

Kritik des populären Gouvernementalitäts-Diskurses Zur Aktualität von Michel Foucaults Spätwerk

Als Foucault im Juni 1984 starb, stand er auf dem Höhepunkt seiner Karriere. Von dem damals 57-jährigen wären noch zahlreiche einflussreiche Bücher zu erwarten gewesen. Dieses spätere Werk blieb jedoch ungeschrieben. Vielleicht schon im Bewusstsein seines nahenden Todes war Foucault in den letzten Jahren seines Schaffens stark um eine Systematisierung der Grundfragen seiner Arbeiten bemüht. Bekanntlich hat er seine zahlreichen Untersuchungen drei Werkphasen zugeordnet, in denen jeweils eine spezifische Fragestellung den thematischen Schwerpunkt bildet. Diese drei Themenfelder lassen sich mit den drei Stichworten *Wissen – Macht* – und *Ethik* charakterisieren. Daher unterscheidet man in der allgemeinen Foucault-Rezeption zwischen <drei Foucaults>: Dem <frühen Foucault> als dem Archäologen der Humanwissenschaften, dem <mittleren Foucault> als dem Genealogen der Staatsmacht und des Sexualitätsdiskurses, sowie dem <später Foucault> als dem Ästhet der Existenz und der antiken Ethik.

Gemäß dieser groben Dreier-Gliederung versteht man unter <Foucaults Spätwerk> im Wesentlichen die – 1984 kurz vor seinem Tod erschienenen – beiden Bände „Der Gebrauch der Lüste“ und „Die Sorge um sich“, mit denen Foucault die Geschichte der modernen Sexualität auf die antike Sexualmoral umleitet. Mit der Wende zur Antike vollzog damals Foucault unter den Augen seiner überraschten Leserschaft einen radikalen thematischen Wechsel seiner theoretischen Interessen:

an die gewohnte Stelle der Analyse von Zwangspraktiken der Subjektkonstitution tritt plötzlich die Frage einer Ethik der Selbstpraktiken, die Menschen zu autonomen Lebenskünstlern machen sollen. Würde man die aktuelle Relevanz von Foucaults Spätwerk lediglich im Rückgriff auf die beiden letzten Buchpublikationen zur antiken Sexualmoral bestimmen wollen, wäre wohl den zahlreichen Kritikern recht zu geben, dass die Art und Weise, wie in der griechisch-römischen Gesellschaft die privilegierte Klasse der männlichen Vollbürger ihre sexuellen Lüste als eine Praxisform der eigenen Lebenskunst kultivierten, keine ernsthaften Anschlusspunkte für unsere Zeit bietet. Diesbezüglich könnte man in Abwandlung von Jean Baudrillards ironisch-provokantem Ausspruch „Vergeßt Foucault!“ getrost sagen: *Vergeßt Foucaults Spätwerk!*, wenn man damit, wie gesagt, lediglich die beiden letzten Bände von <Sexualität und Wahrheit> im Sinn hat.¹

Allerdings wird dabei übersehen, dass die eigentliche Aktualität von Foucaults Spätwerk in seinen Überlegungen zu einer Praxis der Freiheit ausgehend von einer Ethik des Einzelnen steckt. Sollte es mir im Folgenden gelingen, diese Ethik der Freiheit verständlich zu machen, schlage ich vor, der Kritik „Vergeßt Foucault!“ den Wahlspruch gegenüberzustellen: „Vervielfältigt Foucault!“ – *Vervielfältigt Foucaults Freiheitsdenken!*

Dieses Freiheitsdenken gilt es als das kaum wahrnehmbare Epizentrum von Foucaults Spätwerk zu erfassen. Dafür ist es nötig,

jene Texte heranzuziehen, die erst kurz vor seinem Tod, nämlich in den letzten beiden Jahren seines Lebens, entstanden sind. Dazu gehört insbesondere der vielleicht letzte Text, den Foucault überhaupt geschrieben hat: der 1983 entstandene programmatische Aufsatz „Was ist Aufklärung?“. In diesem Text stellt Foucault auf ganz ungewohnte Weise eine positive Beziehung zwischen der eigenen Philosophie und Kants Aufklärungsbegriff her. Bemerkenswerterweise ist dieser einschlägige Text – der gewissermaßen als Foucaults philosophisches Testament angesehen werden darf – erst einige Jahre nach Foucaults Tod und sowohl in seiner englischen wie auch in seiner deutschen Übersetzung in wenig öffentlichkeitswirksamen Aufsatzsammlungen erschienen.

Als weitere Quellen des Foucaultschen Spätwerks sind hier vor allem zu erwähnen: Die Erläuterungen „Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“ (1982) sowie „Die Rückkehr der Moral“ (1983), außerdem das Interview „Freiheit und Selbstsorge“ bzw. „Die Ethik der Sorge als Praxis der Freiheit“ (1984) und selbstverständlich auch die Thematik der letzten Vorlesungen von 1983/84 zur politischen Praxis eines freien und mutigen Aussprechens der Wahrheit, die Foucault anhand der antiken Parrhesia entwickelt.² Alle diese Texte und Äußerungen, die ich hier als das „eigentliche Spätwerk“ (bzw. als die Vorstudien dazu) bezeichnen möchte, haben eine erkennbare inhaltliche Kohärenz. Das heißt, sie sind nicht bloß zufällig zu gleichen Zeit entstehen, vielmehr weisen sie eine gemeinsame Fragestellung und teilweise auch gleiche Formulierungen auf. Obwohl sich in den erwähnten Texten und Äußerungen ein Spätwerk thematisch abzeichnet, wurden sie nie zu ei-

ner brauchbaren Textsammlung zusammengestellt, so dass sie auch heute noch nur verstreut vorliegen und teilweise schwer zugänglich sind. Trotz der immensen Vermarktung und Aufbereitung von Foucaults Werk liegt meines Wissens bis heute keine Publikation vor, die diese entscheidende Phase der programmatischen Selbstpositionierung in ihrer thematischen Einheit (z.B. als Reader) präsentiert. Erst der voriges Jahr herausgegebene letzte Band der gesammelten Schriften verändert diese desolate Situation ansatzweise. Worum geht es nun unter dem Stichwort des <Freiheitsdenkens> und der <Ethik des Selbst> beim späten Foucault? Zu den zahlreichen Formeln und oft wiederholten Grundbegriffen, die im Zusammenhang stehen mit Foucaults Rückkehr zur Moral, gehören sicherlich solche, wie die „Ästhetik der Existenz“ oder das „Leben als Kunstwerk“, die „Techniken des Selbststilisierung“ und die „Ethik der Selbstsorge“. Diese Formeln sind inzwischen zu feuilletonistischem Allgemeingut geworden und größtenteils auch zu inhaltsleeren Worthülsen erstarrt, die kaum noch etwas von der freiheitsphilosophischen Programmatik erkennen lassen, mit denen sie der späte Foucault aufgeladen hatte. Dieses verblasste und durch seinen verfrühten Tod auch unvollendet gebliebene Projekt einer Philosophie der Freiheit möchte ich in groben Zügen skizzieren.

Foucault selber formuliert es mit folgenden Worten; ich zitiere: Heutzutage eine Praxis der Freiheit ausgehend von einer Ethik des Einzelnen zu denken und zu leben, stellt bei aller Schwierigkeit, „eine dringende, grundlegende, politisch unerlässliche Aufgabe dar – wenn es schließlich wahr ist, dass es keinen anderen vorrangigen und nutzbaren Widerstandspunkt

gegen die politische Macht gibt als den, der im Selbstbezug auf sich liegt.“ (Freiheit und Selbstsorge, 54) Dieser vorrangige und nutzbare Widerstandspunkt eines Selbstbezug auf sich ist uns nicht je schon gegeben als Grundausstattung „unserer selbst“ und ist auch nicht zu verwechseln mit dem Selbstbezug solcher unterworfenen Subjekte, wie sie in Foucaults Gefängnisbuch beschrieben werden. Der hier vom späten Foucault gemeinte Selbstbezug auf sich als eines Subjektes der Freiheit verlangt jedoch eine Ethik, welche die eigenen Handlungsoptionen, sich den bestehenden Herrschaftsverhältnissen zu widersetzen, nutzt und die möglichen Formen eines selbstbestimmten Lebens in der täglichen Praxis zu realisieren versucht. In diesem Sinne denkt Foucault bei dem, was er die „Arbeit der Freiheit“ nennt, an die im Prinzip von jedem ergreifbare Möglichkeit einer alltagskulturellen „Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte.“ (Was ist Aufklärung, 46)

Foucault hat mit diesen Stichworten zur Ethik der Freiheitspraxis nur ein Themenfeld umrissen, dessen philosophische Sondierung und konzeptionelle Konkretisierung ihm selbst nicht mehr vergönnt war. So kommt es rezeptionsgeschichtlich zu einer trübseligen List der praktischen Vernunft: Mit der Rede von einer Ethik der Freiheitspraxis als Widerstandspunkt und politisch unerlässliche Aufgabe eines jeden wirft der Großmeister Foucault mit mächtigen, facettenreichen und äußerst erklärungsbedürftigen Kategorien des abendländischen Denkens um sich, ohne sich selber an dem schwierigen Unternehmen ihrer Bewältigung und Handhabung zu beteiligen.

Trotzdem ist es ein kaum zu überschätzendes Verdienst des späten Foucault, ein

in der Philosophie über lange Zeit vernachlässigtes und ein vom politischen und philosophischen Liberalismus vereinnahmtes Denken der Freiheit zumindest wieder angesprochen (<wahrgesprochen>) zu haben. Dieses konkrete und notwendig experimentelle Denken der Freiheit setzt eine kritische Theorie der Gegenwart in Gang, die sich sowohl dem hegemonialen Macht-Diskurs als auch den aufgezwungenen Lebensweisen verweigert und diese mit der konkreten Utopie eines selbst zu gestaltenden Gegenlebens in Form von täglich praktizierter Freiheit konfrontiert. Halten wir fest: Foucault verknüpft seine Kritik der modernen Herrschaftsverhältnisse mit der *freiheitstheoretischen* Frage nach einer *gesellschaftsverändernden Praxis*. Damit greift er die Marxsche Problematik des revolutionären Subjekts erneut auf, ohne jedoch der historisch widerlegten Vision einer proletarischen Weltrevolution weiter anzuhängen. In diesem Sinne vertritt Paul Veyne die Auffassung, dass Foucaults Reflexionen zur Ethik uns mit dem befremdlichen Gedanken vertraut machen wollen, „nicht mehr auf die Revolution zu warten“, sondern damit selbst anzufangen.³ Tatsächlich war sich Foucault im hohen Maße bewusst, dass wir kaum auf eine solche Freiheitspraxis ausgehend von einer Ethik des Selbst vorbereitet sind. „Es fällt uns schwer“, stellt er 1982 in einem Interview fest, „rigorose Ethik und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgend etwas sonst auf der Welt. 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“.⁴ Foucault sieht aber auch, dass wir nicht nur selbstlose Christen sind, sondern ebenso die Erben der philosophischen Tradition einer Gesellschaft, die das äußere Gesetz als Grundlage der Moral akzeptiert. Auch diese liberalistischen Denkgewohnheiten, die das moralische Gut einer selbstbestimmten Menschheit ausschließlich über die Figur des Gesetzes (der <Selbstgesetzgebung>) begreift und Freiheit nur als staatlich garantierte Freiheitsrechte denkt, bereitet uns kaum auf den ungewohnten Gedanken einer Ethik des Selbst vor. „Wie sollte“, fragt sich Foucault zurecht, „unter diesen Umständen die Achtung vor dem Selbst die Grundlage von Moralität bilden können?“ Im Einflussbereich eines solchen, heute kulturell selbstverständlichen Liberalismus lässt sich nur schwer vorstellen, wie die Verwirklichung des moralisch Guten, nämlich die Freiheit, kein fremdbestimmtes, sondern ein selbst-bestimmtes Leben zu führen, von einer Ethik des Selbst abhängen soll.

Daher verwundert es vielleicht nicht, dass Foucaults Entscheidung, seinen herrschaftskritischen Büchern die Frage nach der Freiheitspraxis und individuellen Lebenskunst folgen zu lassen, als ein „Bruch“ mit seinem kritischen Denken wahrgenommen wurde und dieser „Bruch“ (oder diese <Kehre zur Moral>) sogar als konservative Preisgabe seines rebellischen Geistes abgetan wurde. Dagegen denke ich, dass dieser Schritt vielmehr als eine *stringente Fortsetzung* seiner Philosophie zu verstehen ist, wenn man sich die *freiheitstheoretischen Implikationen* der Foucaultschen Machttheorie klar macht. Denn der kritische Impetus von Foucaults Analyse der „Bio-Politik“ des modernen Staats bestand ja gerade in der zentralen Erkennt-

nis, dass trotz der disziplinierenden Mechanismen einer „Bio-Macht“, die uns eine bestimmte Subjektivität aufzwingt, dieses Herrschaftsregiment notwendig an seine Grenzen stößt. Diese ebenso absoluten wie relativen Grenzen der gesellschaftlichen Machtverhältnisse liegen bei der aktivierbaren Freiheit und Widerständigkeit der Subjekte. Foucault erläutert diese grundlegende Erkenntnis seiner Machttheorie: „Wenn es stimmt, dass es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es kein Machtverhältnis ohne Widerstand [und keine Machtausübung] ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung.“ (Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts: 259f.) Die weit reichenden Implikationen eines solchen Postulats des unendlichen Widerstandes und Freiheitsverlangens liegen auf der Hand: Sind in Machtverhältnissen immer Punkte des Aufbegehrens, des Auswegs, der Flucht oder Widersetzung, dann kann jede vorgenommene Intensivierung der Unterwerfung, jede Ausweitung der Machtverhältnisse nur an die Grenzen der Machtausübung führen. Diese findet ihr Widerlager entweder in einem Typ von Handlung, der die Subjekte zur völligen Ohnmacht bringt. Oder die staatliche Machtausübung findet ihr Widerlager, wie Foucault hervorhebt, „in einer Auflehnung der Regierten und ihrer Verwandlung in Gegner.“ Für diesen Fall gilt: „Das Machtverhältnis und das Aufbegehren der Freiheit sind nicht zu trennen.“ (ebd.)

Die ganze Brisanz und gesellschaftstheoretische Radikalität dieser Position wird in ihren Ausmaßen erst richtig greifbar, wenn man sich vor Augen führt, dass Foucault auch mit der Vorstellung einer Tota-

lität des gesellschaftlichen Ganzen bricht. Die traditionelle Vorstellung, die zurückgewiesen wird, geht davon aus, dass ein einziges gesellschaftliches Seinsprinzip existiert, das allem anderen Seienden zugrunde liegt. So nimmt das Bais-Überbau-Theorem des Marxismus an, dass das ökonomische Sein als kapitalistische <Struktur> alle Formen des staatlichen Handelns (Recht, Staat, Künste, Erziehung) sowie des kulturellen Lebens (Konsumieren, Körperumgang, Wohnen, Ernähren, Schlafen, Lieben, Reisen) durchherrscht. Dieser Totalität der ökonomischen Struktur setzt Foucault ein post-strukturalistisches und anti-ökonomistisches Seinsdenken entgegen, das von einer Ereignishaftigkeit allen Seins ausgeht. Foucault radikalisiert gewissermaßen Heideggers postmetaphysische Ontologie mit dem weit reichenden Ergebnis, dass ein postmodernes Sein denkbar wird, das sich permanent verändert, das permanent zu betätigen und zu stabilisieren ist und sich doch permanent auflöst und entleert, um von neuem gestaltet, diszipliniert, befreit, umkämpft, erdacht und reflektiert zu werden. Dieses ereignishafte, <performative Sein> fängt Foucault in seinem vielleicht wirkungsmächtigsten Begriff des „Diskurses“⁵⁵ ein – das ist weitestgehend bekannt. Vielleicht weniger bekannt ist, dass dieses poststrukturalistische Seinsdenken eine Begründung dafür bietet, warum Foucault sich von einer philosophischen (hegel-marxistischen) Tradition distanziert, die das Ganze <der Gesellschaft> in generellen Theorien erklären zu können glaubt, anstatt von verschiedenen Realitäten und gleichzeitigen Seinserfahrungen auszugehen, welche nur durch konkrete <Mikro>-analysen in ihrer Spezifik erfasst werden können. Foucaults Annahme von

aufeinander nicht reduzierbaren, koexistenten Prozessen, Techniken und Erfahrungen <des Seins> (der SeinE) trägt seine Erkenntnis, dass Machtverhältnisse unvermeidlich durch die Existenz von Widerstand und Freiheitsverlangen begrenzt sind und immer schon irgendwelche ungewollten Ermächtigungen herausfordern.

Ausgehend von diesen Erörterungen des inhärenten Zusammenhangs zwischen Foucaults Machtbegriff und seinem Freiheitsdenken möchte ich nun kurz den Blick auf den allgemeinen Foucault-Diskurs der Gegenwart werfen. Man stellt dann schnell eine große Aktualität seines Werkes fest: Viele Aspekte seiner Arbeiten und insbesondere ihr methodisches Instrumentarium der Diskursanalyse, der Genealogie und Archäologie oder das heuristische Prinzip der „Problematisierung“ erfreuen sich in zahlreichen Wissenschaften und Theoriekontexten einer enormen Popularität. In all diesen Foucault-Diskursen geht es nicht mehr nur um eine Auseinandersetzung mit Foucaults Texten, sondern um eine produktive Anwendung und sachbezogene Fortschreibung seines Denkens. Indessen durchzieht das große und ebenso unüberschaubare wie vielgestaltige Gewebe der populären Foucault-Diskurse doch mehr oder weniger ein gemeinsames Muster, das durch die Abwesenheit von Foucaults Freiheitsdenken geprägt ist: Es existiert keine nennenswerte Foucault-Rezeption, die seinen Begriff der Freiheit klärt und ausarbeitet, um anhand konkreter Analysen die Rede von einer „Praxis der Freiheit“ und die realen Möglichkeiten einer alltagskulturellen „Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte“ zu überprüfen, oder die sich der freiheitsphilosophischen Begründung einer „Ethik

und Kultur der Lebensformen“ widmen würde. Nur sehr vereinzelt werden Stimmen laut, die eine gewisse Fortschreibung und Ausarbeitung von Foucaults Freiheitsdenken wagen, wie beispielsweise so unterschiedliche Denker wie Richard Shusterman, Wilhelm Schmid und Judith Butler oder die von Gayatri Spivak ausgehenden Ansätze der Subaltern Studies oder das Multitude-Konzept von Antonio Negri und Michel Hardt. Trotz der teilweise erheblichen Divergenzen ihrer Positionen und Foucault-Aneignungen geht es ihnen allen um eine dialektische Theorie von Herrschaft und Befreiung. Zweifelsohne will ich damit nicht behaupten, dass die gerade erwähnten Namen und Theorien ultimative Antworten auf das Projekt der Fortschreibung und Ausarbeitung von Foucaults Spätwerk bieten. Dafür wäre eine genauere Auseinandersetzung mit den jeweiligen Positionen erforderlich, in die hier nicht eingestiegen werden muss.

Angesichts der vielfältigen Aktualisierungen von Foucaults Werk möchte ich vielmehr auf den erklärungsbedürftigen Sachverhalt eingehen, warum seit einigen Jahren *ausgerechnet herrschaftstheoretische Analysen* zu einem hegemonialen <Foucault-Diskurs> avancieren. So lässt sich beobachten, dass in der Sozialphilosophie und in den Kulturwissenschaften ebenso wie in den politischen und historischen Wissenschaften gegenwärtig deutlich der <mittlere Foucault> dominiert.⁶ Diese – mit Gramsci gesprochen – kulturelle Hegemonie des Herrschaftsdenkens gegenüber einem Freiheitsdenken wird besonders greifbar anhand der sich seit Anfang der 1990er formierenden, so genannten *Gouvernementality Studies*. Zu den mittlerweile zahlreichen Publikationen zählen beispielsweise: der 1991 von Bratich, Packer und

McCarthy herausgegebene Sammelband *Foucault Effect: Studies in Governmentality* und die im Jahre 2000 von Thomas Lemke, Susanne Krasmann und Ulrich Bröckling herausgegebene Textsammlung *Gouvernementalität der Gegenwart*.

Den für diesen neuen Forschungsansatz grundlegenden Begriff der Gouvernementalität hatte Foucault während seiner Vorlesungen im Jahre 1978 eingeführt, um den spezifischen Machttyp des modernen Staats zu kennzeichnen. Der Ausdruck Gouvernementalität, für den Foucault wahlweise auch den Terminus „Staatsräson“ oder „Regierungsdenken“ verwendete, bringt die Erkenntnis auf den Begriff, dass der moderne Staat nicht nur als liberaler Rechtsstaat funktioniert, der sich für die Individuen nur als gleiche Rechtssubjekte interessiert. Über eine rein juridisches Verständnis des Staates hinaus weist Foucault die Mikrophysik der staatlichen Bio-Macht nach, deren panoptischen und gouvernementalisierenden Herrschaftstechnologien in viele Lebensbereiche der Bevölkerung regulierend eingreifen, um den Menschen ein bestimmtes, machtkonformes Sein aufzuzwingen und aus ihnen disziplinierte Subjekte zu <machen>.⁷

Dieses vom mittleren Foucault entwickelte Konzept des modernen Herrschafts- oder Regierungsdenkens wird von den Governmentality Studies aufgegriffen und für die Analyse der aktuellen Dispositive der neoliberalen Macht im Zeitalter des globalen Kapitalismus nutzbar gemacht. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Publikationen und detaillierten Studien haben sich mittlerweile zu dem eigenständigen Diskurs einer neuen <Wissenschaft vom gouvernementalisierten Menschen> entwickelt. Anhand von zwei Beispielen

möchte ich diesen Gouvernentalitäts-Diskurs veranschaulichen.

In der erwähnten deutschsprachigen Textsammlung schreiben die Herausgeber: „Im Rahmen neoliberaler Gouvernentalität signalisieren Selbstbestimmung, Verantwortung und Wahlfreiheit nicht die Grenze des Regierungshandelns, sondern sind selbst ein Instrument und Vehikel, um das Verhältnis der Subjekte zu sich selbst und zu den anderen zu verändern.“⁸

Der Vorstellung, dass Selbstbestimmung und Wahlfreiheit der Subjekte nicht die Grenze sind, an der sich die Machtausübung des neoliberalen Regierungshandelns bricht, sondern gerade die Instrumente und Vehikel der totalen, widerstandslosen Beherrschung der Menschen sein soll, wird auch durch die amerikanische Sozialphilosophin Nancy Fraser eine prominente Stimme verliehen. Fraser schreibt: „Das neue Subjekt der Gouvernentalität [...] ist ein aktiver und verantwortlicher Akteur. Als Subjekt, das die freie Wahl (zwischen Angeboten des Marktes) hat, und als Konsument von Dienstleistungen ist dieses Individuum dazu verpflichtet, seine Lebensqualität durch eigene Entscheidungen zu verbessern. Bei dieser neuen <Selbstsorge> ist jeder Experte in eigener Sache dafür verantwortlich, sein eigenes Humankapital mit maximalem Gewinn zu verwalten.“⁹

An den beiden Passagen wird vielleicht deutlich, dass der zeitgenössische Gouvernentalitäts-Diskurs durchaus die freiheitsphilosophischen Begriffe des späten Foucault heranzieht. Dies findet jedoch nicht in der Absicht statt, um gesellschaftliche Widersprüche und kulturellen Aufbruch hervorzuheben, sondern im Gegenteil nur um die fortgesetzte und scheinbar unentrinnbare Unterwerfung, die neoliberalen

Selbst-Zurichtung der Subjekte und ihrer „Selbst-Regierung“ im gehorsamen Dienste von flexibilisierten Ausbeutungsverhältnissen zu <erklären>. Ich teile zwar die Auffassung der Vertreter des Gouvernentalitäts-Diskurses, dass die Restrukturierung der Regierungstechniken und die fortlaufende Stabilisierung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse verstärkt auf eine umfassende Reproduktion seitens der Subjekte und ihres „ethischen Selbstbezug zu sich“ setzen muss. Daher steht die Dringlichkeit wie Nützlichkeit einer konkreten Analyse der neuen Staatsapparate und der neoliberalen Dispositive des globalen Kapitalismus außer Zweifel.

Indessen entsteht durch diese *Diskursivierung* des <gouvernentalisierten Menschen> ein *ideologischer Effekt*, wenn die theoretische Analyse der entsprechenden Herrschaftsstrategien weder die stattfindenden Kämpfe und die real existierenden Gegenbewegungen registriert noch Befreiungsmöglichkeiten und Freiheitspraxen aufzeigt, sondern im Gegenteil „Selbstbestimmung“ und „Selbstsorge“ ausschließlich als Produkte einer machtkonformen Subjektivierung denken. Indem der Gouvernentalitäts-Diskurs den <sicheren Sieg> der Herrschaftsverhältnisse lediglich wissenschaftlich darstellt, reproduziert sich das reale Regierungdenken auf der Ebene der Theorie. Werden Herrschaftsverhältnisse und machtkonforme Selbstbezüge bloß beschrieben und so auf der Ebene der wissenschaftlichen Theoriebildung ideell und mental <affirmiert>, drückt sich in dem Gouvernentalitäts-Diskurs schlechterdings diejenige Mentalität eines widerstandslosen Herrschaftsdenkens und diejenige Ideologie neoliberaler Subjekte aus, die er zu kritisieren vorgibt.

Die emanzipatorische Kategorie der Selbstbestimmung, und mithin der zentrale Gedanke des späten Foucault, mutiert zu einer nackten Herrschaftskategorie. Wenn es aber keinen realen und kategorial zu reflektierenden Unterschied gäbe zwischen der „Selbstsorge“ und der „Ethik“ einer flexibilisierten Menschheit, die uns mithilfe vieler Machtmittel zur „Eigenverantwortung“ aufgezwungen wird, *einerseits* und der widerständigen Ethik einer Praxis der Freiheit, die eine alltagskulturelle Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte aktiviert, *andererseits*, dann wäre jeder praktische Widerstand inexistent und auch jegliche theoretische Kritik unmöglich. So stellt sich die Frage, welchen Wahrheitswert die wortreiche und fleißige Produktion des Gouvernementalitäts-Diskurses vermarktet? Wie wirkt dieses Wissen in den Mechanismen der neoliberalen Macht, die es vorgibt, zu kritisieren? Was bedeutet es, wenn aus Pamphleten und Werkzeugen, wie Foucault seine Bücher zum Gefängnis und zum Sexualitäts-Diskurs verstand, um auf diesem Weg die Anti-Gefängnis-Bewegung und den Widerstand gegenüber den traditionellen heterosexuellen Beziehungsverhältnissen zu unterstützen, – wenn also aus kämpferischen Pamphleten und Werkzeugen nun eine neue Wissenschaft und ein institutionell organisierter Diskurs wird, der sich nicht als theoretische Verlängerung von politischen Praxis versteht? Welcher Wille zu welchem Wissen ergreift dort das Wort, wo der Kritiker nicht das Sprachrohr einer emanzipatorischen Freiheitsbewegung ist?

Um uns für den ideologischen Effekt des Gouvernementalitäts-Diskurses bei der Herstellung und theoretischen Reproduktion der kulturellen Hegemonie des Herr-

schaftsdenkens zu sensibilisieren, ist die Erinnerung hilfreich, dass Foucaults Skizze der <Disziplinargesellschaft> – und gerade auch seine These von der Gouvernentalisierung der staatlichen Herrschaft – bei politisch engagierten Denkern wie Jürgen Habermas, Michel Walzer oder Charles Taylor auf vehemente Ablehnung gestoßen war.¹⁰ Im Mittelpunkt dieser zum Teil äußerst polemisch geführten Debatte stand der Einwand des „Kryptonormativismus“ und des „performativen Selbstwiderspruchs“, mit dem insbesondere Habermas die Foucaultsche Machttheorie und Vernunftkritik konfrontierte.¹¹

Daher ist Foucaults Spätwerk, denke ich, als der Versuch zu verstehen, auf die berechtigten Einwände gegen ein reines Herrschaftsdenken *inhaltlich und konstruktiv zu reagieren*. Denn indem Foucault schließlich das Ideal der Freiheit ausgehend von einer Ethik des Einzelnen in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, klärt sich in der Tat der emanzipatorische Standpunkt seiner Kritik ebenso wie das normative Selbstverständnis seiner Philosophie. Und ebendiese Klarstellungen finden in den anfangs erwähnten späten Texten statt.

In dem programmatischen Aufsatz zur Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ erläutert Foucault in einer Auseinandersetzung mit Kants Vernunftkritik: „Kritik besteht gerade in der Analyse von Grenzen. Aber wenn es die Kantische Frage war zu wissen, welche Grenzen die Erkenntnis nicht überschreiten darf, scheint es mir, dass die kritische Frage heute in eine positive Frage gekehrt werden muß: Welchen Ort nimmt in dem, was uns als universal, notwendig und verpflichtend gegeben ist, das ein, was veränderlich, kontingent und das Produkt willkürlicher Beschränkungen ist.“ Und diese

Kritik wird, wie Foucault sein eigenes Aufklärungsverständnis weiter erläutert, „in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.“ (48f.) Das Programm einer solchen „permanenten Kritik unseres historischen Seins“ oder „historischen Ontologie unserer selbst“ bezeichnet Foucault schließlich als die Aufgabe einer „geduldischen Arbeit, die unserer Ungeduld für Freiheit Gestalt gibt“.

Indem Foucault seine kritische Arbeit in den Zusammenhang der positiven Frage nach ergreifbaren Möglichkeiten der emanzipatorischen Veränderung und einer alltäglichen Praxis der Freiheit stellt, weist er den moralischen Universalismus einer Selbstbestimmung und Autonomie der Menschen als seinen leitenden normativen Standpunkt aus. Man sollte sich also von Foucaults wiederholten Distanzierungen gegenüber einem universellen Humanismus nicht täuschen lassen: Er hat sich zwar immer wieder gegen *bestimmte* Ideale oder Modelle der Humanität ausgesprochen. Aber der späte Foucault hat auch solche Sätze gesagt: „Ich glaube an die Freiheit der Menschen.“ Und: „Was mir am Humanismus nicht behagt, ist, dass er eine bestimmte Form unserer Ethik zum Muster und Prinzip der Freiheit erklärt. Ich glaube, dass es mehr Geheimnisse gibt, mehr mögliche Freiheiten und weitere zukünftige Erfindungen, als wir uns dies im Rahmen des Humanismus vorstellen können, wie er dogmatisch auf allen politischen Positionen verkündet wird“.¹²

Freilich ist dieses Zeugnis des emanzipatorisch-aufklärerischen Selbstverständnisses von Foucaults Philosophie keine bloße Beteuerung und kein spätes <Bekenn-

nis> zur menschlichen Freiheit als dem höchsten moralischen Gut, von dem aus er den Kryptonormativismus seiner früheren Arbeiten eingestehen würde. Stattdessen wird deutlich gemacht, dass das Freiheitsdenken, dessen theoretische Programmatik Foucault in seinen späten Texten lediglich expliziert, bereits seinen früheren Studien zugrunde lag und auch deren *emanzipatorischen Effekt* erklärt. Seine späten Texte machen besser verständlich, dass jede seiner historischen Untersuchungen nichts anderes als eine spezifische, nämlich auf eine reale Praxis bezogene Reflexion gesellschaftlicher Konfliktfelder ist. Die Charakterisierung seiner Bücher als „Werkzeuge“ erhält dadurch einen tieferen, handgreiflichen Sinn.

Falls „wir uns nicht mit der Beteuerung oder dem leeren Traum von Freiheit abfinden wollen“, schreibt der Aufklärer Foucault, sollte die theoretische Kritik versuchen, „sowohl die Punkte zu ergreifen, wo Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch zu bestimmen, welche genaue Form diese Veränderung annehmen soll.“ (Was ist Aufklärung, 49)

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Foucault 1977 extra nach Berlin (zum TUNIX-Kongreß) reiste, um an dem ersten internationalen Treffen alternativer Bewegungen teilzunehmen. Es bedarf keiner überschwänglichen Phantasie, um sich vorstellen zu können, dass er heute zu den namhaftesten und begehrtesten Sprechern der globalisierungskritischen Bewegungen gehören würde. Jedenfalls sieht der späte Foucault den emanzipatorischen Gehalt seiner theoretischen Gesellschaftskritik darin, dass sie – wie Horkheimer dies einst nannte – eine „dynamische Einheit“ zu real stattfindenden sozialen Bewegungen und Widerstandsfor-

men herstellt, um mittels konkreter historischer und philosophischer Problematisierungen aufzuklären, ob es sich dabei um „Kämpfe für Freiheit“ handelt oder um unzureichende Befreiungskonzepte.¹³

Der späte Foucault entwirft, was man eine *Phänomenologie der kulturellen Kämpfe* nennen könnte. Denn um zu verstehen, worum es bei umkämpften Lebensverhältnissen geht, „sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche zur Auflösung dieser Verhältnisse untersuchen. Als Ausgangspunkt könnten wir“, schlägt Foucault in Anspielung auf seine eigenen Bücher fort, „eine Reihe von Oppositionen nehmen, die sich während der letzten Jahren entwickelt haben: die Opposition gegen die Macht der Männer über Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der Verwaltung über das Leben der Leute.“¹⁴ Ein theoretisches Ziel dieser konkreten Analysen der kulturellen Kämpfe ist es, ein präzises und themenspezifisches Wissen darüber herzustellen, wie und mit welchen Mitteln, Techniken und Selbstbezügen in den verschiedenen Lebensbereiche für Freiheit gekämpft wird.

Einige phänomenologische Systematisierungen, die Foucault in dem Text „Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“ vorschlägt, seien kurz angedeutet. Bezogen auf die stattfindenden Kämpfe, die er damals wahrnahm, heißt es beispielsweise: „In diesen Kämpfen kritisieren die Leute diejenigen Machtinstanzen, die ihnen am nächsten sind, jene, die direkt auf die Individuen einwirken. Sie fragen nicht nach dem <Hauptfeind>, sondern nach dem unmittelbaren Feind. Auch setzen sie nicht darauf, dass die Lösung ihres Problems in irgendeiner Zukunft lie-

gen könnte (Befreiungen, Revolutionen, Ende des Klassenkampfes). Gemessen an den theoretischen Erklärungsmustern oder an der revolutionären Ordnung, die ihnen der Historiker unterlegt, sind dies anarchistische Kämpfe.“ (Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts: 246) Spezifischer nimmt Foucaults Phänomenologie gerade solche aktuellen Kämpfe in den Blick, bei denen der Status des Individuums infrage gestellt wird: Einerseits behaupten die Akteure, laut Foucault, „das Recht, anders zu sein, und unterstreichen all das, was Individuen wirklich individuell macht. Andererseits bekämpfen sie all das, was das Individuum absondert, seine Verbindungen zu anderen abschneidet, das Gemeinschaftsleben spaltet, das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an seine Identität fesselt. Diese Kämpfe sind“, schreibt Foucault, „nicht im engeren Sinne für oder gegen das <Individuum> gerichtet, sondern eher Kämpfe gegen das, was man <Regieren durch Individualisieren> nennen könnte.“ (ebd.) Soweit sollte deutlich geworden sein, dass die Aktualität von Foucaults Spätwerk mit der freiheitsethischen Fundierung seiner kritischen Analysen und der daraus zu entwickelnden Phänomenologie der gegenwärtigen Kämpfe zusammenhängt. Darüber hinaus sehe ich diese Aktualität auch durch praxisphilosophische Ansätze begründet, die historische Ontologie <unserer selbst> durch eine Theorie der ethischen <Selbst>-Seinsweisen und konkreter Freiheitspraktiken zu ergänzen. Dafür unterscheidet Foucault zwischen Befreiungspraktiken und Freiheitspraxen.¹⁵ Für den zweiten Fall der positiven Freiheit geht es darum, eine *Praxologie des ethischen Selbst* zu entwickeln, die verallgemeinerungsfähige und begehrenswer-

te Seinsweisen spezifiziert und begründet. Dazu sind solche elementaren Lebensbereiche herauszustellen, die für die Konstitution unserer Selbst als autonome Wesen unerlässlich und als selbstbestimmte Lebensformen nur realisierbar sind, indem sie täglich praktiziert und kultiviert werden. Freilich muss hier noch einmal betont werden, dass Foucaults früher Tod über die Mutmaßungen, ob und wie Foucault eine solche Praxologie der ethischen Selbst-Kultivierung durchgeführt hätte, ein ewiges Schweigen verhängt hat. Indes ist entscheidend, dass seine Spätphilosophie auch dazu wesentliche Grundzüge und einige Stichworte bietet. Die Grundzüge und Stichworte werden von der wichtigen Erkenntnis geleitet, die er mit den Worten umschreibt: „Das politische, ethische, soziale, und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, liegt darin, dass wir neue Formen der Subjektivität zustande bringen müssen“. (Warum ich Macht untersuche: Die Frage nach dem Subjekt, 250) Wenn es darum geht, neue Formen der Subjektivität zustande zu bringen, dann wird verständlich, wieso und in welchem Sinne Foucault die ethische Existenz als ein „Kunstwerk“ begreifen. Denn ein ethischer Mensch ist demnach nicht derjenige, der die Wahrheit seiner selbst in seiner Innerlichkeit sucht; sondern der, der sein autonomes Wesen bzw. seine selbstbestimmten Lebensweisen allererst *zu erfinden* und *zu gestalten* hat. Der späte Foucault macht sich klar, dass die Lebensformen einer praktizierten Freiheit nur das Resultat einer jedem (<ethisch>) und täglich (<kulturell>) von neuem aufgegebenen <Selbst>-Gestaltung sein können.¹⁶

Zur philosophischen Begründung der Ethik und Kultur solcher täglich zu gestaltenden Lebensformen bedarf es – noch

mehr als bei der kritischen Analyse existierender Kämpfe und sozialer Befreiungsbewegungen – sehr präziser und auf jede spezifische Freiheitspraxis bezogener Untersuchungen. Sie müssten begründen, was universalisierbare Lebensformen der Selbst-Gestaltung sind, in denen Autonomie, soziale Gerechtigkeit, nicht-instrumentelle Körper und Lüste, philosophische Aktivitäten, neue Gemeinschaften etc. veralltäglicht werden. Das ist die schwierige und notwendig experimentelle Aufgabe einer emanzipatorischen Ontologie der Freiheitspraxen.

Ich möchte wenigstens ein Beispiel anführen, wie sich ein solches Denken der ethischen Praxis in den letzten Vorlesungen Foucaults abzeichnete. Daran lässt sich deutlich ausmachen, dass der oft vorgebrachte Einwand, Foucaults Selbstsorge-Konzept würde auf eine unpolitische Lebenskunst und triviale Selbststilisierung hinauslaufen, jedenfalls für ihn selber und seinen freiheitsphilosophischen Begriff der Ethik nicht zutrifft.

Nach dem Abschluss seiner ausufernden Arbeit zur Genealogie des modernen Sexualitäts-Diskurses wendet sich Foucault in seinen letzten Vorlesungen einem anderen Aspekt der antiken Philosophie zu: Er entdeckt die *parrhesia*, das Wahr-Sprechen, den mutigen und widerständigen Akt, die Wahrheit zu sagen. In seiner Untersuchung zur Funktionsweise und Geschichte der *parrhesia* im klassischen Griechenland bringt Foucault seine ganze analytische Scharfsinnigkeit auf, um anhand dieser ethischen Praxis die Möglichkeit einer „Sprechtätigkeit“ zu veranschaulichen, die eine politisch-demokratische Aktivität vollzieht, indem ein Individuum frei ausspricht, worin die Wahrheit der gegenwärtigen Seinsweise der Menschen

besteht. Folgendes Beispiel wird angeführt: „Wenn ein Philosoph einen Tyrannen kritisiert, wenn ein Staatsbürger die Mehrheit kritisiert, dann würden solche Sprecher parrhesia gebrauchen.“ (Diskurs und Wahrheit: 17) Solche Parrhesiasten aktivieren aufgrund ihres Sprechens ein performatives Zusammenspiel von Macht, Wissen und Ethik.

Die freiheitliche Sorge um das eigene ethische Selbst kann die konkrete Form der politischen Parrhesia einer Person beispielsweise „eines Philosophen“ annehmen, der sein gesellschaftliches Umfeld mit der besagten Wahrheit konfrontiert. Verbindet man nun die in Foucaults letzten Vorlesungen entwickelten Gedanken zur politischen Parrhesia des Philosophen und dessen öffentliches Aussprechen kritischer Wahrheiten mit denjenigen Ausführungen, wie sie in dem Text „Was ist Aufklärung?“ zu finden sind, zum „philosophischen Ethos“ von Foucaults eigenen Arbeiten, dann vervollständigt sich schließlich das Bild: Mithilfe der antiken Parrhesia veranschaulicht Foucault die emanzipatorische Aktualität seines eigenen Sprechens und freiheitlichen Philosophierens. Die programmatische Bedeutung dessen, was vielleicht Foucaults *nächstes Buch* geworden wäre, liegt auf der Hand: Das von ihm gewählte, neue Thema hätte es ihm erlaubt, seine eigene Philosophie als die ethische Praxis und Selbst-Gestaltung eines politischen Freiheitsdenkens verständlich zu machen. In der Performativität der eigenen Sprechertätigkeit – als Vollzug und Lebensform einer Freiheit des Geistes im Denken der Freiheit („eines philosophischen Lebens“) – macht die Untersuchung zum Wahrsprechen das *normative Selbstverständnis* von Foucaults Publikationen auf ungewöhnliche Weise durchsichtig.

(Foucaults mehrbändige Veröffentlichung <Sexualität und Wahrheit> trägt dieses Die-Wahrheit-sagen sogar bis in den Titel seiner Bücher hinein.) Nun wird greifbar, dass sich in seinen kritischen Schriften weder ein <performativer Selbstwiderspruch> noch der politisch fragwürdige Kryptonormativismus eines reinen Herrschaftsdenkens ausdrückt, wie man Foucault allzu unbedacht vorwarf. Stattdessen beginnt man zu verstehen, dass in allen seinen Arbeiten der <performative Selbst-Wahrspruch> eines kritischen Zeitgenossen laut wird, der sich als ein aufklärerisches Selbst (als <Aufklärer>) zum politisch aktiven Sprecher oder Schreiber (<Werkzeugmacher>) gesellschaftlicher Kämpfe und Aufklärungsbewegungen macht.

Ich möchte nun mit einigen Worten über das Verhältnis von Foucault zu den Cultural Studies abschließen. Denn mit dem programmatischen Fokus auf real existierende Widerstandsformen und Freiheitspraktiken verleiht das Foucaultsche Spätwerk dem ursprünglichen Anliegen der Cultural Studies großes Gewicht. Für das „politische Theorieprojekt der Cultural Studies“ (Grossberg) bietet die skizzierte, aber unvollendete Freiheitsphilosophie die Möglichkeit einer konzeptuellen Präzisierung des eigenen emanzipatorischen Anliegens. Vor Foucaults expliziter Wende zur Ethik konnte Stuart Hall in seinem wegweisenden Aufsatz zur Begründung der Cultural Studies aus dem Jahre 1980 Foucault noch „vulgären Reduktionismus“ vorwerfen¹⁷, mit dem besagten Argument, dass seine Machtanalysen keine Freiheiten, Widersprüche oder Verweigerungen vorsahen und so eine Theorie der totalen Disziplinargesellschaft zu entwerfen schienen. Wie wir sahen, hat Foucault auf diese gegen

seinen damaligen Gouvernamentalitäts-Diskurs vorgetragene Kritik in den darauf folgenden Texten konstruktiv reagiert. Bemerkenswerterweise wollen aber viele diesen grundlegenden Schritt weder nachvollziehen noch wahrhaben. Wenn neuerdings die Gouvernamentalität Studies auch als ein neues Forschungsfeld der Cultural Studies betrieben werden, wie dies anhand einiger Publikationen festzustellen ist¹⁸, dann scheint sich in das Projekt der Cultural Studies damit ein „vulgärer Reduktionismus“ (Hall) einzuschleichen.

Freilich hätte es für die Zukunft der Cultural Studies weitreichende konzeptuelle wie theoriepolitische Konsequenzen, wenn sie dem Gouvernamentalitäts-Diskurs daran blindlings folgt, sich Foucault vorrangig als Machttheoretiker und nicht auch als Widerstands- und Freiheitsdenker nutzbar zu machen. Für die Cultural Studies bietet gerade Foucaults Konzept der umkämpften Freiheit und der täglich zu kultivierenden Praxis selbstbestimmter Lebensformen auch den entscheidenden systematischen Ansatz, jenen *emanzipatorisch unterbestimmten Begriff des Widerstandes* zu umgehen, der in die Aporien des Kulturalismus führt. So könnte mithilfe des späten Foucault die kritisierte Schwäche des kulturalistischen Paradigmas der Cultural Studies vermieden werden, die Skeptiker dazu veranlasst hat, von einer „Krise der Cultural Studies“ zu sprechen.¹⁹ Anstatt mit beliebigen, populären „Widerspenstigkeiten“ vorlieb zu nehmen und irgendwie abweichende Verhaltensweisen oder widersprüchliche Texte und <Bedeutungen> mit widerständigen Lebensweisen gleichzusetzen, sind im Anschluss an Foucaults freiheitsethischem Ansatz Widerstandsbewegungen analytisch schärfer zu fassen. Damit eröffnet

sich das lohnenswerte und äußerst aktuelle Forschungsfeld einer praxisphilosophischen Kulturtheorie der emanzipatorischen Kämpfe und alltagskulturellen Gegenleben. Von hier aus wären zahlreiche, sehr konkrete Studien zu unternehmen, um der großen Menge an globalen und sicherlich radikalen, aber darum zwangsläufig unpräzisen Kritizismen gegenüber Herrschaftsapparaten und Subordinationspraktiken eine gleiche oder vielleicht sogar größere Anzahl an spezifischen Aufklärungen gegenüberzustellen, die sich mit real existierenden Veränderungskräften, mit unkoordinierten Protestaktionen oder lustigen, aber wirkungslosen Rebellionen und mit individuell ergreifbaren Freiheiten im Alltag theoretisch auseinandersetzen. In einem Aufsatz mit dem Titel „Was sind Cultural Studies?“ von Lawrence Grossberg, einem namhaften Repräsentanten der Kulturtheorie, findet sich folgende Bemerkung: „Ich glaube, man muss sich entscheiden, wie man Foucault in die Cultural Studies einbringt und so gestattet, sie neu zu gestalten. Oder anders gesagt, welcher Foucault, welcher Teil Foucaults ist entscheidend für die Projekte der Cultural Studies?“²⁰ Grossbergs eigene Ausführungen bieten auf diese grundlegende Frage keine Antwort. Ich möchte darauf eine möglichst klare Antwort geben: Entscheidend für die aktuellen Projekte der Cultural Studies ist das Freiheitsdenken des späten Foucault. – *Vervielfältigt Foucaults Freiheitsdenken!*

Anmerkungen:

¹ Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, München 1978

² „Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“ (1982), In: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M 1987; „Was ist Aufklärung?“ (1983); in: (Hg.) Eva Erdmann,

Rainer Forst, Axel Honneth, Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/M New York 1990, 35-54; „Die Rückkehr der Moral“ (1983), In: Michel Foucault, Schriften 1980-1988, Bd. 4, Frankfurt/M 2005, 859-972; „Freiheit und Selbstsorge“ bzw. „Die Ethik der Sorge als Praxis der Freiheit“ (1984); In: Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt/M 1985; Vorlesung: „Parrhesia – das Wahrsprechen“ (1983/84); In: Michel Foucault, Diskurs und Wahrheit, Berlin 1996

³ Paul Veyne, Der späte Foucault und seine Moral, In: (Hrsg.) Wilhelm Schmid, Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/M 1991, 216

⁴ Foucault, Macht, Wahrheit, Subjekt, In: (Hrsg.) Martin, Gutman, Hutton, Technologien des Selbst, Frankfurt/M 1993, 32

⁵ Foucault, Ordnung des Diskurses, München 1974

⁶ Vgl. (Hrsg.) Axel Honneth und Martin Saar, Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption – 2001, Frankfurt/M 2003

⁷ Foucault, Der Staub und die Wolke, Bremen 1982

⁸ Thomas Lemke, Susanne Krasmann, Ulrich Bröckling, Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung: 30, In: Dies. (hrsg.), Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M 2000

⁹ Fraser, Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung, 255; In: Axel Honneth und Martin Saar (hrsg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption – 2001, Frankfurt/M 2003, 239-258

¹⁰ Charles Taylor, Foucault on Freedom and Truth, In: David C. Hoy (ed), Foucault. A Critical Reader, Oxford New York 1986, 69-102; Michel Walzer, The Politics of Michel Foucault, In: David C. Hoy (ed), Foucault. A Critical Reader, Oxford New York 1986, 51-68

¹¹ Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M 1985, 279-343

¹² Dem fügt er hinzu: „Das heißt nicht, dass wir die Menschenrechte oder die Freiheit fallenlassen sollten; wir könne allerdings nicht sagen, Freiheit oder Menschenrechte seien auf dies oder jenes beschränkt. Wenn Sie zum Beispiel vor achtzig Jahren gefragt hätten, ob weibliche Tugend ein Bestandteil der universalen Humanität sei, dann hätten alle mit Ja geantwortet.“ (Foucault, Wahrheit, Macht, Selbst: 22)

¹³ So unternimmt Foucault die Genealogie der modernen Sexualität, um die damals populäre Vorstellung zu widerlegen, „die Revolution und das Glück“

lägen in der „Befreiung des unterdrückten Sexes“ und „das Versprechen der Freiheit“ sei verbunden mit der Diskursivierung der Repression dieser „Wahrheit unserer selbst“. (Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1, Frankfurt 1975: 16)

¹⁴ Foucault, Dialogue on Power, zitiert von Wilhelm Schmid, Einleitung, In: (Hrsg.) Ders, Denken und Existenz bei Foucault, Frankfurt/M 1991, 20

¹⁵ „Wenn ein Kolonialvolk sich von seinem Kolonialherrscher befreien will, ist das im strengen Sinne sicher eine Befreiungspraxis. Aber in diesem übrigens sehr präzisen Fall weiß man genau, dass diese Befreiungspraxis nicht ausreicht, um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die anschließend nötig sind, damit dieses Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen sich annehmbare und gültige Formen ihrer Existenz oder ihrer politischen Gemeinschaft geben können.“ (Freiheit und Selbstsorge: 10)

¹⁶ Zum Begriff der Lebensform oder Lebensweise als „einer Ethik und Kultur“: Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin o.J.: 89; ähnlich: Giorgio Agamben, Lebens-Form, In: (Hrsg.) Joseph Vogl, Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/M 1994, 251-257

¹⁷ Stuart Hall, Die zwei Paradigmen der Cultural Studies, In: (Hrsg.) Karl H. Hörning und Rainer Winter, Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt/M 1999, 13-42: 40

¹⁸ Jack Z. Bratich, Jeremy Packer, Cameron McCarthy (ed), Foucault, Cultural Studies, and Gouvernamentalität, New York 2003

¹⁹ Adam Katz, Postmodernism and The Politics of <Culture>, Boulder 2000. Andrew Tudor, Decoding Culture. Theory and Method in Cultural Studies, London New Delhi 1999: 194

²⁰ Lawrence Grossberg, Was sind Cultural Studies?, In: (Hrsg.) Karl H. Hörning und Rainer Winter, Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt/M 1999, 43-83: 56

Der Autor lehrt als Dozent für Philosophie und Kulturtheorie an der Universität Lüneburg.

Email: www.haraldlemke.de