hat eine Bezeichnung und dadurch wird das „Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem [...] nun durch eines seiner Momente geregelt, durch die Ordnung der Zeichen selbst.“⁴⁸

Die Zeichen wollen die Dinge repräsentieren, machen es dadurch möglich sie systematisch zu ordnen, klassifizieren und charakterisieren zu können. Gleichzeitig lösen die Zeichen sich von den Dingen. „Das Tableau der Zeichen wird das *Bild* der Dinge sein.“ (OD 101, Hervorhebung im Original) Die Zeichen werden autonom. „Jede Zeichenanalyse ist gleichzeitig und mit vollem Recht die Entzifferung dessen, was sie sagen wollen.“ (OD 101)

Als literarisches Beispiel für den Übergang von Renaissance zur Klassik nennt Foucault Cervantes Don Quichotte. Der Held reitet durch die Landschaft und erkennt in Windmühlen Riesen, in Herbergen Schlösser und in Mägden Hofdamen. Dieser Code wird von Don Quichotte aus der Renaissance übernommen, findet sich aber in seiner Gegenwart nicht

⁴⁶ Ruffing, Foucault, Paderborn, 2008, S.41

⁴⁷ Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, Hamburg, 1989, S. 39

⁴⁸ ebd. S. 39

mehr und weil „diese Repräsentation nur die Ähnlichkeit zum Gesetz hatte, konnte sie nicht umhin, in der lächerlichen Form des Deliriums zu erscheinen.“ (OD 262)

„Um solche Irrtümer zu vermeiden disziplinierte sich das Denken der Klassik und versuchte in Form von Tabellen, Skizzen, Übersichten, etc. Ordnung in die Welt zu bringen.“⁴⁹

Das Modell, das angewendet wird, nennt Foucault Tableau. Es ist das „Zentrum des Wissens im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert“ (OD 111) und lässt sich als Oberfläche begreifen, auf der alles Wissen angeordnet und anschaulich gemacht werden konnte.

Der nächste Bruch in der Episteme passiert dann im Übergang von der Klassik zur Moderne. Das Tableau verlor seinen Status der sicheren Erkenntnis.

Aber weder die Arbeit, noch das grammatische System, noch die Organisation des Lebendigen konnte durch das einfache Spiel der Repräsentation definiert oder gesichert werden, die sich zerlegte, analysierte, sich wieder zusammensetzte und sich so selbst in einer einfachen Reduplizierung repräsentierte. Der Raum der Analyse konnte also nicht umhin, seine Autonomie zu verlieren. Künftig bildet das Tableau, das aufhört, der Ort aller möglichen Ordnung, die Matrix aller Beziehungen, die Distributionsform aller Wesen in ihrer besonderen Individualität zu sein, für das Wissen nur noch eine dünne Oberflächenschicht. [...] Die Ordnung, die sich dem Blick mit dem permanenten Raster der Unterscheidungen bietet, ist nur noch ein oberflächliches Glitzern über der Tiefe. (OD 308)

Das neue Zentrum des Wissens ist der „Mensch“. Nicht mehr eine göttliche Ordnung wird gesucht, sondern neuer Bezugspunkt ist der Mensch selbst. Er ist zugleich Subjekt dieser Episteme sowie Objekt. Philosophisch findet Foucault den Wechsel erstmals bei Kant. Dieser kritisierte die Episteme der Klassik und beschreibt das, was als kopernikanische Wende bekannt wurde. In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft schreibt er:

Bisher nahm man an, all unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des K o p e r n i k u s bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die A n s c h a u u n g der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könnte; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der

⁴⁹ Ruffing, Foucault, Paderborn, 2008, S.42

Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.⁵⁰

Durch diese Verschiebung wird es möglich Objekte den Gesetzen der Sprache unterzuordnen. Da der Mensch in der Moderne gleichzeitig Objekt wie Subjekt der Betrachtungen ist, ergibt das ein Paradoxon: Foucault nennt es die empirisch-transzendente Dublette. „Der Mensch produziert die Erkenntnis. Doch was, wenn er seinen Erkenntnisapparat auf sich selbst anwendet und sich selbst analysiert? Dann ist er Objekt der Erkenntnis, obwohl er doch eben noch der Urheber aller Objektivität war.“⁵¹

Literarisch für diesen Umbruch steht der Marquis de Sade. „Die Personen von de Sade entsprechen ihm [Don Quichotte, Anm. GF] am Ende des klassischen Zeitalters, das heißt, im Augenblick seines Niedergangs. Es ist nicht mehr der ironische Triumph der Repräsentation über die Ähnlichkeit, es ist die dunkle, wiederholte Gewalt des Verlangens, das an die Grenzen der Repräsentation schlägt.“ (OD 263)

Von der Episteme der Ordnung ging man über zur Episteme der Tiefe, so begann man auch in der Medizin bzw. der Biologie die Objekte zu sezieren, um in ihnen den tieferen Sinn des Lebens zu entdecken. „Die Funktionsweise der Organe, ihr Zusammenwirken, die Organisation eines Wesens wurde als wichtiger erachtet als der bloße Vergleich von äußerlich sichtbaren Unterschieden zwischen den Dingen.“⁵²

Der Mensch als Mittelpunkt der Erkenntnis birgt laut Foucault eine Gefahr in sich. „Wenn der Mensch also in der Welt der Ort einer empirisch-transzendentalen Reduplizierung ist, wenn er jene paradoxe Gestalt sein muß, in der die empirischen Inhalte der Erkenntnis die Bedingungen, aber von sich aus, liefern, die sie möglich gemacht haben, kann der Mensch sich nicht in der unsichtbaren und souveränen Transparenz eines Cogito geben.“ (OD 389)

Ausgehend von dieser paradoxen Erscheinung folgert Foucault:

Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral, denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst ‚herausgetreten‘, es ist nicht mehr Theorie. Sobald es denkt, verletzt es oder versöhnt es, nähert es an oder entfernt es, bricht es, dissoziiert es, verknüpft es oder verknüpft es erneut. Es kann nicht umhin entweder zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es vorschreibt, eine Zukunft skizziert, sagt, was man tun muß, noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt. (OD 395f.)

Alles, was aus dem anthropologisch zentrierten Diskurs fällt, wird als rückschrittlich abgetan und auf diesem Nährboden konnten sich die Humanwissenschaften entwickeln. Aber anstatt

⁵⁰ Kant, Kritik der reinen Vernunft 1, Frankfurt/Main, 1974, S. 25, B XVI, Sperrung im Original

⁵¹ Ruffing, Foucault, Paderborn, 2008, S.46

⁵² ebd. S.47

in diesen Wissenschaften den Menschen zu entdecken, stieß man dort wiederum auf „*unbewusste* Strukturen und Triebe [...], die den Menschen beherrschten.“⁵³

Am Ende der *Ordnung der Dinge* proklamiert Foucault das Ende des Menschen. Damit ist allerdings kein apokalyptischer Untergang des Menschengeschlechts gemeint, sondern lediglich der nächste Bruch, der Übergang in die nächste Episteme. Als vage Vorschau meint Foucault, es wird sich um die Episteme der Sprache handeln. „Wenn man die verlorengegangene Einheitlichkeit der Sprache rekonstruieren will, geht man dann bis ans Ende eines Denkens, nämlich jenes des neunzehnten Jahrhunderts, oder wendet man sich an Formen, die bereits inkompatibel mit ihm sind?“ (OD 371) Etwas weiter heißt es dann: „In einem einzigen Raum das große Spiel der Sprache wiederzufinden, könnte ebenso heißen, einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen, wie auch, einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“ (OD 371)

3.1.2. Von der Episteme zum Diskurs

Foucaults *Archäologie des Wissens* stellt eine ansprechende Kritik auch seiner eigenen Methode dar. Zwischen den Dingen und den Worten erkennt Foucault nun die Diskurse. Sie sind aber keineswegs nur eine „dünne Kontakt- oder Reibfläche einer Wirklichkeit und einer Sprache“ (AW 74), sondern durch die Analyse der Diskurse soll sich die enge Bindung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung lösen und die Regeln dieses Konzepts offenbaren. „Diese Regeln definieren keineswegs die stumme Existenz einer Realität, keinesfalls den kanonischen Gebrauch eines Wortschatzes, sondern die Beherrschung der Gegenstände.“ (AW 74)

Diskurse sind für Foucault nicht die „Gesamtheit von Zeichen“, sondern Praktiken. Was in der Ordnung der Dinge noch ein System ist – die Episteme –, wird jetzt zu regelhaften, praktischen Verfahren, die „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“ (AW 74) Die Diskurse sind mehr als nur das, was gesagt wurde und wird. Wonach Foucault sucht, ist ein Instrument, um diese Diskurse untersuchen zu können. Ein Instrument, das „einen größeren Auflösungsgrad hat, eine handlicher, konkretere, analytischere Kategorie als die große, unbewegliche *episteme*, eine Kategorie also, die es erlaubt, *en détail* sichtbar zu machen, wie in einzelnen Wissenschaften und Diskursfeldern Objekte des Wissens erscheinen.“⁵⁴

⁵³ ebd. S.48

⁵⁴ Sarasin, Michel Foucault, Hamburg 2005, S. 98, Hervorhebungen im Original

Foucault möchte sich mit seiner Vorstellung auch gegen den Strukturalismus abgrenzen. Er räumt zwar ein, dass diese von ihm beschriebenen Diskurse aus Zeichen bestehen, „aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung von Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben.“ (AW 74, Hervorhebung im Original) Im französischen Original stehen für das Sprechen und die Sprache ‚langue‘ und ‚parole‘ und die Irreduzibilität auf diese beiden stellt eine klare Absage an die Linguistik von Saussure dar, die im 20. Jahrhundert gerade sehr populär war. Foucaults Diskursanalyse will *mehr* als das Projekt Saussures, oder zumindest will sie sich von ihm klar abgrenzen. „Diskurse sind zwar sprachförmige Ordnungsstrukturen, aber ihre Logik gehorcht *nicht* den linguistischen Regeln der Sprache oder den metaphorischen oder metonymischen Assoziationslogiken der Signifikanten“⁵⁵.

Diskurse sind für Foucault schlicht die Aussagen, die getätigt worden sind. Ohne ihnen im Vorhinein einen bestimmten Sinn zuschreiben zu wollen und sie zu interpretieren werden sie in ihrer historischen Faktizität gelesen und in ihrer Regelmäßigkeit untersucht. Diese Aussagen sollen „die völlig individualisierte, kontingente, anonyme und ebenso knappe wie nackte Materialität des zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort wirklich Gesagten bezeichnen.“⁵⁶

Mit diesem Programm wollte Foucault die Geschichte des Denkens von seinem „transzendentalen Narzissmus“ befreien; „sie mußte aus seinem Zirkel des verlorenen und wiedergefundenen Ursprungs, in dem sie gefangen war, befreit werden.“ (AW 289)

Mit der Aussagenanalyse wird Gesagtes auf der „Ebene der Existenz“ analysiert: Es geht um eine

Beschreibung der gesagten Dinge, genau insoweit sie gesagt worden sind. Die Aussagenanalyse ist also eine historische Analyse, die sich aber außerhalb jeder Interpretation hält: sie fragt die gesagten Dinge nicht nach dem, was sie verbergen, was in ihnen und trotz ihnen gesagt wurde, nach dem Nicht-Gesagten, das sie verbergen, dem Gewimmel von Gedanken, Bildern oder Phantasmen, die sie bewohnen. Sondern umgekehrt, auf welche Weise sie existieren, was es für sie heißt, manifestiert worden zu sein, Spuren hinterlassen zu haben und vielleicht für eine eventuelle Wiederverwendung zu verbleiben; was es für sie heißt, erschienen zu sein – und daß keine andere an ihrer Stelle erschienen ist. Von diesem Gesichtspunkt her kennt man keine verborgenen Aussage: denn das, woran man sich wendet, ist die Evidenz der effektiven Sprache. (AW 159)

Es geht Foucault also nicht darum Texte zu interpretieren, sondern danach zu fragen, was diesen Text von anderen Diskurstypen unterscheidet. Aussagen sind für Foucault eigentümliche Erscheinungen. Es hätte eine Vielzahl von alternativen Möglichkeiten gegeben, aber Fakt ist, dass diese Aussage getätigt wurde. Die Aussagenanalyse „will das

⁵⁵ Sarasin, Michel Foucault, Hamburg 2005, S. 99, Hervorhebungen im Original

⁵⁶ Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, Hamburg, 1989, S. 58

Prinzip bestimmen, gemäß dem nur die signifikanten Gesamtheiten haben erscheinen können, die Aussagen gewesen sind. Sie versucht, ein Gesetz der Seltenheit aufzustellen.“ (AW 172f.)

„Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören.“ (AW 170)

Alles, was betrachtet wird, kann nur aus einer Perspektive betrachtet werden und die Perspektive, aus der betrachtet wird erstellt den Diskurs. Paul Veyne gibt in Anlehnung an Jean Laporte das Beispiel des Grasfressers, der sich sein Bild von Gras macht, aber stets unter der Devise als Nahrungsmittel.

Dies ist, aus der Perspektive eines Rindes, der Diskurs des Grases, der sich von dem nicht weniger parteiischen und selektiven Diskurs eines Botanikers oder Spaziergängers unterscheidet. Was das Gras an sich ist, außerhalb jeder Perspektive, werden wir niemals wissen (diese Wörter haben für uns nicht einmal einen Sinn; nur eine göttliche Intelligenz kann das Geometral des Grases erfassen). [...] Wir können nicht wissen, was das Gras, die Macht oder das Geschlecht außerhalb eines Diskurses tatsächlich sind. Es ist uns unmöglich die Fakten von der Schicht ihrer Diskurse zu befreien (zu ‚entsanden‘). Dabei handelt es sich weder um Relativismus, noch um Historizismus, sondern um Perspektivismus.⁵⁷

Der Diskurs ist den historischen Fakten immanent. Nur anhand von ihnen kann man ihn erkennen und erforschen.

Die *Archäologie des Wissens* stellt einen Übergang dar. Einen Übergang von der Episteme zu dem feineren Analyseobjekt der Diskurse. Um diese Diskurse untersuchen zu können, schlägt Foucault „die Unterscheidung von zwei praktischen Formationen vor, der ‚diskursiven‘ oder Aussageformationen und der ‚nicht-diskursiven‘ oder Milieu-Formationen.“⁵⁸ Diese Milieu-Formationen tätigen zwar Aussagen und gleichzeitig beeinflussen die Aussagen die Milieus, dennoch bleiben die beiden Formationen „heterogen, obgleich sie miteinander verschränkt sind [...] Die *Archäologie* hat folglich die Funktion eines Scharniers inne: sie stellt die deutliche Unterscheidung beider Formen fest, aber da sie die Aussageform definieren wollte, begnügt sie sich damit, die andere Form negativ als ‚nicht-diskursiv‘ zu bezeichnen.“⁵⁹

⁵⁷ Veyne, Foucault, Stuttgart, 2009, S. 60

⁵⁸ Deleuze, Foucault, Frankfurt/Main, 1992, S. 47

⁵⁹ ebd. S. 48, Hervorhebung im Original

3.2. Der Diskurs und seine Spielregeln

In *Die Ordnung des Diskurses* spricht Foucault von Ausschließungssystemen, die die Diskurse betreffen. Hier trennt er diejenigen, die auf den Diskurs von außen einwirken, von denjenigen, die er „interne Prozeduren“ nennt, „mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben“ (ODis 17).

Von außen treffen drei große Ausschließungssysteme den Diskurs. Zum einen das verbotene Wort. Hier geht es um Tabus, Situationen, die bestimmte Diskurse nicht zulassen und Personen und ihre Rollen, die sie durch Diskurse etablieren. Für Foucault kommt dieser Effekt besonders zu tragen im „Bereich der Sexualität und der Politik.“ (ODis 11)

Er beginnt hier den Diskurs zu verbinden mit der Macht. Er erkannte, dass „der Diskurs keineswegs jenes transparente und neutrale Element“ (ODis 11) ist, für das man ihn halten könnte. Über etwas Sprechen zu können bzw. es zu unterbinden, bedeutet eben Macht und um sich dieser Macht zu bemächtigen, wird um und mit dem Diskurs gekämpft. „Denn der Diskurs – die Psychoanalyse hat es uns gezeigt – ist nicht einfach das, was das Begehren offenbart (oder verbirgt): er ist auch Gegenstand des Begehrens;“ (ODis 11).

Der zweite Ausschließungsmechanismus, den Foucault erwähnt, ist die Grenzziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn. Hier bezieht er sich auf sein Werk *Wahnsinn und Gesellschaft*, in dem er erklärt, dass die Vernunft sich durch die Ausgrenzung des Wahnsinns definiert – also ohne Wahnsinn keine Vernunft. „Seit dem Mittelalter ist der Wahnsinnige derjenige, dessen Diskurs nicht ebenso zirkulieren kann wie der der anderen: sein Wort gilt für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung“. (ODis 12)

Diese Grenze gibt es seit dem Mittelalter und es gibt sie bis heute. Sie wird nur jetzt anders gezogen und gesichert durch ein ganzes „Netz von Institutionen, das einem - Arzt oder Psychoanalytiker – erlaubt, jenes Wort zu hören“. (ODis 13) Auf der anderen Seite wird sichergestellt, wann, wo und wie „der Wahnsinn“ zu Wort kommen kann; durch diese institutionelle Eingrenzung kann der Wahnsinn kanalisiert, analysiert, eingeordnet, untersucht und vor allem kontrolliert und in seiner Bewegungsfreiheit eingeschränkt werden, um der Vernunft nicht in die Quere zu kommen und durch diese Trennung die Vernunft auch eingrenzen und definieren zu können.

Als drittes Ausschließungssystem nennt Foucault die Grenzziehung zwischen wahr und falsch – wie er sagt: den Willen zur Wahrheit bzw. den Willen zum Wissen.

Allein die Wahl des Titels erinnert sehr stark an Nietzsche. Dieser erkannte im Menschen einen starken Trieb zur Wahrheit oder um es anders zu formulieren, eine Lust all den Illusionen, denen wir unterworfen sind, Wahrheitscharakter zuzusprechen.

Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, [...] Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, das Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, [...] kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.⁶⁰

Für Nietzsche hat sich die Wahrheit als eine Konstellation der Sprache entwickelt. Eine „verbindliche Bezeichnung der Dinge“ wurde geschaffen und diese „Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge“⁶¹.

Nietzsche fragt sich, wo dieser Trieb zur Wahrheit wurzelt und ähnlich sieht es Foucault: derjenige, der den Diskurs soweit beherrscht, dass er diese Grenze zwischen wahr und falsch ziehen kann, hat die Wahrheit auf seiner Seite. Während Nietzsche von einem fiktiven ursprünglichen Moment spricht, an dem „die Bezeichnung der Dinge“ verbindlich wurde, führt Foucault diese Grenzziehung als äußerst flexibel und lebendig aus – wir befinden uns jetzt allerdings auch nicht mehr bei der Entstehung der Sprache, sondern bei den Systemen, die den Diskurs beeinflussen. Nietzsche hat sozusagen das Fundament für Foucault gebaut. Dieser stellt sich eingangs zu seinen Überlegungen die Frage wie man „vernünftigerweise den Zwang der Wahrheit mit solchen Grenzziehungen vergleichen könnte, die von vornherein willkürlich sind oder sich zumindest um geschichtliche Zufälligkeiten herum organisieren“ (ODis 13), es ist auch nicht so, dass sie sich bloß verändern *könnten*, sondern, dass sie „sich tatsächlich ständig verschieben“. Sie werden „von einem ganzen Netz von Institutionen getragen [...], welche sie aufzwingen und absichern, und die sich zwangsweise, ja zum Teil gewaltsam durchsetzen“ (ODis 13). Der Wille zum Wissen weist dem „erkennenden Subjekt [...] eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick und eine bestimmte Funktion“ (ODis 15) zu. Wie auch schon in *Die Ordnung der Dinge* beschrieben, erklärt uns Foucault hier, dass Erkenntnis im Dienst der jeweiligen Episteme steht. Jede Epoche hat ihr Ordnungssystem für Wissen geschaffen und in diesem Ordnungssystem ein Sicherheitsnetz installiert, das darauf achtet, dass die Erkenntnis auch mit dem System konform geht. So wird dieses System produktiver und diese Produktivität ist einer der Bezugspunkte zur Macht, die Foucault mit dem Diskurs nun verbindet.

Die zweite Gruppe der Mechanismen, die Einfluss auf den Diskurs ausüben nennt Foucault die „internen Prozeduren“ (ODis 17). Mit Hilfe dieser internen Prozeduren können „die Diskurse ihre eigenen Kontrolle selbst ausüben;“ (ODis 17) und vorrangig soll mit ihnen „eine

⁶⁰ Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge, KSA 1, S. 876

⁶¹ ebd. S. 877

andere Dimension des Diskurses“ gebändigt werden: „die des Ereignisses und des Zufalls.“ (ODis 17)

Erstens führt er den Kommentar an. Foucault ist der Meinung, dass jede Kultur Geschichten und Erzählungen hat, „die man aufbewahrt, weil man in ihnen ein Geheimnis oder einen Reichtum vermutet.“ (ODis 18) Solche Texte, seien es religiöse Schöpfungsmythen oder physikalische Theorien der Entstehung der Welt, Gesetzbücher oder auch literarische Werke unterscheiden sich in einer Art Gefälle von den alltäglichen Diskursen, die mit dem „Akt ihres Ausgesprochenwerdens vergehen“ (ODis 18). Dieses Gefälle ist für Foucault keineswegs stabil, aber es entsteht ein Wechselspiel zwischen den „grundlegenden oder schöpferischen“ Diskursen und den „wiederholenden, glossierenden und kommentierenden“ (ODis 18)

„Viele Primärtexte verdunkeln sich und verschwinden und manchmal übernehmen Kommentare den ersten Platz. Aber wenn sich auch die Ansatzpunkte ändern, so bleibt doch die Funktion; das Prinzip der Aufhebung tritt immer wieder in Kraft“. (ODis 18)

Der Kommentar als Zusatz zu einem Primärtext ermöglicht die Schaffung neuer Diskurse, die allerdings als Abstufung an ihrer Wurzel hängen – als Übergang zu einer Aktualisierung, da dem Original ein tieferer Sinn zugesprochen wird, den der Kommentar nun hervorbringt. Andererseits ist es Aufgabe des Kommentars, „das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war.“ (ODis 19, Hervorhebung im Original) – also zu wiederholen.

„Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, dem er aber niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“ (ODis 19)

Der Kommentar nimmt also Einfluss auf den Diskurs, indem er den Zufall bannt. Er kanalisiert den Diskurs, da er erlaubt, „etwas anderes als den Text selbst zu sagen, aber unter der Voraussetzung, daß der Text selbst gesagt und in gewisser Weise vollendet werde. [...] Das Neue ist nicht in dem, was gesagt wird, sondern im Ereignis seiner Wiederkehr“. (ODis 20)

Ein weiteres „Prinzip der Verknappung des Diskurses“ ist das der Autorenschaft. Es geht hier nicht um den Autor als Individuum, „sondern um den Autor als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“. (ODis 20) Dieses Prinzip ist einerseits Ergänzung andererseits teilweise kongruent mit dem des Kommentars und es kommt nicht immer zum Tragen. Es gibt Diskurse, die gänzlich auf einen Autor verzichten. Zum Beispiel das Gerücht, das gerade dadurch ausgezeichnet ist keinen Urheber zu kennen, oder auch diverse Verträge, die Individuen brauchen, die sie unterzeichnen und sich an sie halten, aber nicht zwingend einen Autor. In anderen Bereichen hat sich über die Zeit ein Wechsel der Wichtigkeit des Autors ergeben. In der Wissenschaft beispielsweise, war im Mittelalter der Autor Indiz für den Wahrheitsgehalt, was seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr dieses Gewicht hat. Für Foucault

besteht ab dieser Zeit „die Rolle des Autors nur mehr darin, einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben“. (ODis 20) Umgekehrt verhält es sich bei literarischen Texten.

[Es hat sich] seit eben jener Zeit die Funktion des Autors verstärkt: all die Erzählungen, Gedichte, Dramen oder Komödien, die man im Mittelalter mehr oder weniger anonym zirkulieren ließ, werden nun danach befragt (und sie müssen es sagen), woher sie kommen, wer sie geschrieben hat. Man verlangt, daß der Autor von der Einheit der Texte, die man unter seinem Namen stellt, Rechenschaft ablegt; man verlangt von ihm, den verborgenen Sinn, der sie durchkreuzt, zu offenbaren oder zumindest in sich zu tragen. (ODis 21)

Thomas Bernhard musste sich beispielsweise oft rechtfertigen, seine Texte erklären und sogar nach gerichtlicher Anweisung abändern und sie sind sowohl zu seinen Lebzeiten, wie danach, oft kommentiert, inszeniert und interpretiert worden, haben an Aktualität (dadurch) aber nichts verloren. Die Texte von Bernhard hängen sehr stark an dem Bild, das die Öffentlichkeit von ihrem Autor hat. Dennoch unterliegt es einer gewissen künstlerischen Freiheit, eben nicht immer völlig stringent zu argumentieren, dafür zu polarisieren, zu provozieren und Klischees zu bedienen. Unter dem Deckmantel der Kunst geht das, dennoch ist es für das Publikum unbefriedigend, nicht genau zu wissen, was der Künstler sagen will. Daher wird nachgefragt und ihm die Möglichkeit eingeräumt sich zu erklären, bzw. es von ihm verlangt – er muss seine Gedanken preisgeben, er muss sich „festnageln“ lassen können.

Die Funktion des Autors gibt „der beunruhigenden Sprache der Fiktion ihre Einheit, ihren Zusammenhang, ihre Einfügung in das Wirkliche“. (ODis 21) Der Schriftsteller oder einzelne Mensch, der Texte verfasst, ist nicht außerhalb seiner Epoche zu denken. Wiederum gibt die Epoche dem Autor seine Funktion und der Autor wirkt auf seine Zeit – die beiden sind untrennbar vereint. „Was es [das Individuum] schreibt und was es nicht schreibt, was es entwirft, und sei es nur eine flüchtige Skizze, was es an banalen Äußerungen fallen läßt – dieses ganz differenzierte Spiel ist von der Autor-Funktion vorgeschrieben, die es von seiner Epoche übernimmt oder die es seinerseits modifiziert.“ (ODis 21)

Mit Hilfe dieser Funktion wird der Zufall des Diskurses eingeschränkt, indem ihm *Identität* zugeschrieben wird.

Als dritten Punkt der internen Prozeduren führt Foucault die Disziplinen an. Die Disziplinen unterscheiden sich vom Kommentar sowie vom Autor, da sie sich an kein Individuum binden und genauso wenig an einen bestimmten vorgefertigten Text. Die Disziplinen sind die Regeln für die „Konstruktion neuer Aussagen [...]“. Zur Disziplin gehört die Möglichkeit, endlos neue Sätze zu formulieren.“ (ODis 22)

Jede Wissenschaft oder Disziplin besteht nicht nur aus den Wahrheiten, die sie hervorgebracht hat, sondern auch aus den Irrtümern, „die nicht Residuen oder Fremdkörper

sind, sondern positive Funktionen haben, historisch wirksam sind und eine Rolle spielen, die von der Wahrheit oft nicht zu trennen ist.“ (ODis 23)

Vor allem aber müssen Sätze, die zu einer Disziplin zugeordnet werden, „Bedingungen entsprechen, die in gewisser Weise strenger und komplexer sind, als es die reine und einfache Wahrheit ist: jedenfalls Bedingungen anderer Art.“ (ODis 23) Diese Sätze müssen eine bestimmte vorgeschriebene Struktur aufweisen – sie müssen soweit „diszipliniert werden“, um in ihre (wissenschaftliche) Disziplin eingeordnet werden zu können. Innerhalb der Disziplin bilden die Aussagen eine Einheit, außerhalb wuchern sie ungeordnet dahin. „Es ist immer möglich, daß man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ‚Polizei‘ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß.“ (ODis 25) Im Wahren zu sein, bedeutet die Akzeptanz des Diskurses.

Diese Spielregeln des Diskurses setzen seinen Rahmen. Ihr produktiver Aspekt lässt sich vermutlich erst in ihrer einschränkenden Art verstehen.

3.3. Die Archäologie und die Genealogie

Die beiden Methoden, mit denen Foucault vorrangig arbeitet, sind einerseits die Archäologie und andererseits die Genealogie. Beide sind Methoden, die sich nicht mit der traditionellen Geschichtswissenschaft vereinen lassen. Unter Archäologie versteht Foucault das Herausarbeiten der Diskurse eines bestimmten Zeitabschnittes. Dazu ist es notwendig nicht nur philosophische Texte zu durchleuchten, sondern alle; also auch literarische, wissenschaftliche, Verordnungen, juristische, usw. Dafür benötigt der archäologische Forscher das Archiv. Das Archiv ist „das Spiel der Regeln, die in einer Kultur das Auftreten und das Verschwinden von Aussagen, ihr kurzes Überdauern und ihre Auslöschung, ihre paradoxe Existenz als *Ereignisse* und als *Dinge* bestimmen.“ (DE I 902, Hervorhebung im Original)

Es ist für Foucault nicht nur eine Sammlung von Dokumenten, sondern ein Rahmen. Dieser Rahmen setzt die Regeln fest, warum bestimmte Aussagen getätigt wurden und andere nicht. Foucault als Archäologe will keinen Ursprung entdecken. Er will den Prozess verstehen.

Als ‚Archäologie‘ bezeichne ich im Sinne eines Wortspiels so etwas wie die Beschreibung des Archivs und keineswegs die Entdeckung eines Anfangs oder die Ausgrabung der Knochen der Vergangenheit.

Unter dem Archiv verstehe ich zunächst all die in einer Kultur gesagten Dinge, die aufbewahrt, als wertvoll erachtet, wieder verwendet, wiederholt und verändert worden sind. Kurz, die ganze sprachliche Masse, welche die Menschen hervorgebracht und in

ihre Techniken und Institutionen gesteckt haben und die mit ihrem Dasein wie auch ihrer Geschichte verwoben ist. Diese Masse des Gesagten betrachte ich nicht aus der Sicht der Sprache oder des darin eingesetzten sprachlichen Systems, sondern aus der *Sicht der Operationen*, denen sie ihre Entstehung verdankt. Meine Fragestellung könnte man nun folgendermaßen formulieren: Wie kommt es, dass zu einer bestimmten Zeit bestimmte Dinge gesagt werden können, andere Dinge dagegen niemals gesagt wurden? Wenn sie so wollen geht es also um die Analyse der historischen Bedingungen, die zu erklären vermögen, was gesagt oder was verworfen oder was in die große Masse des Gesagten verwandelt wird. (DE I 1000, meine Hervorhebung)

Der Archäologe untersucht die Diskurse, die Regeln des Archivs, die Gesetzmäßigkeiten die zwischen den Dingen und den Worten herrschen.

Als Genealoge machte Foucault dann einen Schritt zur Seite, um die Diskurse zeitlich vertikal untersuchen zu können. Während die Archäologie sich einer bestimmten Epoche widmet, versucht die Genealogie „die Analyse von einer gegenwärtigen Frage aus“ (DE IV 831) zu erörtern.

[Die Genealogie] muss sich vielmehr mit den Einzelheiten und Zufällen der Anfänge auseinandersetzen; sie muss ihrer lächerlichen Bosheit größte Aufmerksamkeit schenken, sie muss sich darauf gefasst machen, dass sie, wenn die Masken endlich gefallen sind, mit dem Gesicht eines anderen hervortritt; sie darf sich nicht scheuen, sie dort zu suchen, wo sie sind, und in den ‚Niederungen zu wühlen‘; und sie muss ihnen Zeit lassen, aus dem Labyrinth hervorzukommen, wo keine Wahrheit jemals über sie gewacht hat. (DE II 170f.)

Die Genealogie sucht nach Anfängen, die von jeder Metaphysik befreit sind. Der Genealoge gräbt, wie Nietzsche sagte, im Grauen, „will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!“⁶²

Wie die Archäologie verzichtet sie darauf, *einen* Ursprung zu finden, sie will die vielen Ursprünge aufdecken. Nietzsche meint in seiner Vorrede zur Genealogie der Moral, um Moral untersuchen zu können und den Wert der Werte erfahren zu können, tut zunächst einmal „eine Kenntnis der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben“⁶³.

Bei der Genealogie rückt die Perspektive der Macht in den Vordergrund, denn sie untersucht die vielen Voraussetzungen, die zu einem bestimmten Wissen geführt haben. „Das große Thema der Genealogie besteht in der Befreiung von der Wahrheitshierarchie etablierter Wissenschaft. Ihr Ziel besteht in der Förderung kleiner lokaler Diskurse“⁶⁴.

Die Archäologie beschäftigt sich noch stark mit der Analyse und dem Freilegen von Diskursen. Die Genealogie stellt dann die Verbindung zur Gegenwart her.

⁶² Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, München, 2007, S. 254

⁶³ ebd. S. 253

⁶⁴ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 127

„Die Genealogie wäre also im Hinblick auf das Projekt der Einschreibung der Wissen in die der Wissenschaft eigene Machthierarchie eine Art Unternehmen, um die historischen Wissen von der Unterwerfung zu befreien“. (VG 25)

Solange Foucault sich noch mit dem Diskurs beschäftigte, standen seine Werke vorrangig unter dem Zeichen der Archäologie. Mit der Genealogie kam die Macht ins Spiel.

4. Die Macht

Mit der Genealogie und der Frage nach den Machtbeziehungen öffnete Foucault ein neues Kapitel in seiner Arbeit. Herausragend an Foucaults Theorie der Macht ist, dass er mit der Repressionshypothese bricht. Dass Macht immer von einem Souverän ausgeht, hält er sogar für „die große Falle [...], in die man bei der Machtanalyse hineinzugeraten droht“. (VG 50)

Grundlegend bei dieser Betrachtung von Macht ist, dass der Gesellschaftskörper nicht mehr streng hierarchisch, pyramidenförmig betrachtet werden kann und Macht nichts ist, das von außen auf die Gesellschaft eindringt, sondern in ihr arbeitet, sich formt und weiterproduziert. Am Beispiel der Repressionshypothese, die besagt, dass die Sexualität im westlichen Denken und Leben vorwiegend unterdrückt worden sei, sagt Foucault, dass ihr „gerade in den Phasen ihrer angeblichen Unterdrückung ein ausgeprägtes Interesse entgegengebracht“⁶⁵ wurde. Dies führte zu etwas, das Foucault das „Sexualdispositiv“ nannte.

In der Reihe von „Episteme“, „Diskurs“, „Archiv“, usf., ist das Dispositiv ein weiterer Begriff, der für Foucault typisch geworden ist.

Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.

Zweitens ist das, was ich im Dispositiv festhalten möchte, gerade die Natur der Verbindungen, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann. [...]

Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art – sagen wir – Gebilde, das zu einem historisch gegebenen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, einer dringenden Anforderung nachzukommen. Das Dispositiv hat also eine dominante strategische Funktion. (DE III 392f.)

Das Dispositiv umschließt diskursive genauso wie nichtdiskursive Elemente und im Unterschied zur Episteme ist das Dispositiv durch Heterogenität bestimmt bzw. ist es „das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.“

Das Dispositiv ist für Foucault kein spezifischer Begriff, der sich auf eine Praktik, ein Wissen oder auf diese Machttechnologie bezieht. Genauso ist es keine „durch Abstraktion gewonnene Allgemeinheit.“⁶⁶ Es ist der übergeordnete Begriff, der zwischen all diesen Positivitäten ein Netz spannt. Auch wird nicht Wissen und Macht gleich geschaltet, sondern in einer strategischen Funktion verbunden.

Was ist jetzt aber Macht? Diese Fragestellung alleine, stellt, wenn man sich mit der Machtanalyse von Foucault auseinandersetzen will, schon die falsche Voraussetzung dar.

⁶⁵ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 179

⁶⁶ Agamben, Was ist ein Dispositiv?, Zürich/Berlin 2008, S. 15

Macht ist für Foucault nichts, das von außen auf einen Gesellschaftskörper eindringt. Sie steht allerdings immer in Beziehung. Macht stellt sich durch ein Kräfteverhältnis ein, es ist sozusagen alles von der Macht durchdrungen, denn Macht tritt niemals alleine auf: „zu ihrem Wesen gehört es, daß sie mit anderen Kräften in Beziehung steht, so daß jede Kraft bereits in einer Beziehung steht, daß heißt Macht ist“⁶⁷. Im Gegensatz zu Hannah Arendt sind Macht und Gewalt hier keine Gegensätze, sondern Macht – also die Kräfteverhältnisse – übersteigt Gewalt bei weitem und Macht würde sich nicht durch Gewalt definieren lassen – auch nicht negativ. „Die Gewalt zielt auf die Körper, auf Gegenstände oder bestimmte Entitäten, deren Form sie zerstört oder verändert, während die Kraft kein anderes Objekt besitzt als andere Kräfte, kein anderes Sein hat als das eines Verhältnisses“⁶⁸.

Foucault fragt nicht danach, was Macht ist, sondern wie Macht ausgeübt wird. Hierfür wollte er keine globale Theorie aufstellen, sondern versuchte anhand verschiedener konkreter Beispiele und historischer Phänomene aufzuzeigen, wie Macht arbeitet. Ein späterer Ansatz Foucaults war, dort die Untersuchung zu beginnen, wo Machtbeziehungen an ihre Grenzen stoßen. Wo es sozusagen zu Machtkämpfen kommt, zeigt sich Macht etwas weniger maskiert.

Ich möchte hier einen anderen Weg zu einer neuen Ökonomie der Machtbeziehungen vorschlagen, der stärker empirisch ausgerichtet und unmittelbarer mit unserer gegenwärtigen Situation verbunden ist, aber auch eine enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis impliziert. Dieser neue Forschungsansatz wählt als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht. [...] Wenn wir wissen wollen, was wir mit Gesetzlichkeit meinen, müssen wir analysieren, was im Bereich der Gesetzlosigkeit geschieht. Und wenn wir wissen wollen, was Machtbeziehungen sind, müssen wir vielleicht die Widerstände dagegen untersuchen und die Bemühungen, diese Beziehungen aufzulösen. (DE IV 273)

Ähnlich wie in *Wahnsinn und Gesellschaft*, wo Foucault aufzeigt, dass sich der „normale“ Geisteszustand über die Grenzziehung zum Wahnsinn definiert, versucht er hier das Funktionieren von Macht dort erklärt zu finden, wo sie größere Anstrengung braucht, um sich durchzusetzen.

Eine Kraft zeigt sich als ein Vermögen, andere Kräfte zu mobilisieren und sie ins eigene Boot zu holen bzw. von anderen Kräften mobilisiert zu werden. „Anregen, veranlassen und produzieren (oder auch alle Begriffe auf analogen Listen) sind *aktive Affekte*, und angeregt werden, veranlaßt werden, zum Produzieren bestimmt werden und einen ‚Nutzen‘ bewirken sind *reaktive Affekte*.“⁶⁹

Dieses Beziehungspaar ist nicht so zu verstehen, dass eines die rein passive Umkehrung der aktiven Kraft ist, es ist sogar so, dass die affizierte Kraft diejenige ist, die die Möglichkeit zum Widerstand hat.

⁶⁷ Deleuze, Foucault, Frankfurt/Main, 1992, S. 99

⁶⁸ ebd. S. 99

⁶⁹ ebd. S. 100

„Die Fähigkeit affiziert zu werden, ist gleichsam eine *Materie* der Kraft, und die Fähigkeit zu affizieren ist gleichsam eine *Funktion* der Kraft.“⁷⁰

Foucault führt den Begriff der „Mikrophysik der Macht“ ein. Darunter versteht er, dass Macht eben nicht als etwas aufgefasst wird, was eine Person sich zu eigen machen kann, sondern dass Macht in einem fein verstrickten Netz wirkt, das sich zwischen Apparaten, Institutionen und Individuen spannt.

Das Studium dieser Mikrophysik setzt nun voraus, daß die darin sich entfaltende Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie aufgefaßt wird, daß ihre Herrschaftswirkung nicht einer ‚Aneignung‘ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; daß in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird anstatt eines festgehaltenen Privilegs; daß ihr als Modell die immerwährende Schlacht zugrundegelegt wird und nicht der Vertrag über die Abtretung eines Gebietes oder die Eroberung, die sich eines solchen bemächtigt. Diese Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was sich entfaltet. (ÜS 38)

Dadurch wird der strategische Bestandteil der Macht hervorgehoben, ihre produktiven Aspekte gezeigt und es „schließt gleichzeitig die vereinfachende Sichtweise einer personal gebundenen Macht aus.“⁷¹

Zunächst beschreibt Foucault in *Überwachen und Strafen* aber den feudal-absolutistischen Machttyp. So beginnt das Buch mit einer Darstellung über die Hinrichtung von Robert François Damiens, der 1757 ein Attentat auf König Ludwig XV verübt hat und dabei gescheitert ist.

Er wurde daraufhin nach den Bestimmungen für Königsmörder öffentlich hingerichtet, was unterschiedlichste Folterungen, Vierteilung und Verbrennen am Scheiterhaufen einschloss. Durch diese öffentlich zur Schau gestellte Marter sollte die symbolische Macht des Souveräns vor dem Volke wieder hergestellt werden. Diese Bestrafung stand für „die Rache des Souveräns, seine Rache und die Rückkehr seiner Kraft.“ (A 110)

Demgegenüber beschreibt Foucault das Reglement „für das Haus der jungen Gefangenen in Paris“. (ÜS 12) Dieses zeichnete sich durch einen rigiden Zeitplan aus.

„Das eine Mal eine Leibesmarter, das andere Mal eine Zeitplanung. Die beiden sanktionieren nicht dieselben Verbrechen, sie bestrafen nicht ein und denselben Typ von Delinquenten. Aber sie definieren jeweils einen bestimmten Straf-Stil.“ (ÜS 14)

Foucault schreibt eine Geschichte der Macht. Vom feudal-absolutistischen Machttypus, der sich durch die Willkür des Herrschers auszeichnet, Prozesse unter Ausschluss der Öffentlichkeit abhält, die Hinrichtungen dann aber inszeniert, beginnend, beschreibt er dann

⁷⁰ ebd. S. 101

⁷¹ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 157

einen Machttypus, der auf die Marter zwar nicht verzichtet, aber einen strengen Regelkodex erstellt, um dem Verbrechen eine angemessene Strafe zukommen zu lassen. Dieser Strafreform ging es darum, die Strafen nachvollziehbar zu machen. Damit zielte sie nicht nur auf den Körper ab, sondern eben auch auf die Seele und die Strafe ist nicht mehr nur ein „Manifestationsritual“, um die Macht des Souveräns unter Beweis zu stellen, sondern auch ein „Verhinderungszeichen“. (ÜS 119)

„Mit dieser Technik der Strafzeichen, welche die gesamte Zeitstruktur der Bestrafung umkehrt, wollen die Reformer der Strafgewalt ein ökonomisches, wirksames und auf den gesamten Gesellschaftskörper auszuweitendes Instrument an die Hand geben, mit dem sich alle Verhaltensweisen kodifizieren lassen“. (ÜS 119f.) Vorrangiges Ziel der Reform war es nicht das Strafsystem humaner zu gestalten, sondern Strafen so zu gestalten, dass sie auf die gesamte Gesellschaft abzielen. Dafür war es wichtig, die Willkür aus der Rechtsprechung zu eliminieren und ein nachvollziehbares und transparentes Rechtssystem zu schaffen.

Anstatt sich auf Punkte, Zonen, Individuen oder auf willkürlich bestimmte Gruppen zu beziehen, hat das 18. Jahrhundert Machtmechanismen entdeckt, die lückenlos ineinandergreifen und den Gesellschaftskörper in seiner Gesamtheit durchdringen konnten. Die Machteffekte steigern heißt schließlich, sie im Prinzip unentbehrlich zu machen, heißt, sie vom Prinzip der herrschaftlichen Willkür, vom guten Willen des Souveräns abzulösen, um aus ihnen eine Art absolut schicksalhaftes und notwendiges Gesetz zu machen, das aus Prinzip gleichermaßen auf jedermann lastet. (A 115f.)

Neben der Strafgewalt des Monarchenrechts und der Reformjuristen gab es noch das „Projekt der Kerkerinstitutionen“. (ÜS 169)

Zusammengefasst stellt das Monarchenrecht ein „Zeremoniell der Souveränität“ (ÜS 169) dar; „sie brandmarkt den Körper des Verurteilten mit den Malen der Rache; und sie entfaltet vor den Augen der Zuschauer einen Teroeffekt, der um so stärker ist, als die physische Gegenwart des Souveräns und seiner Macht unvorhersehbar, unregelmäßig ist und über ihren eigenen Gesetzen steht.“ (ÜS 169)

Mit der Strafreform sollten die Strafmaßnahmen (die noch aus Folter und Marter bestehen) aus den Individuen Rechtssubjekte machen; „sie arbeiten nicht mit Brandmalen, sondern mit Zeichen, mit codierten Vorstellungskomplexen, die durch die Strafszenen in den schnellsten Umlauf gesetzt und zu allgemeinsten Anerkennung gebracht werden müssen.“ (ÜS 169)

Das dritte dieser konkurrierenden Strafsysteme ist das der Einkerkung. Dieses „arbeitet mit Dressurmethode, die am Körper nicht Zeichen, sondern Spuren hinterlassen: die Gewohnheiten des Verhaltens; und sie setzt die Etablierung einer eigens institutionalisierten Strafgewalt voraus.“ (ÜS 170)

Die Frage, der sich Foucault jetzt stellen will, ist, warum sich dieses Kerkersystem – das Gefängnis – durchsetzen konnte. Warum konnte das Wegsperrn der Delinquenten das

„repräsentative, szenische, zeichenhafte, öffentliche und kollektive Modell“ (ÜS 170) verdrängen?

4.1. Disziplin

In einem Vortrag von 1981⁷² kommt Foucaults feinmaschiges Denken schön zum Vorschein. Einleitend erklärt er, dass im technologischen Fortschritt oft eine große Erfindung bejubelt wird, aber all die kleinen rundherum, die zum Erfolg dieser einen geführt haben, untergehen. Ähnlich, meint er, verhält es sich bei den politischen Techniken. Historisch wird oft über große Herrscher und ihre großen Taten berichtet, aber all die kleinen Praktiken, die sich in der Gesellschaft eingenistet haben, werden dabei übersehen bzw. einfach nicht beachtet, weil sie unter einem Deckmantel – Paul Veyne verwendet hier den Begriff „Drapierung“ –, also unter diesen metaphorischen Falten eines Deckmantels, agieren. „Foucault hat keine neue Instanz mit dem Namen ‚Praktik‘ entdeckt, die bislang unbekannt gewesen wäre: er hat die Anstrengung unternommen, die Praktik der Menschen zu sehen, *wie sie wirklich ist*.“⁷³ Foucault war in dem Sinne Positivist, dass er sich immer an Fakten gehalten hat, er hat das unter die Lupe genommen, was wirklich gesagt bzw. tatsächlich geschrieben wurde. Davon ausgehend konnte er unter die Drapierung schauen und damit nicht nur die großen historischen Ereignisse betrachten, sondern all die kleinen Praktiken ausfindig machen, die zu den großen führen konnten.

„Das Wort *Diskurs* bezeichnet genauso selbstverständlich das, was gesagt wird, wie das Wort *Praktik* das, was praktiziert wird. Foucault deckt keinen geheimnisvollen Diskurs auf, der anders wäre als der, den wir alle vernehmen: er lädt uns nur ein, genau zu beobachten, was da gesagt wird.“⁷⁴

In Überwachen und Strafen konstituiert Foucault zwei große Kapitel der Entwicklung politischer Technologien, die er in erster Linie im 17. und 18. Jahrhundert entdeckt. Auf der einen Seite ist das die Disziplin.

Disziplin ist im Grunde der Machtmechanismus, über den wir den Gesellschaftskörper bis hin zum kleinsten Element, bis hin zu den sozialen Atomen, also den Individuen, zu kontrollieren vermögen. Es handelt sich um Techniken der Individualisierung von Macht. Wie kann man jemanden überwachen, sein Verhalten und seine Eignung kontrollieren, seine Leistung steigern, seine Fähigkeiten verbessern? Wie kann man ihn an den Platz stellen, an dem er am nützlichsten ist? Darum geht es bei der Disziplin. (DE IV 233)

⁷² Die Maschen der Macht, DE IV, S. 224-244

⁷³ Veyne, Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt/Main, 1992, S. 26f., Hervorhebung im Original

⁷⁴ ebd. S. 28, Hervorhebung im Original

Die zweite Technologie ist das, was er „Biomacht“ nennt. Die Disziplinen beziehen sich vorrangig auf das Individuum, die Biomacht betrachtet dann schon die ganze Bevölkerung.

Den Anfang der Ausformung der Disziplin findet Foucault auch schon in der Antike aber „im 17. und 18. Jahrhundert [wurde] die Machtausübung durch Disziplin perfektioniert und zu einer neuen Technik der Lenkung von Menschen ausgebaut“ (DE III 652) und zwar in erster Linie in der Armee aber genauso in der Schule und den Arbeitsstätten.

Durch die Disziplin wurden Soldaten zu wertvolleren Soldaten ausgebildet. Die Disziplin produziert also bessere Kämpfer. Allein durch die Einführung des Gewehrs in die Armee mussten die einzelnen Individuen in den Kampfeinheiten einerseits besser mit dem Instrument umgehen können, andererseits mussten die großen trägen Formationen aufgelöst werden, da diese für die schießenden Gegner ein zu gutes Ziel darstellten. Durch die Aufwertung des einzelnen Soldaten, wurde dieser natürlich wertvoller und „je kostbarer er wurde, desto wichtiger wurde es, ihn vor Tod oder Verwundung zu bewahren.“ (DE IV 233)

Daher wurden den Soldaten immer mehr Techniken beigebracht, in der Schlacht überleben zu können und „je länger diese Ausbildung dauerte, desto kostbarer wurde er. Und plötzlich haben wir hier einen Antrieb für jene Techniken der militärischen Abrichtung, die ihren Höhepunkt in der berühmten preußischen Armee Friedrichs II. fand.“ (DE IV 233)

Diese militärische Art von Disziplinierung war dann Vorbild für viele andere disziplinarische Techniken. Zum Beispiel die der Schulen.

„Zunächst in den höheren Schulen und dann auch in der Grundschule kommen Disziplinarmethoden auf, die eine Individualisierung in der Vielfalt ermöglichen.“ (DE IV 234)

Alleine die Anordnung von Lehrer und Schüler – also die Schüler sitzen frontal in Reihen vor dem Lehrer – schafft die Möglichkeit einer Überwachung und einer Kontrolle. Durch ein Prüfungswesen können die Schüler in Leistungsgruppen eingeteilt werden und diesen Gruppen konnte dann ein spezifischer Stoff beigebracht werden. Die einzelnen Schüler werden auch so angeordnet, dass jeder seinen Platz hat und so einfach und kostengünstig, individuell ins Auge gefasst werden kann.

Diese Art der Aufteilung von Individuen in einem Raum gewährleistet dem Lehrer die Möglichkeit jeden Einzelnen gut sehen zu können und so erkennen zu können, ob er mitarbeitet oder gerade am Tisch herumkritzelt oder in Gedanken versunken ist. Durch die Gewährleistung der Überwachung ist auch eine Gewährleistung der Sanktionierung gegeben. Foucault spricht hier von einer „individualisierenden Machttechnologie, weil sie letztlich auf den Einzelnen bis in seine Körperlichkeit und sein Verhalten hinein zielt.“ (DE IV 234f.)

„Diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen, kann man die ‚Disziplinen‘ nennen.“ (ÜS 175)

Die Disziplin will den Körper nicht besitzen, wie es die Sklaverei etwa tat, sie geht wesentlich subtiler vor und obwohl sie auf „ein so kostspieliges und gewaltsames Verhältnis verzichtet“ erzielt sie „beachtliche Nützlichkeitseffekte“. (ÜS 176)

Foucault betont, dass die Disziplin, von der er spricht, in keiner Weise Selbstdisziplin ist, da sie sich von Askese und klösterlicher Zucht unterscheidet, die zwar auch auf ein Hörig-sein gegenüber einer höheren Instanz, auf Gehorsam und einer internen Hierarchie beruhen, aber in erster Linie auf die Beherrschung des Einzelnen über seinen Körper abzielt.

Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt. So formiert sich eine Politik der Zwänge, die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren. Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die in durchdringt zergliedert und wieder zusammensetzt. [...] Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch Fügsam zu machen). (ÜS 176f.)

Entscheidend ist, dass die Disziplinen nicht von *einer* Institution oder Person ausgehen, sondern sich wie ein Netz zwischen die Körper und die unterschiedlichsten Institutionen und Macht ausübenden Elemente spannen. Foucault nennt das – wie schon erwähnt - die *Mikrophysik der Macht*; „ihre Wirksamkeit liegt [...] sozusagen zwischen diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften.“ (ÜS 38)

Macht dringt nicht von außen auf die Körper ein und kann damit von jemand besessen werden, vielmehr breitet sich diese Macht intern bis in die kleinsten Fugen der Gesellschaft aus. Foucault fasst sie als Strategie auf. Er erforscht Macht in ihrer Erscheinung als „Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen“. (ÜS 38) Und das ist neu an Foucaults Machtanalyse: sein Modell ist kein starres, das von einer festgefahrenen Herrschaftsordnung ausgeht, sondern ihm liegt „die immerwährende Schlacht“ (ÜS 38) zugrunde. „Diese Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was sich entfaltet; nicht so sehr das erworbene oder bewahrte ‚Privileg‘ der herrschenden Klasse, sondern vielmehr die Gesamtwirkung ihrer strategischen Positionen“. (ÜS 38)

Das heißt nicht, dass Foucault das pyramidenähnliche Bild von Macht gänzlich auflösen wollte. Es wird nur flacher und Macht geht nicht mehr nur einen Weg (den von oben nach unten), sondern verteilt sich.

Will man die Mikrophysik der Macht begreifen, „so muß man bereit sein, im Detail auf der Stelle zu treten und auf Kleinigkeiten zu achten; [...] Für den disziplinierten Mensch ist wie für den wahren Gläubigen kein Detail gleichgültig.“ (ÜS 178f.)

Bei der Beschreibung der Techniken der Disziplin beginnt Foucault bei der Verteilung der Individuen im Raum. Dafür erfordert die Disziplin zunächst einmal der „Klausur, die bauliche Abschließung eines Ortes von allen anderen Orten.“ (ÜS 181) Die Klausur ermöglicht eine Einschließung der Individuen und somit ein Festhalten an einem bestimmten Ort, wie es beispielsweise in Klöstern, Kasernen oder Internaten der Fall ist.

Noch wichtiger ist allerdings das „Prinzip der elementaren Lokalisierung oder *Parzellierung*.“ (ÜS 183, Hervorhebung im Original) Diese erst macht es möglich, die Disziplin bzw. die Macht individuell wirken zu lassen.

Jedem Individuum seinen Platz und auf jeden Platz ein Individuum. Gruppenverteilungen sollen vermieden, kollektive Einnistungen sollen zerstreut, massive und unübersichtliche Vielheiten sollen zersetzt werden. Der Disziplinarraum hat die Tendenz, sich in ebenso viele Parzellen zu unterteilen, wie Körper oder Elemente aufzuteilen sind. Es geht gegen die ungewissen Verteilungen, gegen das Unkontrollierte Verschwinden von Individuen, gegen ihr diffuses Herumschweifen, gegen ihre unnütze und gefährliche Anhäufung: eine Antidesertions-, Antivagabondage-, Antiagglomerationstaktik. Es geht darum, die Anwesenheit und Abwesenheit festzusetzen und festzustellen; zu wissen, wo und wie man die Individuen finden kann; die nützlichen Kommunikationskanäle zu installieren und die anderen zu unterbrechen; jeden Augenblick das Verhalten eines jeden überwachen, abschätzen und sanktionieren zu können; [...] Die Disziplin organisiert einen analytischen Raum. (ÜS 183f.)

Durch die Bindung von Platz und Individuum wird Überwachung lückenlos und einfacher, wenn der Raum organisiert ist, kann man ohne größere Probleme Änderungen und Abweichungen sofort erkennen.

Durch die „*Zuweisung von Funktionsstellen*“ (ÜS 184, Hervorhebung im Original) kann die Disziplin den geschaffenen Raum nutzbar und produktiv machen. Die gefährlichen, willkürlichen Zusammenrottungen von Menschen werden vermieden und die Individuen an ihren Plätzen werden beschäftigt. Ende des 18. Jahrhunderts begann man in den Fabriken zusätzlich zur Parzellierung die Menschen einem Produktionsapparat anzuschließen. „In der Verteilung der ‚Posten‘ sind also die Aufteilung der Körper, die räumliche Organisation des Produktionsapparates und die verschiedenen Tätigkeitsformen miteinander in Einklang zu bringen.“ (ÜS 185f.)

Durch diese Aufgliederung des Disziplinarraumes wurde es möglich die Arbeitskraft der einzelnen Individuen zu erfassen und gleichzeitig zu überwachen. Die Arbeiter konnten klassifiziert werden. Durch eine allgemeine und gleichzeitig individuelle Überwachung konnte Geschicklichkeit, Schnelligkeit, Arbeitseifer, etc. festgestellt werden und der Produktionsablauf optimiert werden. „Die Arbeitskraft wird übersichtlich auf die

aneinandergereihten Einzelkörper aufgeteilt und damit in individuellen Einheiten analysierbar. Gleichzeitig mit der Teilung des Produktionsprozesses stößt man bei der Geburt der Großindustrie auf die individualisierende Zerlegung der Arbeitskraft; beides wurde durch die Gliederung des Disziplinarraums ermöglicht.“ (ÜS 186f.)

Die Macht wirkt zwar auf das Individuum, sie ist aber keineswegs von ihm abhängig. Durch die Aufteilung und die Organisation des Disziplinarraumes werden die „Elemente austauschbar, da sie sich durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen.“ (ÜS 187) Die Einheit, in der die Elemente bewertet werden, ist ihr Rang, den sie in dieser Struktur einnehmen.

Im Schulwesen beispielsweise, wie es sich Jean Baptiste de La Salle vorstellte, sollten die Schüler so in den Bänken geordnet sein, wie es ihrem Lernfortschritt, ihrem Eifer, ihrem Charakter, ihrer Hygiene und dem Vermögen ihrer Eltern entspricht. (vgl. ÜS 189) So konnten die Schüler klassifiziert werden und der Lehrer konnte sie ohne Schwierigkeiten beobachten und überwachen.

Foucault spricht bei diesen Disziplinierungstechniken von einem Tableau, das erstellt wird. Dieses Tableau ist der Beobachtungspunkt der Überwachung. Die strenge Aufteilung und klare Ordnung machen es möglich jede Änderung sofort zu erkennen, einzuschreiten und zu sanktionieren. Neben dem Effekt, dass der Disziplinarraum Macht ausübt, Ordnung schafft und den produktiven Output erhöht, erstellt er auch eine Art Forschungsbereich. Die Disziplin kann sich in den Bereichen anpassen, in denen sie nicht optimal wirkt und die Individuen werden neben ihrer Produktivkraft auch zu Forschungsobjekten: „bei allen diesen Doppeloperationen hängen die beiden Elemente eng zusammen: die Aufteilung und die Analyse, die Kontrolle und das Verständnis. Das Tableau ist im 18. Jahrhundert zugleich eine Machttechnik und ein Wissensverfahren.“ (ÜS 190)

Pluralität wird im Disziplinarraum analysiert und optimal umgesetzt, die individuellen Stärken und Schwächen der Elemente werden klassifiziert und in eigenen Arbeitsbereichen umgesetzt. Aus der Gliederung wird die „größtmögliche Wirkung“ (ÜS 191) erzielt. Die Disziplin ist nicht per se ein Gegner von Vielfalt; was sie macht, ist sie zu kategorisieren und produktiv umzusetzen. Pluralität ist hier kein Element von Freiheit, sondern eines der Analyse. Die Disziplin verringert den Zufall, den Pluralität hervorruft. Die Verschiedenheiten werden zusammengefasst und gleichgeschaltet, klassifiziert und in Produktionskraft umgewandelt.

4.1.1. Der Disziplinarraum

Wie im vorangehenden Kapitel beschrieben, braucht die Disziplin einen Raum, den sie nach bestimmten Kriterien ordnet. Die Ordnung schafft eine lückenlose Überwachung der Individuen, denen sie einen konkreten Platz zuweist und deren Handlungen sie kontrolliert. Die Realität und der Disziplinarraum sind für Foucault zwei Phänomene, die einander sowohl bedingen als auch ausschließen.

Die Disziplin arbeitet gewissermaßen komplementär zur Realität. Der Mensch ist böse, der Mensch ist schlecht, er hat schlechte Gedanken, schlechte Neigungen, usw. Im Inneren des Disziplinarraumes bildet man das Komplement dieser Realität, der Vorschriften, der Verbindlichkeiten, und das um so künstlicher und um so beengender, als die Realität ist, was sie ist, und als sie hartnäckig und schwer zu bezwingen ist. Und schließlich versucht die Sicherheit im Unterschied zum Gesetz, das im Imaginären arbeitet⁷⁵, und zur Disziplin, die komplementär zur Realität arbeitet, in der Realität zu arbeiten, indem sie durch und über eine ganze Serie von Analysen und spezifischen Dispositionen die Elemente der Realität wechselseitig in Gang setzt. Derart, daß man, denke ich, an diesem wesentlichen Punkt ankommt, an dem das ganze Denken und die ganze Organisation der modernen politischen Gesellschaften engagiert sind, bei dieser Idee nämlich, daß die Politik jenes Ensemble von Regeln, die dem Menschen von Gott auferlegt sind oder einfach durch seine schlechte Natur notwendig geworden sind, nicht bis ins Verhalten der Menschen zu verlängern hat. (GG I 76f.)

Der Disziplinarraum ist also ein Konstrukt. Ein Konstrukt, um gegen den Zufall der Pluralität vorgehen zu können und das sich neben der Realität etabliert, um selbst eine Realität zu schaffen. In der Realität des Disziplinarraumes ist der Mensch nicht mehr böse, schlecht und hinterhältig, sondern hat seine Aufgaben, seinen Platz und ist ein produktives Mitglied der Gesellschaft.

Grundsätzlich ist Foucault nicht der Meinung, dass Macht etwas Schlechtes ist. Es gibt nicht die böse Macht, die nur ausschließt, unterdrückt, zensiert, verdrängt und verschleiert. (vgl. ÜS 250) „In Wirklichkeit ist Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches.“ (ÜS 250)

Das ist ein elementarer Schritt, den man machen muss, um Foucaults Modell von Macht verstehen zu können. Die Macht als rein repressives Szenario würde die Sache nur sehr unterbelichtet und dadurch nicht in einem angemessenen Maße darstellen. So auch der Disziplinarraum, der nicht überall gleich gestaltet ist. In der Schule zeigt er sich als der seriell formierte Raum, in dem die Schüler in Reihen angeordnet werden und „[i]n der Fabrik bestimmt die Funktion des Produktionsapparates den Raum.“⁷⁶ Was entscheidend für den

⁷⁵ Gesetze arbeiten nach Foucault imaginär, da sie für Taten verfasst werden, die grundsätzlich noch nicht passiert sind. Der Gesetzgeber kann sich nur vorstellen, was geschehen wird. Selbst bei der so genannten Anlassgesetzgebung, wird das Gesetz grundsätzlich für Vergehen geschrieben, die nach seinem Inkrafttreten verübt werden.

⁷⁶ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 175

Disziplinarraum ist, ist, dass er einen Überblick über alle Individuen bietet und so auf ihr Handeln Einfluss nehmen kann.

Das idealtypische Modell des Disziplinarraumes ist mit dem benthamschen Panopticon gegeben.

4.1.2. Das Panopticon

Das Panopticon geht zurück auf den architektonischen Entwurf eines Gefängnisses von Jeremy Bentham. Es handelt sich dabei um ein ringförmiges Gebäude, in dessen Mitte ein Turm steht. Die Zellen befinden sich im Außenring, sind vom Turm aus einzusehen und sie haben jeweils zwei Fenster. Eines nach außen und eines nach innen zum Überwachungsturm. So sind die Zellen von Licht durchdrungen, was in gewisser Weise eine Umkehrung des Kerkerwesens darstellt. Die Funktionen des Kerkers waren „einsperren, verdunkeln und verbergen“. (ÜS 257) Von diesen blieb im Panopticon nur die erste. Verdunkeln und Verbergen stellte bis zu einem gewissen Grad auch einen Schutz für die Gefangenen dar. Im Panopticon dagegen ist jeder „Käfig [...] ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar.“ (ÜS 257) Diese Sichtbarkeit ist es, was die Überwachung im Panopticon so einfach macht. Es braucht im Turm nur mehr einen Wärter, denn durch ein Jalousiesystem und verwinkelte Innenräume im Turm können die Insassen in den Zellen nicht ausmachen, ob sie gerade beobachtet werden oder nicht.

Die Zellen sind durch Mauern so voneinander getrennt, dass der Gefangene nicht mit seinen Mitgefangenen in Kontakt treten kann. „Er wird gesehen, ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation.“ (ÜS 257)

Durch diese architektonischen Kniffe hat der Aufseher leichtes Spiel, er hat es mit einer „abzählbaren und kontrollierbaren Vielfalt“ (ÜS 258) zu tun. Die Gefangenen dagegen stehen dem alleine gegenüber und werden so zu analysierbaren Objekten degradiert.

Daraus ergibt sich die Hauptwirkung des Panopticon: die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt. Die Wirkung der Überwachung ist permanent, auch wenn ihre Durchführung sporadisch ist; die Perfektion der Macht vermag ihre tatsächliche Ausübung überflüssig zu machen; der architektonische Apparat ist eine Maschine, die ein Machtverhältnis schaffen und aufrechterhalten kann, welches vom Machtausübenden unabhängig ist; die Häftlinge sind Gefangenen einer Machtsituation, die sie selber stützen. (ÜS 258)

Benthams Prinzip war, dass „die Macht sichtbar, aber uneinsehbar sein muß“. (ÜS 258) Diese permanente Möglichkeit der Überwachung wurde von den Gefangenen internalisiert

und so wurden sie zur Stütze der Machtausübung. „Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie selbst gegen sich aus.“ (ÜS 260)

Ein zusätzlicher Effekt des Panopticon ist, dass auch der Wächter leicht von Außenstehenden kontrolliert werden kann, bzw. kann auch jeder Beliebige die Überwachungsfunktion ausüben, daher handelt es sich nicht vordergründig um ein totalitäres System, sondern um ein demokratisches. Alle stützen das Panopticon und alle könnten – zumindest theoretisch – den Wächter spielen.

„Das Panopticon funktioniert als eine Art Laboratorium der Macht. Dank seiner Beobachtungsmechanismen gewinnt es an Wirksamkeit und dringt immer tiefer in das Verhalten der Menschen ein“. (ÜS 263)

4.3. Die Disziplinargesellschaft

Für Foucault ist die Idee des Panopticons in den letzten Jahrhunderten in das alltägliche Leben der Menschen übergegangen. Verknüpft könnte man sagen, dass sich die Mechanismen der Disziplinen über den ganzen Gesellschaftskörper ausgebreitet haben und das lückenlose Überwachungssystem des Panopticons diese kontrollieren. Die Beobachteten, die den Blick des Wärters auf sich spüren und ihn internalisieren sollen, um die Überwachungsaufgabe ökonomischer, einfacher und totaler zu machen, sind nicht mehr bloße Gefangenen in einem Gefängnis, Kranke in einer Klinik oder Arbeiter in einer Fabrik, sondern alle Mitglieder der Gesellschaft. „Das Panopticon [...] ist als ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell zu verstehen, das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert.“ (ÜS 263) Das Prinzip des Panopticons hat sich über die gesamte Gesellschaft ausgebreitet.

Den historischen Ursprung der Disziplinargesellschaft findet Foucault im 18. und 19. Jahrhundert. Gilles Deleuze schreibt in seinem *Postskriptum über die Kontrollgesellschaft*, dass sie ihren „Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts“⁷⁷ hatte. Deleuze versucht in seiner Schrift, die Disziplinargesellschaft auf die Gegenwart zu übertragen, da seiner Meinung nach die Disziplinargesellschaft sich auf das Industriezeitalter beschränkt. Er versucht mit dem Begriff der Kontrollgesellschaft einen Wechsel der Disziplinartechniken zu beschreiben, der sich ergeben hat, als die Unternehmen die Fabriken aus dem Mittelpunkt des ökonomischen Geschehens verdrängten.

⁷⁷ Deleuze, *Postskriptum über die Kontrollgesellschaft*, Frankfurt/Main, 1993, S. 254

Nun [Anfang 20. Jahrhundert, GF] werden die großen Einschließungs-Milieus organisiert. Das Individuum wechselt immer wieder von einem geschlossenen Milieu zum nächsten über, jedes mit eigenen Gesetzen: zuerst die Familie, dann die Schule ('du bist hier nicht zuhause'), dann die Kaserne ('du bist hier nicht in der Schule'), dann die Fabrik, von Zeit zu Zeit die Klinik, [...].⁷⁸

Für Deleuze ist die Disziplinargesellschaft von der Kontrollgesellschaft abgelöst worden. „'Kontrolle' ist der Name [...] um das neue Monster zu bezeichnen, in dem Foucault unsere nahe Zukunft erkennt.“⁷⁹ Nur ist es meiner Meinung nach nicht notwendig einen neuen Begriff einzuführen. Disziplin trifft die gegenwärtige Situation sogar besser.

In Foucaults Disziplinargesellschaft verinnerlicht das Individuum den Wächter und kann somit selbst auch die Rolle des Wächters in der Gesellschaft einnehmen, da es sich selbst dazu diszipliniert hat. Die Disziplinen haben anfangs auf den Körper abgezielt, sind dann aber in das Denken eingegangen. Richtig und Falsch, Wahrheit und Irrtum orientieren sich an der Ordnung der Disziplinen, die somit die Individuen lenken, ihnen eine Platz zuweisen, Abweichungen erkennen und eben auch kontrollieren. Daher denke ich, dass die Disziplinargesellschaft nicht notwendig von einer anderen – der Kontrollgesellschaft – abgelöst wurde, sondern sich vielmehr die Disziplinierungstechniken rasch an Situationen anpassen können. Durch ihre Flexibilität sind sie durchaus beständig und werden sich nicht so leicht überleben. Jeremy Bentham's Panopticon ist von seinen architektonischen Möglichkeiten nur durch technische Möglichkeiten umgewandelt, ersetzt und vor allem optimiert worden.

Mittlerweile gibt es kaum noch U-Bahn Stationen, in denen nicht sogar die Treppenaufgänge mit Videoüberwachungsanlagen ausgestattet sind, ganz zu schweigen von öffentlichen Plätzen, wie beispielsweise dem Museumsquartier in Wien und zahlreichen anderen auf der ganzen Welt. Und nicht nur die visuelle Überwachung ist technisch mittlerweile soweit fortgeschritten, dass man staunen kann, wie schnell sich Technik entwickeln lässt, wenn es anscheinend ein Bedürfnis dafür gibt. Auch die Telefon- und Internetüberwachung machen Möglichkeiten auf, die selbst in privaten Bereichen keine Hürden mehr kennen. Was einzig nachhinkt, ist der gesetzliche Rahmen, diese Technik uneingeschränkt anwenden zu können, aber manchmal könnte man den Eindruck gewinnen, dass sich der Gesetzgeber bemüht, auch noch dieses Manko zu beseitigen.

Das Panopticon hat den öffentlichen Raum eingenommen. Durch die Überwachungs- und Disziplinierungstechniken lässt sich der öffentliche Raum als ein großes „Laboratorium der Macht“ verstehen.

⁷⁸ ebd. S. 254

⁷⁹ ebd. S. 255

4.3.1. Sicherheit und Freiheit

Als Argument für solche Überwachungsanlagen wird oft das der Sicherheit angeführt. Sicherheit und Freiheit gehen daher Hand in Hand. In der Vorlesungsreihe *Geschichte der Gouvernamentalität* sagt Foucault, dass Freiheit „auf eine präzisere und bestimmtere Weise [...] nur das Korrelat der Einsetzung von Sicherheitsdispositiven“ (GG I 78) ist.

In Überwachen und Strafen ist die Disziplin noch der Unterbau der Freiheit. Freiheit gab es nur sehr eingeschränkt am Rande der Disziplinartechniken, wenn überhaupt. Foucault rückt jetzt die Freiheit näher ins Zentrum der Disziplinen und damit der Disziplinargesellschaft, denn in „Wirklichkeit muss diese Freiheit, zugleich Ideologie und Technik der Regierung, muss diese Freiheit im Innern der Mutationen und Transformationen der Machttechnologie verstanden werden.“ (GG I 78) Kontrolle, Disziplinierung und Produktivität haben sich den gegebenen Verhältnissen soweit angepasst, dass sie (um es utilitaristisch zu formulieren) die größtmögliche Freiheit bieten, um das größtmögliche Bedürfnis an Sicherheit zu befriedigen (und auch zu erzeugen). Wie schon erwähnt, ist ein Dispositiv ja ein „Gebilde, das zu einem historisch gegebenen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, einer dringenden Anforderung nachzukommen. Das Dispositiv hat also eine dominante strategische Funktion.“ (DE III 393) Die strategische Funktion hat seine Wurzeln allerdings nicht in der Rechtsprechung oder in Einschließungsmilieus, sondern in der Ökonomie. Die Freiheit steht in einer direkten Beziehung zur Macht, sie ist sogar ein „Produkt, ja ein Kalkül“⁸⁰ der Macht. Die Freiheit zieht ihr allerdings eine Grenze, die für die Macht unhintergebar ist. Dieses Konzept von Freiheit wurde eben von der Ökonomie ins Spiel gebracht.

Als der Liberalismus sich durchzusetzen begann, war die neue „Veridiktion“ (GG II, 72) die Wahrheit des freien Marktes. Den Machtmechanismen wird die Natürlichkeit des Marktes gegenübergestellt. „Es handelt sich um die Natürlichkeit jener Mechanismen, die bewirken, dass, wenn die Preise steigen, wenn man sie steigen lässt, sie von alleine anhalten werden.“ (GG I 501) Das Regieren – sowie das „Wahr-Sagen“ - orientiert sich von nun an, an der Natürlichkeit des freien Marktes und daher ist auch die Freiheit der Individuen in diesem ökonomischen Denken begründet.

„Der liberale Staat, der sich nun ausgehend von diesem Prinzip auszubilden beginnt, kann die Gesellschaft nicht mehr reglementierend durchdringen, sondern muss eine Ordnung schaffen, innerhalb derer sie funktioniert [...]: ‚Sicherheitsmechanismen‘, die helfen, die Freiheit des Marktes und der Individuen auszuformen.“⁸¹

Diese Art der „neuen gouvernementalen Vernunft“ hat keinerlei Einfluss mehr auf die Menschen selbst, dafür reglementiert sie die Interessen. „Die Regierung interessiert sich nur

⁸⁰ Sarasin, Michel Foucault, Hamburg, 2005, S. 179

⁸¹ ebd. S. 180

für die Interessen.“ (GG II 74) Und zwar in dem Maße, wie Waren, Gegenstände und andere Individuen in den Fokus der Allgemeinheit kommen können.

„Die neue Regierungskunst stellt sich also als Manager der Freiheit dar, und zwar nicht in dem Sinne des Imperativs: ‚Sei frei‘, was den unmittelbaren Widerspruch zur Folge hätte, den dieser Imperativ in sich trägt. Es ist nicht das ‚Sei frei‘, was der Liberalismus fordert, sondern einfach folgendes: ‚Ich werde dir die Möglichkeit zur Freiheit bereitstellen. Ich werde es so einrichten, dass du frei bist, frei zu sein.‘“ (GG II 97)

Die Freiheit, von der Foucault spricht, muss also vom Staat hergestellt und gestützt werden. Die Balance, die der Staat herstellen will, ist die zwischen zu viel regieren und zu wenig regieren. Foucault nennt das „Regierungskunst“. Das hat zur Folge, dass neben der Struktur der Freiheit auch eine der Sicherheit wächst – ein Sicherheitsdispositiv. Dieses hat die Aufgabe, die Risiken, die mit der Freiheit der Individuen auftreten, zu kalkulieren und beherrschbar zu machen.

Das Sicherheitsdispositiv ist nicht wie das Disziplinarisdispositiv auf die Anpassung der Individuen ausgerichtet, sondern versucht anhand statischer Ermittlungen Risiken zu erfassen und zu minimieren. Augenmerk des Sicherheitsdispositivs ist nicht das Individuum, sondern die Bevölkerung.

Die Frage, die sich jetzt stellt, ist, ob es sich um eine Disziplinargesellschaft handelt, oder um eine liberale Regierungskunst, mit der wir es zu tun haben.

Meiner Meinung nach lassen sich die Begriffe zwar differenzieren, aber nur schwer getrennt voneinander betrachten, da es sich um überlappende Mechanismen handelt, die in verschiedenen Situationen und an verschiedenen Orten unterschiedliche Ausprägungen haben. Das eine schließt immer das andere mit ein. Überwachung der Individuen findet statt, genauso gibt es flächendeckende Statistiken, die die Bevölkerung erfassen und sie so vor Risiken schützt. Aktuelle Diskussionen, die sich zwischen der Freiheit der Individuen und dem Schutz der Bevölkerung spannen, wären der „Nichtraucherschutz“ oder auch die Gesundheitsförderung.

Der öffentliche Raum ist allerdings stark von den Disziplinarmechanismen geprägt, wie es die schon erwähnten Überwachungstechniken zeigen.

III. Zwischen Hannah Arendt und Michel Foucault

5. Disziplinierte Arbeitsteilung

Hannah Arendt geht in ihren Überlegungen über den öffentlichen Raum von der griechischen Polis aus, wo sich auf der Agora Gleiche unter Gleichen trafen, um dort Politik zu machen, also zu handeln. Getrennt von diesem öffentlichen Raum gab es den oikos, den privaten Raum, der als Rückzugsgebiet diente und vorwiegend für das Arbeiten reserviert war. Arbeit als der direkte Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, war und ist notwendig um die Gattung Mensch am Leben zu erhalten. Bei der Arbeit, ist der Mensch, nach Hannah Arendt, auf sein Gattungswesen zurückgeworfen. Einzigartigkeit kann er nur in der Pluralität des Öffentlichen und damit das Handeln erlangen.

In der Massengesellschaft, die Arendt beschreibt, sind dann alle menschlichen Tätigkeiten auf das Arbeiten reduziert worden. Der Arbeit ist ein Zyklus von Produzieren und Konsumieren bzw. Verzehren inhärent. Die Beständigkeit des Herstellens wurde durch die Arbeitsteilung, also durch die Organisation von Arbeit in den Arbeitszyklus gezwungen.

Herstellen war diejenige menschliche Tätigkeit, die mit der Fertigstellung des Produktes abgeschlossen war. Dadurch, dass die hergestellten Dinge am Markt zirkulieren sollten, wurde ihre Dauerhaftigkeit reduziert und auch Hergestelltes dem Verzehr preisgegeben. „Von den gebrauchenden und verbrauchenden Menschen her gesehen, bedeutet dies einfach, daß der Unterschied zwischen Gebrauch und Verzehr, zwischen der relativen Haltbarkeit von Gebrauchsgegenständen und dem rapiden Erscheinen und Verschwinden von Konsumgütern, verschwindet bzw. bedeutungslos wird.“ (VA 149)

Der Verzehr der Produkte ist ein Phänomen der Arbeit und Arbeit ist im Gegensatz zum Herstellen zeitlos. Sie ist in ihrem ewigen Zyklus von Produktion und Verzehr gefangen.

„Das Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit und Arbeitende abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigten Tempo erscheinen und verschwinden; sie würde sofort zum Stillstand kommen, wenn Menschen anfangen würden, Dinge in Gebrauch zu nehmen [...] und den ihnen innewohnenden Bestand zu erhalten.“ (VA 149)

Durch die Favorisierung der Arbeit als führende menschliche Tätigkeit entwickelte sich die Arbeitsteilung. Arbeit wurde organisiert. Arendt verweist darauf, dass dies ein Prozess ist, der weder dem Arbeiten noch dem Herstellen entspringen kann, sondern dem Handeln. Das Phänomen „der Arbeitsteilung [kann] überhaupt nur im Rahmen politische Gemeinschaften auftauchen, in denen Menschen nicht bloß zusammenleben, sondern auch zusammenhandeln und in denen daher auch das Prinzip der Organisation bekannt ist.“ (VA

145) Dieses Handeln, von dem Arendt hier spricht, ist keines das grundsätzlich die Freiheit der handelnden Menschen zum Ziel hat, sondern deren Disziplinierung. Bei der Reduktion der menschlichen Tätigkeiten auf Arbeit gibt Foucault einen entscheidenden Hinweis auf die Praktiken, die dies möglich machten. Die in Kapitel 4.1 beschriebenen Überwachungs- und Disziplinierungsstrategien haben einen entscheidenden Beitrag geleistet, der bei Hannah Arendt unter dem Tisch fällt. Die räumliche Anordnung in den Fabriken und Schulen steigerte die Effizienz der Arbeit, der Disziplin und damit der Macht.

Aus der Perspektive der Macht ist die Arbeitsteilung nicht nur die Möglichkeit den Zyklus des Produzierens und Konsumierens voranzutreiben, sondern auch sich selbst ein Fundament zu schaffen, dass sich in einem ewigen Kreislauf bewegt. Das Handeln, in der von Hannah Arendt beschriebenen Massengesellschaft, ist von Disziplindiskursen durchzogen und dadurch, dass es sich an der Arbeit und an Konformität orientiert, konnten die Disziplinen die Pluralität beherrschen. Die Pluralität, wie sie Arendt im Sinn hatte, wurde von den von Foucault beschriebenen Disziplinartechniken unter Kontrolle gebracht und damit untergraben. Politisches Handeln ist somit nicht länger der Freiheit unterstellt, sondern der Produktion von Konsumgütern. Die Diskurse auf der Ebene des Handelns waren auf die Disziplinierung auf der Ebene der Arbeit abgestimmt und für sie bestimmend.

Mit Hilfe dieser Techniken vereinnahmte man die Körper, versuchte man ihre Nutzkraft durch Übung, Dressur usw. zu verbessern. Es handelte sich zugleich um Techniken der Rationalisierung und der strikten Ökonomie einer Macht, die auf am wenigsten kostspielige Weise mittels eines gesamten Systems der Überwachung, der Hierarchie, Kontrolle, Aufzeichnung und Berichte ausgeübt werden sollte: Diese gesamte Technologie wird man als Disziplinartechnologie der Arbeit bezeichnen. (VG 285)

Die Macht, die sich wie ein feinmaschiges Netz in die Gesellschaft spinnt, bekommt bei Hannah Arendt einen Namen: Bürokratie.

Es ist aber nicht bloß die Herrschaft des Niemand, die die Pluralität vereinheitlicht, sondern es sind wesentlich komplexere, subtilere und latente Mechanismen, die hier am Werk sind. In *Überwachen und Strafe* untersucht Foucault die Disziplinen, die auf das Individuum einwirken. In der Vorlesungsreihe *Geschichte der Gouvernamentalität* spricht er dann schon von der Biomacht, die sich das Gattungswesen Mensch, das Leben selbst, zum Wirkungspunkt genommen hat.

5.1. Raum

„Man müsse eine ganze Geschichte der Räume schreiben – die zugleich eine Geschichte der Mächte wäre –, von den großen Strategien der Geopolitik, bis zu den kleinen Taktiken des Wohnens, [...]. Es überrascht, wenn man sieht, welch lange Zeit das Problem der Räume gebraucht hat, um als historisch-politisches Problem aufzutauchen.“ (DE III 253)

Schon in *Die Ordnung der Dinge* hat der Raum für Foucault eine richtungweisende Bedeutung. Die Episteme der Klassik, mit ihrer Affinität zu Ordnung, platzierte gekonnt Gegenstände im Raum, um sie dann dem Wissen zugänglich zu machen. „Der Raum hat also eine strukturierende Funktion, die eine beschreibende Wirkung entfaltet, und auf diese Weise die Naturdinge in den Diskurs überführt.“⁸² In diesem speziellen Fall ist der Raum das Tableau.

Raum hat bei Foucault unterschiedliche Bedeutungen. Für Furore hat sein Begriff der Heterotopien gesorgt. Ausgehend von der Utopie, also dem *ou topos* (das Nichts und der Ort), also dem Nirgendwo, konstruiert Foucault Räume, die diese „Unverortbarkeit“ der Utopien unterwandern und dadurch den Utopien reale Orte zuweisen. Bei den Heterotopien handelt es sich um Gegenorte, die den realen Räumen bestimmte utopische Eigenschaften zuschreiben. „Ich träume von einer Wissenschaft [...], deren Gegenstand diese verschiedenen Räume wären, diese anderen Orte, diese mythischen oder realen Negationen des Raumes, in dem wir leben.“⁸³

So gesehen könnte man sagen, dass der öffentliche Raum eine Heterotopie ist, die durch die Diskurse der handelnden Personen gestaltet wird. Da für Foucault die „Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation geben kann, worin die Wahrheitsspiele ohne Hindernisse, Beschränkungen und Zwangseffekte zirkulieren können“ (DE IV 898) utopisch ist, befinden sich die handelnden Personen in einem Zustand der Verblendung. Hannah Arendt geht es allerdings beim Handeln darum, dass sich die Individuen in eine Öffentlichkeit wagen, ob Heterotopie oder nicht, um dort Persönlichkeit zeigen zu können, um sich dort von den anderen Menschen abgrenzen zu können, um dort Pluralität leben zu können, um dort Mensch unter Menschen zu sein und sich nicht nur wie einer zu verhalten. Der öffentliche Raum sollte den Menschen Gelegenheit geben, sich über das bloße Gattungsdasein zu stellen und Einzigartigkeit zeigen zu können. Was sich gegen dieses menschliche Bedürfnis stellte, waren nicht Heterotopien, sondern die Disziplinen.

Ich würde sogar soweit gehen zu sagen, dass der öffentliche Raum als eine Heterotopie verstanden werden sollte – ein Raum in dem die Diskurse so angelegt sind, dass die Utopie der Herrschaftslosigkeit herrschen kann bzw. etwas pragmatischer formuliert, dass die Machtverhältnisse auf ein bewusstes Minimum heruntergeschraubt werden können.

⁸² Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 172

⁸³ Foucault, Die Heterotopien, Frankfurt/Main, 2005, S. 11

In Verbindung mit Macht kommt dem Raum bei Foucault eine andere Gewichtung zu. „Im 16. und 17. Jahrhundert findet eine sehr viel feinere Differenzierung des Raumes statt, die sich vor allem in dessen Funktion nachweisen lässt. Hierzu gehören nicht nur die Institutionen der Einsperrung, sondern auch der städtische Raum oder das Straßennetz.“⁸⁴

Der Raum, von dem jetzt die Rede ist, ist der Disziplinarraum. Disziplinartechniken ziehen sich durch sämtliche Bereiche des Alltags. Das architektonische Musterbeispiel ist das Panopticon. Der öffentliche Raum wurde zum Panopticon, die Pluralität eingedämmt und die Menschen als Wesen einer Gattung im Sinne der Arbeit ideal im Raum aufgeteilt und überwacht.

5.2. Arendts Bürokratie

Hannah Arendt erkannte in der Bürokratie, der „Niemandsherrschaft“, einen gigantischen Verwaltungsapparat, der notwendig geworden war, um die Massengesellschaft zu organisieren und dabei äußerte sie die Befürchtung, dass genau diese Niemandsherrschaft Überhand gewinnen könnte.

Wir müssen heute diesen Grundformen [Monarchie, Oligarchie, Aristokratie, Demokratie Anm. GF] noch die jüngste und vielleicht furchtbarste Herrschaftsform hinzufügen, die Bürokratie oder die Herrschaft, welche durch ein kompliziertes System von Ämtern ausgeübt wird, bei der man keinen Menschen mehr, weder den Einen noch die Wenigen, weder die Besten noch die Vielen, verantwortlich machen kann, und die man daher am besten als Niemandsherrschaft bezeichnet. (Im Sinne der Tradition, welche die Tyrannis als die Herrschaft definierte, der man keine Rechenschaft abfordern kann, ist die Niemandsherrschaft die tyrannischste Staatsform, da es hier tatsächlich Niemanden mehr gibt, den man zur Verantwortung ziehen könnte. [...]) (MG 39f.)

Hannah Arendt zeichnet hier das Bild einer Herrschaftsform der der Einzelne machtlos gegenübersteht und die keine Ansprechperson kennt. Das Panopticon basiert auf einer ähnlichen Idee. Sein Prinzip ist, dass „die Macht sichtbar, aber uneinsehbar sein muß“. (ÜS 258) Bürokratische Hürden sind oft mit einer unglaublichen Raffinesse gestrickt, obwohl es gerade in diesem Bereich besser wird. Grund dafür ist, dass ein aufgeblähter Verwaltungsapparat Unsummen an Geldern verschlingt und äußerst ineffizient ist. Die Niemandsherrschaft, die Hannah Arendt entdeckt hatte, war durch die Bürokratie alleine nicht gedeckt. Foucault folgend könnte man sagen, dass der Niemand schlicht die Macht ist, die nicht von außen und damit erkennbar auf die Gesellschaft eindringt, sondern sich intern

⁸⁴ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 175

manifestierte und formte und damit ein feines Netz spann, in dem Bürokratie nur ein Teil ist, der sich solange erhält, solange er der Macht Nutzen bringt und effizient ist.

Für Foucault ist das Gefüge von Machtmechanismen, das auf die Bevölkerung und damit auf den Menschen als Gattungswesen zugreift, das, was er Biomacht nennt.

5.3. Biomacht

Einleitend zu seiner Vorlesung *Geschichte der Gouvernementalität* erklärt Foucault, dass Biomacht „das Ensemble von Mechanismen, durch die das, was in der menschlichen Art seine grundlegenden Züge ausbildet, in das Innere einer Politik, einer politischen Strategie, einer allgemeinen Machtstrategie eintreten kann;“ (GG I 13) ist. Weiter: „anders gesagt, wie die Gesellschaft, die modernen abendländischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, der grundlegenden biologischen Tatsache Rechnung getragen haben, daß das menschliche Wesen eine menschliche Art bildet. Das ist ungefähr das, was ich Bio-Macht nenne, so genannt habe.“ (GG I 13)

Während die Disziplinarmacht also noch mit Hilfe von Körpertechnologien auf Individuen eingegriffen hat, entindividualisiert die Biomacht die Masse der Bevölkerung und greift mit Hilfe von Statistiken auf das Leben selbst zu. Diese beiden Machtechnologien können nebeneinander agieren, da sie sich kaum in die Quere kommen. „Diese neue Technik unterdrückt die Disziplinartechnik nicht, da sie ganz einfach auf einer anderen Ebene, auf einer anderen Stufe angesiedelt ist, eine andere Oberflächenstruktur besitzt und sich anderer Instrumente bedient.“ (VG 285)

Die Biomacht befasst sich nicht mit dem Menschen als Körper, sondern „mit dem Menschen als Lebewesen, wenn Sie so wollen, dem Gattungs-Menschen.“ (VG 286)

Die Biomacht, im Gegensatz zur Disziplinarmacht individualisiert nicht, sondern sie konstituiert eine Masse, sie versucht eine Gleichschaltung. Ihr Leitspruch ist: „leben zu machen und sterben zu lassen.“ (VG 284) Im Interesse dieser Machtformation stehen daher Hygiene, Gesundheit, Geburtenraten und Sexualität.

5.3.1. Biomacht in der Massengesellschaft

Im Sinne Hannah Arendt ist die Biomacht ein Konstrukt der Massengesellschaft. Die Privatisierung des öffentlichen Raumes macht aus den Nationalstaaten große Familien, die sich um ihre Schäfchen kümmern und darauf achten, dass es der Familie gut geht und sie gedeihen kann.

Für Giorgio Agamben ist das Aufkommen der Biomacht ausschlaggebend dafür, dass es im Europa des letzten Jahrhunderts zu nahtlosen Wechseln von parlamentarischer Demokratie zu totalitären Systemen und wieder zurück zu gewählten Volksvertretungen kommen konnte.

Und nur weil das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum *politisch* entscheidenden Faktum geworden ist, besteht überhaupt die Möglichkeit, die sonst unerklärliche Geschwindigkeit zu begreifen, mit der in unserem Jahrhundert die parlamentarischen Demokratien in totalitäre Staaten haben umstürzen und die totalitären Staaten sich beinahe ohne Übergangslösung in parlamentarische Demokratien haben umwandeln können. In beiden Fällen vollzogen sich die Umbrüche in einem Umfeld, wo die Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für die Pflege, die Kontrolle und den Genuß des nackten Lebens am wirksamsten erweisen würde.⁸⁵

Eine der größten Gemeinsamkeiten von Hannah Arendt und Michel Foucault ist das Menschenbild, das der Biomacht und der Massengesellschaft zugrunde liegt. Arendt betont die Konformität und die Gleichschaltung der Individuen und bearbeitet die Tätigkeit, der diese Menschen nachgehen – das Arbeiten. Alle Tätigkeiten haben sich auf das Arbeiten reduziert und den damit einhergehenden Kreislauf von Produktion und Verbrauch. Auch das Handeln und damit die Politik orientieren sich an diesem Kreislauf. Das bestätigt schon allein die Wortwahl der Politiker. Eine Regierung muss „arbeiten“, soll heißen Gesetze verabschieden, die sich dann später wieder reformieren oder novellieren lassen. Wenn sie dies nicht tut, muss sie sich auflösen, es wird neu gewählt und andere Personen können an „die Arbeit“ gehen.

Diese Art der Politik entsprach in der Polis gerade mal dem Verwalten des öffentlichen Raumes. Die Gesetze schafften die Trennung zwischen Privat und Öffentlichkeit. Da regierende Parteien jetzt „gut wirtschaften“ müssen und dafür eben arbeiten, stehen sie mit ihrem Handeln nicht mehr dafür ein, einen öffentlichen Raum zu etablieren, sondern stehen als quasi Familienoberhäupter für einen ausgedehnten oikos – sie haushalten. So gesehen sind alle Bildberichte aus dem Parlament, Übertragungen aus dem größten Wohnzimmer des Landes. Diese stehen zwar einer „großen Öffentlichkeit“ zur Verfügung, diese Öffentlichkeit entspricht aber größtenteils der gleichgeschalteten Masse, die so verwaltet wird. Das Handeln, das einen Neuanfang setzt, etwas beginnen lässt und einzelnen Personen zu Prominenz verhilft und politische Kreativität fördert, findet sich kaum. Politik ist heute ein Beruf, ein Handwerk, das sich erlernen lässt und mit guten Beratern und der richtigen Garderobe erhält man auch die notwendigen Stimmen.

Ich denke, den öffentlichen Raum, wie ihn Hannah Arendt beschreibt, den gibt es nur als Randerscheinung. Politik war schon immer ein Geflecht von Diskursen und den ihnen innewohnenden Machtbeziehungen. Für Hannah Arendt war allerdings die Herrschaft

⁸⁵ Agamben, Homo sacer, Frankfurt/Main, 2002, S. 129f.

gegenüber der Politik angesiedelt. Für sie war das eine das Ende des anderen. Annette Schavan meint sogar, dass „Ihre Frage nach dem Sinn von Politik [...] eine nahezu verzweifelte Frage nach dem positiven Sinn des Politischen“⁸⁶ darstelle. Arendts grundsätzliche Überzeugung ist es aber, dass „wir nicht als Gleiche geboren werden, sondern erst dadurch zu Gleichen werden, daß wir als Angehörige einer moralischen und politischen Gemeinschaft anerkannt werden“⁸⁷.

Was passiert, ist, dass regiert wird. Und momentan scheint es so, als ob sich Biopolitik und Disziplinargesellschaft dabei ergänzen.

Die Biopolitik schafft das Gefühl der Sicherheit und der Freiheit, um die Disziplinargesellschaft in ihrem Kreislauf von Arbeit, Produktion und Verzehr zu erhalten.

So gesehen ist der öffentliche Raum ein Randkonstrukt, in dem sich nur mehr vereinzelt einige wenige „Paria“⁸⁸ herumtreiben, denen aber die Öffentlichkeit fehlt, die das anhört, was sie zu sagen haben. (Ein spezielles Phänomen in diesem Bereich, sind alle Aktivitäten, die mit Guerilla- beginnen, wie beispielsweise „Guerillahäckeln“, bei dem Straßenbeleuchtung und ähnliches mit einfachen Häckelkunstwerken geschmückt wird oder vielleicht etwas bekannter: „Guerillagardening“, bei dem urbane Grauzonen ohne Genehmigung einer Magistratsabteilung begrünt werden. „Die Motive fürs wilde Gärtnern sind unterschiedlich. Einigen geht es um politische Aussagen, sie pflanzen zum Beispiel Disteln auf Golfplätzen, Brennesseln in Parks von Wirtschaftsunternehmen mit schlechtem Ruf, [...]. Anderen geht es um die Verschönerung ihres Stadtteils, Meinungsfreiheit oder Zusammengehörigkeitsgefühl in der Nachbarschaft.“⁸⁹

Hannah Arendt nennt das Fehlen eines öffentlichen Raumes „Weltverlust“. Unter Weltverlust versteht sie den Verlust des Interesses an einem öffentlichen Raum, den alle gestalten können, und die damit einhergehende Ausmerzungen der Pluralität. „[...] die Sache mit dem Nur-noch-Arbeiten-und-Konsumieren, die ist deshalb so wichtig, weil sich darin wieder eine Weltlosigkeit kundtut. Es liegt einem nichts mehr daran, wie die Welt aussieht. [...] [Welt] noch viel größer gefaßt als der Raum, in dem Dinge öffentlich werden – als Raum, in dem man wohnt und der anständig aussehen muß.“ (IwV 67)

Der öffentliche Raum ist zu einer Privatangelegenheit geworden, zu einem Eigentum, das niemandem gehört und das daher langsam verwahrlost. Um sich zurückziehen zu können, bleibt nur noch die Intimität⁹⁰.

⁸⁶ Schavan, „Der Sinn von Politik ist Freiheit“, Weilerswist, 2007, S. 103

⁸⁷ Benhabib, Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2006, S. 302

⁸⁸ Hannah Arendt verwendete den Begriff für Menschen die außerhalb der Gesellschaft leben.

⁸⁹ Schilly, Julia: „Alle wollten Bomben haben“, in: Der Standard 29. Juli 2009, Wien/Chronik

⁹⁰ Hier ist mit Intimität keine sexuelle Beziehung zwischen zwei konformen Sexualpartnern gemeint, sondern vielmehr der Teil eines Individuums, den es mit niemandem teilt.

Doch selbst diese Intimität ist kein sicheres Rückzugsgebiet. In *Der Wille zum Wissen* schreibt Foucault:

Auf jeden Fall ist das Geständnis neben den Ritualen der Probe, neben der Bürgschaft durch die Autorität der Überlieferung, [...] im Abendland zu einer der höchstbewerteten Techniken der Wahrheitsproduktion geworden. Die Wirkung des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist; man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher. [...] Die waffenloseste Zärtlichkeit wie die blutigsten Mächte sind auf das Bekennen angewiesen. Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden. (WW 62f.)

Das Geständnis ist das Tor zur Intimität, die damit auch nicht mehr als sicherer Ort gelten kann. Es war die Disziplin die diese Intimität durchbrachen, weil sie es sich für die flächendeckende Überwachung zum Ziel gemacht hat, auch das Innerste nach außen zu kehren. Foucault dreht den platonischen Satz des Körpers als Gefängnis der Seele um und konstituiert eine Seele, die von den Machttechniken erzeugt wird und von ihnen verwendet werden kann, um auf den Körper zugreifen zu können. „Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologische Begriff. Sie existiert, sie hat ihre Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, [...] und ein Leben lang kontrolliert.“ (ÜS 41)

Die Flucht in die Intimität ist also, wenn man Foucault folgt, eine Illusion, schon allein sein Beispiel des Panopticons zeigt, wie sehr die Macht in das Denken der Individuen eingreift. Dadurch dass mit Hilfe der architektonischen Bauweise des Überwachungsturmes der Gefangene nicht weiß, wann er beobachtet wird, muss er immer damit rechnen. Damit internalisiert er das Überwachtwerden und verhält sich entsprechend.

Der Rückzug in die Intimität, ist so gesehen nichts weiter als ein Rückzug zur Disziplin.

Hannah Arendt differenziert das Gesellschaftliche vom öffentlichen Raum; sie trennt also das Verhalten vom Handeln. „Während das ‚Verhalten‘ die idealtypische Tätigkeit von Individuen ist, insoweit sie Träger sozialer Rollen sind, [...] ist das ‚Handeln‘ ein individuierendes und individualisierendes Verhalten; es offenbart das Selbst, anstatt ihn oder sie hinter einer sozialen Maske zu verbergen.“⁹¹

Allein von Foucaults Diskursanalyse aus betrachtet, wäre das Handeln ein seltener Moment in der Menschheitsgeschichte, denn das Handeln müsste sich auch gegen die vorherrschende Episteme stellen und damit würde es kaum verstanden werden. (Wie zum

⁹¹ Benhabib, Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 2006, S. 61

Beispiel der umherirrende Don Quichotte, der die Welt nach der vergangenen Episteme deutet und damit nur auf Unverständnis stößt und in seinem Handeln eher als Wahnsinniger gedeutet wird.)

Aus der Perspektive der Disziplinen wird Handeln durch Verhalten ersetzt. Es ist gerade die Macht, die die Seele konstituiert, die das Verhalten steuert und überwacht. Diese Aspekte kommen in Hannah Arendts Analyse des Gesellschaftlichen zu kurz.

Was Hannah Arendt als „die Gesellschaft“ bzw. „Massengesellschaft“ bezeichnet, ist genau der Gesellschaftskörper auf den die Biomacht zugreift. Hannah Arendt beschreibt, wie es von der Polis des griechischen Altertums zur Massengesellschaft gekommen ist und welche Gefahren damit einhergehen, Foucault stellt diese Entwicklung eher hinten an, untersucht dafür, wie diese Gesellschaften funktionieren – wie sich die Macht in ihnen etabliert hat.

Die Disziplinen greifen auf den Körper der Individuen zu, überwachen den Einzelnen, konstituieren eine Seele und beherrschen damit das Denken und das Verhalten. Die Biomacht agiert dagegen (auf einer anderen Ebene) im freien Spiel zwischen Sicherheitsdispositiv und Freiheit.

5.4. Freiheit

Im Handeln liegt die Freiheit. Gleichzeitig müssen die Handelnden frei von Arbeit sein. In einer Massengesellschaft, in der alle Tätigkeiten auf Arbeit reduziert sind, ist somit Freiheit unmöglich. Der direkte Gegensatz zur Freiheit, den Hannah Arendt ausmacht, ist der Konformismus. „Wo alle das gleiche tun, handeln niemand mehr in Freiheit, auch wenn keiner direkt gezwungen wird.“ (ZVZ 215) Die Gleichschaltung der Individuen unterbindet Freiheit. Der ewige Kreislauf von Produzieren und Konsumieren unterbindet Freiheit.

Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall, wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben, aber er verschwindet – auch wenn das institutionell-organisatorische Gerüst, das ihn einschließt, intakt bleiben sollte – sofort, wenn das Handeln aufhört, das Sichverhalten und Verwalten anfängt oder einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind. (ZVZ 225)

Die Freiheit, die man noch hat, ist, einen Anfang zu setzen. Das geht aber nur am Rande der Gesellschaft, denn in ihr herrscht der Konformismus.

In einem Brief an Karl Jaspers schreibt Arendt: „Bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen

kann, wobei man dann eben mit mehr oder weniger Humor riskiert, von ihr entweder gesteinigt oder zum Hungertod verurteilt zu werden.“⁹²

Für Foucault ist Freiheit eine notwendige Voraussetzung für die Machtbeziehungen – es handelt sich hier um unterwerfbare Freiheit. „Auch wenn ein Individuum frei bleiben kann, so begrenzt seine Freiheit auch sein mag, kann die Macht es doch der Regierung unterwerfen. Es gibt keine Macht ohne potentielle Weigerung oder Auflehnung.“ (DE IV 197)

Oder: „Denn wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit findet, gibt es keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne möglichen Umschwung.“ (DE IV 292) Auf diese störrische Freiheit hat die Machtbeziehung keinen Einfluss und „jede zur Brechung dieser Widerspenstigkeit eingesetzte Intensivierung oder Erweiterung der Machtbeziehung [kann] die Machtausübung nur an ihre Grenzen führen“. (DE IV 292f.)

Wie schon in Kapitel 4 beschrieben, gibt es immer zwei Seiten bei Machtbeziehungen: die Materie und die Funktion der Kraft. Materie ist die affizierte Kraft und Funktion ist die Fähigkeit zu affizieren. Die affizierte Kraft ist diejenige, die die Möglichkeit zum Widerstand hat. Dieser Widerstand äußert sich beispielsweise in Kritik.

’Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?’ Wenn man diese Bewegung der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen historisch angemessen einschätzt und einordnet, dann kann man ihm, glaube ich, das zur Seite stellen, was ich die kritische Haltung nenne. (WK 11f.)

In diesem Text geht Foucault von Kants *sapere aude* aus. Den Mut zu haben selbst zu denken und dadurch eine kritische Haltung einzunehmen zielt gegen den Konformismus einer Massengesellschaft ab. Das Individuum mit einer kritischen Haltung im Sinne Foucaults geht aus sich heraus und stellt sich in einen öffentlichen Rahmen zur Diskussion – es handelt.

Eine kritische Haltung ist Voraussetzung für Freiheit und damit für Handeln. Politik soll nach Hannah Arendt dafür den Raum zu Verfügung stellen, „für die Freiheit und Spontaneität der Menschen. Dahinter steckt ein anthropologischer Optimismus: Menschen können handeln, Initiative ergreifen, einen neuen Anfang setzen.“⁹³

In *Über die Revolution* zitiert Hannah Arendt Jefferson, der meinte: „’nichts ist unveränderlich außer den unveräußerlichen Menschenrechten’, und zu ihnen gehört zweifellos das Recht, zu rebellieren und Revolutionen in die Wege zu leiten.“ (ÜR 299f.)

⁹² Hannah Arendt an Karl Jasper 29. Januar 1946. In: Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926 – 1969, Piper, 1993, S. 65.

⁹³ Schavan, „Der Sinn von Politik ist Freiheit“, Weilerswist, 2007, S. 104

Die gleichgeschaltete Massengesellschaft rebelliert nicht. Der disziplinierte öffentliche Raum rebelliert ebenso wenig, genauso wenig die Sicherheit und Freiheit harmonisierende Biopolitik. Zu Aufständen kommt es, wenn diese Mechanismen scheitern.

Das Problem der Revolution ist allerdings eine scheinbar unlösbare Aporie. „Wenn mit der Gründung die Revolution ihr Ziel erreicht hat und an ihr Ende gekommen ist, dann ist der Geist der Revolution nicht nur nicht das Neubeginnen, sondern das Beginnen von etwas, das weiteres Neubeginnen erübrigen soll; eine vom Geist des Neubeginnens entsprechende Institution würde gerade die revolutionären Errungenschaften wieder in Frage stellen.“ (ÜR 298f.)

Revolutionäre Prozesse sind Massenbewegungen, damit sind sie als Beispiele für Handeln denkbar ungeeignet.

Das Gegenteil positiver Freiheit bestünde in revolutionären Prozessen, die ein Subjekt stellvertretend für andere in Gang setzt, wobei es bestimmte Ideale der Freiheit verwirklicht. Dies setzt die Kenntnis einer wahren Natur des Menschen voraus, die nicht gegeben sein kann, denn die humanwissenschaftlichen Ergebnisse spielen nur in einem weiten Feld der Wahrheit – sie können niemals die Wahrheit des Menschen formulieren.⁹⁴

Die positive Freiheit siedelt Foucault im Individuum an, das in Eigenregie handelt. Diese nennt er Technologien des Selbst.

⁹⁴ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 124f.

6. Technologien des Selbst als Voraussetzung für das Handeln

In seiner dritten und letzten Schaffensperiode geht Foucault auf das Problem des Subjektes von einer neuen Perspektive aus ein. Während er bei der Untersuchung der Diskurse die Subjektlosigkeit dieser betonte, war es in den Zeiten der Machtanalyse die Macht, die das Subjekt formte. Mit den Technologien des Selbst sollte dem Subjekt jetzt die Möglichkeit eingeräumt werden, sich selbst als autonomes, autarkes Wesen zu konstituieren.

Das Menschenbild, das von den Humanwissenschaften in den Wissensdiskursen und von den Disziplinen in den Spielen der Macht entworfen wurde, könnte so unterwandert und erweitert werden, dass ein Leben „im Außen“ möglich ist, das nicht Wahnsinn ist.

„Die Sorge um sich selbst wendet sich gegen die humanwissenschaftliche Verknüpfung von Wahrheit und Subjekt. Sie opponiert ebenfalls gegen die auf das Subjekt angewendeten Körpertechnologien und die bio-politisch motivierte Statistik.“⁹⁵

Die Disziplinen zielten auf das einzelne Individuum und konzipierten und korrigierten sein Verhalten. Die Biopolitik dehnte dies auf die gesamte Bevölkerung aus. „Das Subjekt löst sich in eines von vielen identischen Elementen der Masse auf und es erhält seine durchschnittlichen Eigenschaften erst durch den damit verbundenen Verlust aller Individualität.“⁹⁶

Die Massengesellschaft und die ihr innewohnende Konformität ihrer Mitglieder scheint somit fixiert. Handeln wäre nur mehr innerhalb dieser Konformität möglich, was bedeuten würde, dass das handelnde Subjekt den konformen Diskurs wiedergibt. Um zu Handeln, wie Hannah Arendt es im Sinn hatte, müssen andere Voraussetzungen geschaffen werden.

6.1. Foucaults Ethik des Selbst

Die disziplinierende Macht, die auf das Individuum gerichtet war und dessen Seele erschaffte – also ein Subjekt hervorbrachte –, wird mit der Ethik des Selbst umgangen. Das Individuum kann mit Hilfe verschiedener „Technologien des Selbst“, die Macht für sich selbst nutzen.

In meiner Vorlesung am Collège de France habe ich es nun aber zu erfassen versucht durch etwas, was man als eine Praxis des Selbst bezeichnen könnte, die, wie ich glaube, seit der griechisch-römischen Antike ein ziemlich wichtiges Phänomen unserer Gesellschaft ist – auch wenn es nicht sehr eingehend untersucht wurde. Diese Praktiken des Selbst besaßen in der griechischen und römischen Zivilisation eine sehr viel größere

⁹⁵ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 200

⁹⁶ ebd. S. 199

Bedeutung und vor allem Autonomie als später, als sie bis zu einem gewissen Grad von den Institutionen der Religion, der Pädagogik, der Medizin und der Psychiatrie vereinnahmt wurden. (DE IV 876)

Die Fragestellung, die jetzt Foucault beschäftigt, ist nicht mehr wie ein bestimmtes Wissen über das Subjekt zustande kommt oder wie das Subjekt zu einer bestimmten Wahrheit geführt werden kann, sondern, „wie das Subjekt selbst sich in ein Verhältnis zur Wahrheit setzen kann.“⁹⁷

In der Antike glaubt er solche Praktiken gefunden zu haben, beginnend beim platonischen Dialog *Alkibades*.

Der junge Alkibades möchte in Athen ein politisches Amt besetzen, Sokrates allerdings macht ihn darauf aufmerksam, dass er dafür nicht die nötigen Voraussetzungen mitbringt, da er sich bis dato nicht genug um seine Bildung und vor allem um sich gekümmert hat. Eine Conclusio dieses Dialogs ist, dass Alkibades in Zukunft besonders auf sich achten muss, um den Anforderungen des politischen Amtes gewachsen zu sein. Die *epimeleia heautou*, die Sorge um sich selbst, stellt das Selbst in den Mittelpunkt der Fragestellung. „Dieses Selbst ist die Seele, die sich im Rahmen der Selbstsorge selbst erkennen soll.“⁹⁸

Die Seele des Subjekts soll also nicht mehr nur durch die Macht kreiert werden, sondern das Individuum soll Macht über sich selbst erlangen und damit sich selbst autonom entwickeln können.

Bei diesen Selbsttechniken geht es immer darum, dass das Subjekt sich selbst verändert und dadurch einen Zugang zu Wahrheit erlangt, der für das Subjekt heilbringend ist.

Bei Platon war diese Selbstsorge noch mit der Polis und damit mit Politik verbunden, die Stoa trennt diese beiden Komponenten und bezieht sich in erster Linie auf das einzelne Individuum.

Platons *Alkibades* beschäftigt sich noch stark mit der Sorge um sich und der damit hergehenden Sorge um Gerechtigkeit, die dann staatstragende Wirkung erzielt. Nur wenn man mit sich selbst im Reinen ist und auf sich selbst achtet, kann dies auch im großen Stil – also für die Polis - geschehen.

„In der Stoa mündet die Sorge um das Selbst zuletzt in die reine Beschäftigung mit sich selbst ein, denn das Ideal der Ataraxie drückt letztlich nur die völlige Gleichgültigkeit gegenüber allen äußeren Einflüssen aus und beschreibt die Beschäftigung mit dem Ich, die das Selbst von der *polis* trennt.“⁹⁹ Sowohl Seneca wie Marc Aurel bieten hierfür Techniken an, wobei sich hier beide unterscheiden. Bei Seneca soll das Individuum aus sich heraustreten und sich selbst aus einer Art Vogelperspektive beobachten. So kann es seinen Standpunkt im Leben sondieren. Bei Marc Aurel wiederum soll das Individuum nicht

⁹⁷ Sarasin, Michel Foucault, Hamburg 2005, S. 193

⁹⁸ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 207

⁹⁹ ebd. S. 208 Hervorhebung im Original

unbedingt einen übergeordneten Standpunkt beziehen aber einen, der den wahren Kern der Dinge zeigt.

Die Technologien des Selbst der Stoa lassen sich mit vier Schritten veranschaulichen.

Der erste Schritt besteht in einer Art virtueller Ortsveränderung des Individuums, das sich auf den Gipfel der Welt begibt (Seneca) oder zu dem Kern der Dinge durchdringt (Marc Aurel) und dabei aus sich heraustritt, um sich selbst in den Blick nehmen zu können. [...] Der ungewöhnliche Standpunkt erlaubt es dem Individuum, die Dinge in ihrer Wertigkeit und in ihrem Rang in der Welt neu einzuordnen. Grundsätzliches Ziel ist dabei nicht die Erkenntnis der Dinge durch das Subjekt, wie sie die neuzeitliche Wissenschaft entwickelt hat, sondern der Wert ergibt sich hier aus den Beziehungen der Dinge zu einem freien Individuum.¹⁰⁰

Wenn das erreicht ist, kann man sich in einem dritten Schritt zu den erkannten Dingen neu positionieren und im vierten Schritt ist das stoische Ziel erreicht und das Individuum erlangt Vollkommenheit und Glück, das sich in Ataraxie ausdrückt.

6.1.1. Askēsis

Die Askēsis lässt sich verstehen als der Rahmen, in dem das Individuum erlernt zu sich und seiner Wahrheit zu finden. Sie bedient sich der *paraskeue*.

Die *paraskeue* ist die Struktur, die die ständige Transformation der fest im Individuum verankerten wahren Rede in ethisch vertretbare Verhaltensgrundsätze gewährleistet. Oder auch, die *paraskeue* ist das Element, das die Transformation des *logos* in *ethos* bewirkt. Folglich kann die *askēsis* definiert werden als die Gesamtheit, die geregelte und berechnete Abfolge der Verfahren, mittels derer das Individuum diese *paraskeue* ausbilden, endgültig fixieren, periodisch aktivieren und, falls nötig, verstärken kann. Die *askēsis* gewährleistet ferner, dass Wahr-Sprechen – ans Subjekt gerichtetes Wahr-Sprechen, vom Subjekt auch an sich selbst gerichtetes Wahr-Sprechen – zu einer Seinsweise des Subjekts wird. (HS 401 Hervorhebung im Original)

Die *askēsis* umfasst die Techniken des Zuhörens, des Lesens und Schreibens, des gesprochenen Wortes und der Traumdeutung.

Das Zuhören hat als recht passive Tätigkeit einen relativ geringen Status, bzw. ist es mit der wahren Rede eng verbunden, da das Wechselspiel dieser beiden *paraskeue* voranbringen kann.

Das Lesen soll nicht bloß das Wiedergeben einer anderen Meinung fördern, sondern das eigentliche Ziel ist *meditatio*¹⁰¹. „Bei der *meditatio* geht es darum, sich [einen Gedanken] anzueignen, sich von ihm zutiefst überzeugen zu lassen, so daß man ihn zum einen für wahr

¹⁰⁰ ebd. S. 209

¹⁰¹ Foucault will die *meditatio* nicht im Sinne der westlich interpretierten Meditation verstanden wissen. „Meditation verstehen wir als den Versuch, mit besonderer Intensität an etwas zu denken, ohne dessen Sinn zu vertiefen;“ (HS 435)

hält und zum anderen ununterbrochen wiederholen kann, sobald es notwendig ist, oder sich die Gelegenheit dazu bietet.“ (HS 435) Diese internalisierte Wahrheit soll so verinnerlicht werden, dass man „aus ihr unmittelbar einen Handlungsgrundsatz machen kann. Eine Aneignung, die darin besteht, daß man das Subjekt dieser wahren Sache wird, das Subjekt, das wahr denkt, und daß man von diesem wahr denkenden Subjekt zum angemessen handelnden Subjekt wird.“ (HS 435)

Das Schreiben dann wiederum hilft die wahre Rede schriftlich festzuhalten und stellt den Schreibenden in eine reflexive Position zu seinen Gedanken und es soll helfen die wahre Rede zu internalisieren.

Ein Kern der Selbstpraktiken ist die *parrhesia*.

6.1.2. Parrhesia

[Die *parrhesia*] ist das freie, offene Wort, befreit von den rhetorischen Verfahren, das sich allerdings an die Situation, die Umstände und die Besonderheiten des Zuhörers anpassen muß; vor allem aber und grundsätzlich ist es eine Rede, die seitens des Sprechenden einem Engagement gleichkommt, einer Bindung, einer Art Pakt zwischen Aussagesubjekt und Verhaltenssubjekt. Das sprechende Subjekt verpflichtet sich. In dem Augenblick, wo es sagt ‚ich sage die Wahrheit‘, verpflichtet es sich zu tun, was es sagt, und Subjekt eines Verhaltens zu sein, das Punkt für Punkt der Wahrheit folgt, die es ausgesprochen hat. (HS 495)

Die *parrhesia* soll den Menschen von seinen Illusionen lösen und ihn sich selbst offenbaren lassen. Dies soll nicht bedeuten, dass es eine Natur des Menschen gibt, die sich hinter diesen Illusionen verbirgt und dadurch hervorgebracht werden kann. „Dieser Hypothese zufolge würde es genügen, die repressiven Riegel aufzusprengen, damit sich der Mensch wieder mit sich selbst versöhnt, seine Natur wiederfindet oder mit seinem Ursprung wieder in Verbindung tritt und ein erfülltes und positives Verhältnis zu sich selbst wiederherstellt.“ (DE IV 877) Die *parrhesia* konzipiert ein Wesen des Menschen und der Einzelne ist durch diese Praktik in der Lage, ein wahres Ich von sich selbst wiederzugeben.

Die Selbsttechniken standen in einem Spannungsverhältnis zwischen dem griechischen „Achte auf dich selbst“ und dem Schriftzug des Delphischen Orakels „Erkenne dich selbst“. Im Altertum hatten beide noch Gültigkeit und es wurde die Sorge um sich als Vorbedingung zur Selbsterkenntnis gesehen. Im Lauf der Jahrhunderte hat das „Erkenne dich selbst“ die Maxime der Selbstsorge verdrängt. Das hat mehrere Gründe. Einer ist die Moralvorstellung des Christentums, die sich in der westlichen Welt etabliert hat. „Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren

Regeln zu entheben. Wir sind Erben der christlichen Moraltradition, die in der Selbstlosigkeit die Vorbedingung des Heils erblickt [...].“ (DE IV 972)

Ein zweiter Grund, den Foucault anführt, ist der, dass in der Philosophie seit Descartes die Selbsterkenntnis eine vordergründige Rolle spielt.

„In der Rangordnung der beiden antiken Maximen ‚Achte auf dich selbst‘ und ‚Erkenne dich selbst‘ hat es eine Umkehrung gegeben. In der griechisch-römischen Kultur erschien die Selbsterkenntnis als Folge der Sorge um sich selbst. In der Moderne dagegen verkörpert die Selbsterkenntnis das fundamentale Prinzip.“ (DE IV 973)

Um den öffentlichen Raum mit seinen handelnden Personen und der ihm immanenten Pluralität wieder herstellen zu können, müsste man die Selbstsorge wieder als vorrangig betrachten.

6.2. Parrhesia eines öffentlichen Raumes

Handeln ist Sprechen und indem die Freien der Polis sich auf der Agora preisgaben, so sich und ihre Einzigartigkeit unter den Menschen unter Beweis stellten, handelten sie frei und schafften sich einen öffentlichen Raum, den es genau dafür gab.

Im Gesellschaftlichen verschwand dieser öffentliche Raum und mit ihm die Pluralität, das Handeln und das Bedürfnis der Menschen danach. Den öffentlichen Raum gibt es nur noch am Rande der Gesellschaft, der von, wie Hannah Arendt sagt, „Paria“ bzw. Foucaults „infamen Menschen“, besiedelt ist. Dieser Menschenschlag besteht aus „Ausgestoßenen“, die am Gesellschaftsleben nicht mehr teilhaben. Dem folgend ist der öffentliche Raum ein Randphänomen geworden.

Um aus der Konformität des Gesellschaftlichen ausbrechen zu können braucht es Techniken, die in der Massengesellschaft in Vergessenheit geraten sind. Foucault beschreibt sie als „Technologien des Selbst“ – eine Selbstsorge im antiken Sinn, die einer Selbsterkenntnis vorausgeht. In der Stoa und dem frühchristlichen Traditionen wurden diese Techniken praktiziert, wurden aber vom Politischen streng getrennt. Um einen öffentlichen Raum herzustellen, müssten also zuerst diese Selbsttechniken wieder publik gemacht werden und im speziellen die *parrhesia* – die wahre Rede – als Voraussetzung für Handeln geübt werden. Um nicht die Diskurse der Massengesellschaft wiederzugeben, die die Disziplinen erzwingen, braucht es die Fähigkeit diese erkennen zu können. Dafür muss man sich selbst soweit kennen, dass man weiß, wo man in sich Diskurse der Disziplin entdeckt und wann man selbst zu ihnen in Differenz tritt. Aufgrund dieses Erkennens kann man sein Handeln frei gestalten.

Ich meine, daß man die philosophische Askese als eine bestimmte Weise verstehen muß, in der sich das Subjekt wahrer Erkenntnis, als das Subjekt rechten Handelns konstituiert. Und indem man sich zugleich als Subjekt wahrer Erkenntnis und als Subjekt rechten Handelns konstituiert, siedelt man sich in einer Welt an und gibt man sich selbst eine Welt als Korrelat, die als Prüfung wahrgenommen, anerkannt und gehandhabt wird. (HS 591f.)

So wird man Mitgestalter einer Welt – eines Raumes –, den man im Sinne Hannah Arendts öffentlich nennen kann. Diejenigen, die sich von der Konformität und von den Diskursen der Disziplin gelöst haben, sind im modernen Sinn frei und damit so einzigartig, dass sie als Gleiche unter Gleichen in einem pluralistisch gestalteten Raum gelten können.

Die Technologien des Selbst und besonders die *parrhesia* stehen für einen Anfang, da sie sich am einzelnen Individuum orientieren, das mit der Rede aus sich selbst heraustritt. „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, [...]“ (VA 219)

Durch die Selbsttechnologien alleine lässt sich die Weltlosigkeit der Massengesellschaft nicht überwinden. Sie müssten im griechischen Stil von einer Sorge um sich zu einer Selbsterkenntnis in einen politischen Bezug geführt werden. Jemand, der die Selbsttechnologien anwendet, aber die Entwicklung und Veränderung, die er oder sie an sich feststellt, für sich behält, lässt sie sozusagen im Privaten. Genauer würde das sogar einer Intimität entsprechen, die sich dem Geständnisdrang der Disziplinen erwehren könnte. Die Intimität wäre geschützt, einen Raum würden diese Praktiken allerdings noch nicht schaffen. Für das Erschaffen eines öffentlichen Raumes müssten diese Praktiken von den einzelnen Mitgliedern dieser Welt eingeübt werden und dann öffentlich angewendet werden.

7. Schluss

Hannah Arendt und Michel Foucault haben sich demselben Thema – der Gesellschaft – von unterschiedlichen Seiten genähert. Es gibt aber einige Bezugspunkte, die sie beide vereinen und in mancher Hinsicht ergänzen sie sich. Hannah Arendt erklärt das Verschwinden des Politischen und damit des öffentlichen Raumes aus einem historischen Prozess, der mit dem Verfall der Polis einhergeht. Private, ökonomische Anliegen beherrschen den öffentlichen Bereich und verdrängen ihn damit. Das Gesellschaftliche entsteht und damit verschwindet Pluralität und politische Engagement. Die mehrschichtigen menschlichen Tätigkeiten werden nivelliert und was übrig bleibt ist Arbeit. Es entsteht die Gesellschaft von „jobholders“. Welche Mechanismen dies auslösten und welche an die Stelle des Öffentlichen treten, verrät sie uns nicht. Dies erfährt man bei Foucault. Er untersuchte die Machtbeziehungen, die sich zwischen den Menschen und damit in den Gesellschaftskörper eingeflochten haben. Seine detaillierten Untersuchungen machen es möglich, den öffentlichen Raum neu zu sondieren. Das, was momentan als öffentlicher Raum benannt ist, hat mit der Arendtschen Idee von Öffentlichkeit nur mehr am Rande etwas zu tun. Er ist durchzogen von Disziplinarmaßnahmen, wie sie Foucault beispielsweise im Panopticon sieht. Die Einzigartigkeit des Menschseins kommt in der großen Öffentlichkeit nicht zum Vorschein – sie wird sogar unterdrückt und kontrolliert. Nur am Rande dieser Gesellschaft gibt es noch ein paar „bunte Vögel“, die Pluralität wahren wollen. Gerade eben diese Randerscheinungen sind Untersuchungsgegenstand von Foucault, denn Macht lässt sich dort am besten beobachten, wo sie auf Widerstände stößt. Ausschluss- und Einsperrungsmechanismen zeigen das Phänomen Macht und seinen Normalisierungseffekt und damit die Disziplinierung der Subjekte. Um die Überwachung lückenlos zu machen, wurde der öffentliche Raum zu einem Panopticon – zu einem Laboratorium der Macht. Handeln steht höchstens noch im Diskurs der Disziplinen, also im Arendschen Sinn ist es unterdrückt bzw. unter Kontrolle gebracht.

Öffentliche Räume sind Foucault folgend Heterotopien, also Gegenräume, „Orte, die sich allen anderen widersetzen und in gewisser Weise sogar auslöschen, ersetzen, neutralisieren oder reinigen sollen.“¹⁰² Heterotopien sind keine starren Gebilde, es sind Räume, die die Menschen sich schaffen. Diesen „mythischen oder reale Negationen des Raumes“¹⁰³, in dem Menschen leben und handeln, sollte man den Fokus schenken, um einen öffentlichen Raum zu gestalten. Die Selbsttechnologien spielen dabei eine tragende Rolle, allerdings nur im Vorfeld, um sein Handeln und Sprechen zu den Disziplinen in Differenz zu stellen.

¹⁰² Foucault, Die Heterotopien, Frankfurt/Main, 2005, S. 10

¹⁰³ ebd. S. 11

Arendts Trennung von öffentlichem und privatem Raum wäre damit obsolet, da es sich bei den Heterotopien um eine Art Raumgewinnung handelt, die nicht an starre Orte gebunden ist und damit auch nicht an Zeit. So kann auch ein Klassenzimmer in einer Stunde ein öffentlicher Raum sein und in der nächsten ein panoptischer Disziplinarbunker. Es liegt an den Menschen, die darin handeln und ihre Machtbeziehungen und –positionen besetzen.

So bleibt der öffentliche Raum als Raum zwar illusorisch, das (politische) Handeln wird aber konkret. „Die Heterotopien benutzen Gegenräume, indem sie Illusionen schaffen, die der Wirklichkeit etwas entgegensetzen, sie entwerten, und eventuell radikal in Frage stellen.“¹⁰⁴

Arendts Handeln kann sich solcher Räume bedienen. Die können dann im klassischen Sinne öffentlich sein, wie Parks, Plätze, Bahnhöfe, etc. oder sich auch in institutionellen Gebäuden bilden, wie Schulen, Universitäten, Magistratsämter,...

Es sind die handelnden Menschen, die den öffentlichen Raum schaffen, und nicht der öffentliche Raum, der das Handeln ermöglicht. Dieses Handeln kann erlernt werden, wenn die von Foucault beschriebenen Selbsttechniken nicht nur für das Individuum genutzt werden, sondern sich bei unterschiedlichen Gelegenheiten in – ich nenne sie einmal – öffentlichen Heterotopien offenbaren. Es kann dann der gleiche Ort sein, der zu einer anderen Zeit eine schützende Intimsphäre hat, in der man vor dem Öffentlichsein geschützt ist. Ich denke da zum Beispiel an Cafés, in denen einmal eine Veranstaltung stattfindet, bei der die Teilnehmer die Möglichkeit haben, offen zu reden und zu diskutieren und bei einer anderen Gelegenheit kann man mit einer Zeitung und einem tiefschwarzen Kaffee in einer Ecke sitzen.

Im Mittelpunkt von Handeln steht meiner Meinung nach die Einstellung: „Verwendet nicht das Denken dazu, einer politischen Praxis einen Wahrheitswert zu verleihen, und auch nicht die politische Aktion dazu, ein Denken zu diskreditieren, als ob es bloß reine Spekulation wäre. Verwendet die politische Praxis als einen Intensifikator des Denkens [...]“. (DE III 179f.)

Wenn das Denken einer politischen Praxis einen Wahrheitswert verleiht, kann es rasch zur Ideologie werden. Die Wahrheit findet sich aber im Subjekt selbst und nicht in der politischen Praxis. Die Politik soll nicht die Subjekte vereinnahmen, sondern umgekehrt, die Subjekte die Politik. So können Subjekte die Wirkung von Macht für sich selbst nutzen.

Innerhalb der Heterotopien bildet sich eine Welt denn, wie schon erwähnt, „indem man sich zugleich als Subjekt wahrer Erkenntnis und als Subjekt rechten Handelns konstituiert, siedelt man sich in einer Welt an und gibt man sich selbst eine Welt als Korrelat, [...]“. (HS 591f.)

Diese Welt erkennt das Subjekt als autonom an, da sie von ihm selbst als solche konzipiert wurde. Da allerdings die strenge Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum nicht mehr gegeben ist, bleibt als sicheres Rückzugsgebiet nur die Intimität. Allerdings wäre diese

¹⁰⁴ Ruoff, Foucault-Lexikon, Paderborn, 2007, S. 174

Intimität durch die Selbsttechnologien eine Intimität, die als Schutz den Disziplinierungsmechanismen standhalten kann.

Das Handeln, und damit ist jetzt ein Schritt aus der Intimität heraus gemeint, wäre dann ein Handeln, das der Mensch aus sich selbst heraus unternimmt und daher freiwillig ist. Das würde der Arendtschen Prämisse entsprechen, dass Handeln um der Freiheit willen unternommen wird und somit Freiheit ermöglicht.

Mit dem Konzept der Heterotopien und der Selbsttechnologien können innerhalb des Raumes des Gesellschaftlichen überall und sehr flexibel öffentliche Räume erscheinen, in denen Menschen sich und ihre Einzigartigkeit zeigen können. Ab dann ist es eher eine Frage der Quantität wie sehr diese Räume und das in ihnen Verhandelte, sich auf den Gesellschaftskörper auswirkt.

Abschließend möchte ich noch einmal meine beiden Hauptakteure zu Wort kommen lassen:

Es gibt keine herrschende Philosophie, wohl aber eine Philosophie oder eher noch Philosophien in Aktion. Die Bewegung, in der wir uns nicht ohne tastende Versuche, Träume und Illusionen von dem lösen, was als wahr gilt, und nach anderen Spielregeln suchen – diese Bewegung ist Philosophie. Die Verschiebung und Transformation des Denkrahmens, die Veränderung der überkommenen Werte, die ganzen Bemühungen, anders zu denken, zu handeln und zu sein – all das ist Philosophie. (DE IV 136)

Auf die Frage nach dem Sinn von Politik gibt es eine so einfache und in sich so schlüssige Antwort, dass man meinen möchte, weitere Antworten erübrigten sich ganz und gar. Die Antwort lautet: Der Sinn von Politik ist Freiheit. (WP 28)

Literaturverzeichnis

Ambros, Gerda: Das Tun und der Raum. in: Kubes-Hofmann, Ursula (Hg.): Sagen was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1994.

Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

Agamben, Giorgio: Was ist ein Dispositiv? Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Zürich/Berlin: diaphanes 2008.

Arendt, Hannah: Über die Revolution. München: Piper 1974.

Arendt, Hannah/Jaspers Karl: Briefwechsel 1926 – 1969. Hg. Von Lotte Köhler und Hans Saner. München: Piper 1993.

Arendt, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. von Ursula Ludz. München: Piper 1996.

Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. von Ursula Ludz. München: Piper 2000.

Arendt, Hannah: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. Hg. von Ursula Ludz. München: Piper 2000.

Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. München: Piper 2006.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper 2007.

Arendt, Hannah: Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. von Ursula Lutz. München: Piper 2007.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München: Piper 2008.

Aristoteles: Politik. Schriften zur Staatstheorie. Übers. und hg. von Franz F. Schwarz. Stuttgart: Reclam 2003.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. von Franz Dirlmeier. Stuttgart: Reclam 2006.

- Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk. Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH 1990.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Breier, Karl-Heinz: Hannah Arendt zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2001.
- Deleuze, Gilles: Foucault. Übersetzt von Hermann Kocyba. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaft. In: Deleuze, Gilles: Unterhaltungen 1972 – 1990. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Hölscher, Tonio: Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1998.
- Ehalt, Hubert Christian: Internet und Öffentlichkeit – Kommunikationskultur im Umbruch. in: Lichtenstein, Alfred von (Hg.): Internet und Öffentlichkeit. Wien: WUV Universitätsverlag 2002.
- Fink-Eitel, Hinrich: Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1989.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Übersetzt von Ulrich Köppen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981.
- Foucault, Michel: Was ist Kritik? Aus dem Französischen von Walter Seitter. Berlin: Merve Verlag 1992.
- Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France (1975 – 76). Aus dem Französischen von Michaela Ott. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band I 1954 - 1969. Hg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jaques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II 1970 - 1975. Hg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jaques Lagrange. Aus dem Französischen von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976 - 1979. Hg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jaques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.

Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV 1980 - 1988. Hg. von Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jaques Lagrange. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.

Foucault, Michel: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.

Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977 – 1978. Hg. von Michael Sennelart. Aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.

Foucault, Michel: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978 – 1979. Hg. von Michael Sennelart. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.

Foucault, Michel: Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France (1974 – 1975). Aus dem Französischen von Michaela Ott und Konrad Honsel. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von Walter Seitter. Frankfurt/Main: Fischer 2007.

Flores d'Arcais, Paolo: Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt. Aus dem Italienischen von Ulrich Hausmann. Frankfurt/Main: Verlag Neue Kritik 1993.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 1. Werkausgabe Band III. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.

Lichtenstein, Alfred von: Öffentlichkeit – Transformation eines politischen Konzepts durch Technik. in: Lichtenstein, Alfred von (Hg.): Internet und Öffentlichkeit. Wien: WUV Universitätsverlag 2002.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin: Dietz Verlag 1984.

Meier, Matthias: Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt. Frankfurt/Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften 2002.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen. Kritische Studienausgabe Band 1 (KSA 1). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1999.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe Band 5 (KSA 5). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 2007

Ruffing, Reiner: Michel Foucault. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2008.

Ruoff, Michael: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2007.

Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius 2005.

Schavan, Annette: „Der Sinn von Politik ist Freiheit“. In: Horster, Detlef (Hg.): Verschwindet die politische Öffentlichkeit? Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2007.

Schindler, Roland W.: Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne. Frankfurt/Main: Campus Verlag 1996.

Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag 2008.

Veyne, Paul: Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.

Veyne, Paul: Foucault. Der Philosoph als Samurai. Übersetzt von Ursula Blank-Sangmeister unter Mitarbeit von Anna Raupach. Stuttgart: Reclam 2009.

Vowinckel, Anette: Hannah Arendt. Leipzig: Reclam 2006.

Wagenknecht, Achim: Einführung in die politische Philosophie Hannah Arendts. Marburg: Tectum 1995.

Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Aus dem Amerikanischen von Hans Günter Holl. Frankfurt/Main: Fischer Verlag 1986.

Presseartikel

Schilly, Julia: „Alle wollten Bomben haben“, in: Der Standard 29. Juli 2009, Wien/Chronik

Abstract

Diese Arbeit will ergründen, was einen öffentlichen Raum ausmacht, ob es reicht einen frei zugänglichen Platz als öffentlich zu bezeichnen oder ob es mehr braucht, als Räume, die von allen betreten werden können.

Ich will erörtern wie das Verhalten in der Öffentlichkeit sich in den vergangenen Jahrhunderten verändert hat und unter welchen Bedingungen dieses Verhalten stand. Das soll anhand von Hannah Arendts Konzept des Öffentlichen und Michel Foucaults Machtanalyse verdeutlicht werden.

Hannah Arendt und Michel Foucault sind zwei herausragende Köpfe des 20. Jahrhunderts. Ein Denker und eine Denkerin, die einen geschichtlichen Blick versuchen, um Phänomene unserer Zeit zu erklären.

Hannah Arendt zeichnet in ihrem Werk *Vita activa* ein Bild einer Gesellschaft, die es verlernt hat, die Vielschichtigkeit des tätigen Lebens zu leben. Während es in der antiken Polis noch eine Dreiteilung von Arbeiten – Herstellen – Handeln gab, agiert die moderne Gesellschaft nur noch im Bereich der Arbeit. Eine Voraussetzung bzw. ein Effekt dafür war die Aufgabe der Pluralität. Handeln (im politischen Sinn) setzt Verschiedenheit voraus. Diese Verschiedenheit wird in „arbeitsfähigen Teams“ aufgelöst, da so ein „Arbeitstrupp“ bestehend aus mehreren Menschen wie ein einziger agieren muss. Es findet eine Verschmelzung von Vielen zu Einem statt, was aus der Arbeit – und somit aus der jetzigen Gesellschaft nach Hannah Arendt – ein antipolitisches Phänomen macht.

Foucaults Blick orientiert sich an der Perspektive der Macht und den Praktiken, die sich in der Geschichte entwickelten, diese auszuüben.

In dieser Arbeit wird dann das Phänomen Massengesellschaft mit dem der Disziplinargesellschaft erweitert und das Verschwinden des öffentlichen Raumes anhand der Disziplinierungstechniken erklärt.

In einem letzten Teil wird versucht anhand der von Foucault beschriebenen Selbsttechnologien, das Handeln wie es von Hannah Arendt erläutert wird, wieder aufzuwerten und damit den öffentlichen Raum ein Stück öffentlicher zu machen.

This paper addresses the public and specific the public space with its population and their actions. It wants to figure out if it's enough to call a place that is open to public a public area or if it needs more than just places for everyone to enter.

The paper wants to debate the human action on these public spaces and its change in history and the conditions that forced these changes. Therefore are the concepts of Hannah Arendt's public in *The human condition* and Michel Foucault's analysis of power compared.

Hannah Arendt creates a view of society that has unlearned to live the complexity of human life. Labour, work and action as conditions of ancient human life have become to a consistent behaviour that is based on labour. A precondition was the abandonment of plurality of human life. People's behaviour becomes conform and the human being is just substitute of his kind.

Michel Foucault focuses on practices of power that were developed through history and its influence on modern society.

I want to contrast Arendt's and Foucault's parallel but diverging understanding of society and its aspects on public and society.

Ich bestätige, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und nur die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Zudem bekräftige ich, dass die Arbeit in dieser und ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt wurde.

Gerd Fraunschiel

Wien, 4. August 2009

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Gerd Fraunschiel
Geburtsdatum: 11. Januar 1978
Geburtsort: Wien

Schul Ausbildung

1984 - 1988 Volksschule
1988 – 1996 Gymnasium
1996 – 1997 Bundesheer
1997 – 1998 Studium Wirtschaftsingenieurwesen an der TU Wien
1998 – 2005 Studium Sportmanagement an der UNI Wien
2005 Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie
UF Bewegung und Sport an der UNI Wien

Berufliche Tätigkeiten und Ausbildungen

1996 – 1999 Tätig bei archäologischen Ausgrabungen bei der Burg Hornstein
2001 Freiraumakademie - Ausbildung zum Spielpädagogen
ab 2001 mehrjährige Tätigkeit innerhalb von Projekten als Spielpädagoge
bzw. Trainer für soziale Kompetenz
2003 – 2005 Zirkus Akademie Wien – Ausbildung zum Zirkuspädagogen
2004 – 2007 mehrjährige Tätigkeit bei Kursen für Kinder und Jugendliche mit
zirkuspädagogischen Hintergrund beim Circus Kaos

2004	Freiraumakademie – Ausbildung zum Trainer für soziale Kompetenz
2006 – 2008	Instruktor am Universitätssportinstitut für den Kurs Jonglieren und Equilibristik
seit 2006	Leiter von Basketball-, Volleyball- und Akrobatikkursen im Rahmen des Vereins Freizeit-, Kultur- und Sportschiff "Bertha von Suttner" am Schulschiff Wien