

Ulrich Johannes Schneider

Foucault im Hörsaal

Über das mündliche Philosophieren

TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Inhalt

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the
Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available
on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

ISBN 978-3-98514-058-9

© Verlag Turia + Kant, Wien 2022

Cover: Bettina Kubanek, Visuelle Gestaltung, Berlin

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
Büro Berlin: D-10827 Berlin, Crellestraße 14
info@turia.at | www.turia.at

DER MÜNDLICHE FOUCAULT	7
PROLOG: FOUCAULT IM HÖRSAAL	13
1. Reden und schreiben	13
2. Hören und hoffen	22
DER EINSATZ DER VORLESUNGEN	31
3. Verabschiedung der Philosophie vom Katheder herab	31
4. Einladung zur Mittwochversammlung	43
5. Das Vorlesen und seine Vorbereitung	60
ZEUGEN SPRECHEN MACHEN	77
6. Räume des Sprechens und des Streitens	77
7. Zeugenschaft und Zuhörerschaft	88
8. Am Horizont des Vortrags: Das Individuum	100
IM VORTRAG HANDELN	111
9. »Wenn Ihr kämpfen wollt«	111
10. Entwicklung der Gedanken im Reden	134
11. Den Ort der Rede verschieben	152
DER HÖRSAAL ALS BÜHNE	169
12. Ödipus und der Gebrauch der Macht	169
13. Alkibiades und die Kultur seiner selbst	184
14. Diogenes und die Radikalität der Wahrheit	197
EPILOG: FOUCAULT UND SEIN WERK	225
15. Sprechen über sich selbst	225
DANKSAGUNG	233
NACHWEISE	235
Abgekürzt zitierte Titel	235

Der mündliche Foucault

Michel Foucault hat Japan mehrmals besucht und dort Gespräche geführt, bei denen er oft sehr frei und mit einem gewissen Abstand – über Ozeane hinweg – seine Anliegen benannte. 1978 ist das der Fall, als er das theoretische Denken für ungenügend befindet und erläutert: »Man muss die Vorstellung zerstören, dass die Philosophie das einzige normative Denken sei. Es sollen die Stimmen einer unübersehbaren Zahl von sprechenden Subjekten erklingen und zahllose Erfahrungen zur Sprache kommen. Das sprechende Subjekt soll nicht immer dasselbe und die normativen Worte der Philosophie sollen nicht als Einzige zu hören sein. Man muss alle Arten von Erfahrungen zur Sprache bringen und auf die Sprachlosen, die Ausgeschlossenen, die Todgeweihten hören. Denn wir stehen außerhalb, während sie mit dem düsteren und einsam machenden Aspekt des Kampfes konfrontiert sind. Ich glaube, dass die Aufgabe von jemandem, der im Westen lebt und Philosophie betreibt, darin besteht, auf diese Stimmen zu hören.« (DE III: 772-773)

Foucaults Gesprächspartner, der Philosoph Takaaki Yashimoto, sagt in direktem Anschluss an die zitierte Passage: »Wenn ich Sie so höre, lerne ich in vielen Hinsichten Gedanken kennen, die ich bis jetzt in ihren Büchern nicht lesen konnte.« Das bezieht sich einmal auf die Diskussion des Marxismus, dessen Kritik Anlass des Gespräches war, und wozu Foucault hier wesentlich mehr sagt als an jeder anderen Stelle seines zu Lebzeiten veröffentlichten Werkes. Im Gespräch distanziert sich Foucault ausführlich vom Marxismus (nicht von Marx) als »wissenschaftlicher Diskurs, als Prophezeiung und als Staatsphilosophie bzw. Klassenideologie«. (DE III: 755)

Die Bemerkung Yashimotos legt zum anderen nahe, dass er Foucaults Vorlesungen nicht kennt und nicht weiß, dass zwei Jahre zuvor Foucault dort seine Marxismuskritik breit entwickelt und seinem Pariser Publikum vorgetragen hatte. In den Vorlesungen findet man auch die Betonung der »sprechenden Subjekte«, der Vielfalt von

Erfahrungen und wie unvermeidlich es ist, philosophierend im Kampf zu stehen. (1976: 25, 69, 247)

So könnte man sagen, das Gespräch im fernen Japan verlängere den Vortragenden Foucault, insofern dieser seine eigene Rede aus dem Pariser Hörsaal nachspricht. Das eine Mündliche (in Japan) steht dem anderen Mündlichen (in Paris) jedenfalls näher als irgendeinem gedruckten Satz. Das seit 1978 vorliegende Gesprächsprotokoll mit Yashimoto und das ab 1997 stückweise in den Druck beförderte Vorlesungswerk dokumentieren einen mündlichen Denker, der umfassend und bereitwillig Auskunft gibt, wenn er einem Gegenüber in die Augen schauen kann.

Den gesprochenen Charakter der Vorträge bewahren wollten auch die Herausgeber der Pariser Vorlesungen, indem sie ihre Editionen aus Tonbandaufnahmen herstellten und nicht aus den Manuskripten. Zugleich ist die Lebendigkeit des Mündlichen in den gedruckten Vorlesungsbänden nur unvollständig bewahrt. Die Tatsache, dass die Veröffentlichung der Vorlesungstranskriptionen nicht der Chronologie folgt, hat aus den einzelnen Vorlesungspublikationen so etwas wie Bücher gemacht, die dem Fundus des uneditierten Foucault entstammen, nicht unähnlich dem vierten Band der »Geschichte der Sexualität«, der 2018 (aus dem Manuskript heraus) gedruckt wurde. Während dieser Band jedoch innerhalb eines größeren Publikationsvorhabens entworfen und als Einzelband gedacht war, sind die Vorlesungen gänzlich anders konzipiert und vor allem einer Dynamik verpflichtet: der Fortsetzung durch die nächste Vorlesung. Die zeitlich hin und her springende Veröffentlichung der Vorlesungsbände hat alle Bewegungen der Entwicklung, des Anschlusses und der Veränderung unkenntlich gemacht. Man vergegenwärtige sich die Reihenfolge und begreife die ins Werk gesetzte Verhinderung konsekutiven Nachvollzugs: Es erschien (zuerst auf Französisch) 1997 die VL 1976, dann folgten die VL 1975, 1982, 1974, 1978, 1979, 1983, 1984, 1971, 1980, 1973, 1981 und zuletzt die VL 1972. Erst seit Abschluss der gesamten Edition aller dreizehn Bände steht es frei, in den etwa 150 Vortragsstunden eine fortgehende Arbeit zu entdecken. Diese Chance nutzt der hier vorliegende Essay.

Dass die Vorlesungen durch den Publikationsprozess unzusammenhängender geworden sind, als sie es für treue Zuhörerinnen und Zuhörer waren und für Leserinnen und Leser hätten sein können, belastet bis heute ihre Rezeption. Was damit verloren zu gehen droht, hat Sibylle Peters in ihrer Studie über den Vortrag so umschrieben: »Liest man den Text des Vortrags als Dokument des Vortragsgeschehens, statt das Vortragsgeschehen qua Text als erledigt zu erachten, setzt sich die Logik des Vortrags im Text fort, zeigen sich uns also auch im Text die komplexen Überlagerungen im Inneren des wissenschaftlichen Sprechakts. Auch als Dokument hat die Vortragsperformance ein wissenspoietisches Potential, das über die im Text getroffenen Aussagen hinausgeht, denn auch das Dokument bezeugt die Aussagen als Sprechakte und setzt sie damit zugleich aufs Spiel.«¹ Im Falle Foucaults gilt, dass erst heute das »Vortragsgeschehen« in seinem Hörsaal verfolgt und ein nachträgliches Zuhören möglich werden kann.

Der Lehrstuhlinhaber für mittelalterliche Philosophie am Collège de France, Alain de Libera, befürwortet bei Vorlesungen allgemein die Konservierung von Tonbandprotokollen. Er betrachtet Audio- und Videoaufnahmen als selbständige Veröffentlichungen und Textausgaben als eine Art Zweitveröffentlichung.² Diese Möglichkeit, dem Mündlichen als Medium ein Recht zu geben, ist technisch neu und kulturell ungewohnt. Theodor W. Adorno hat in den 1960er Jahren selbst Tonbandaufnahmen seiner Frankfurter Vorlesungen anfertigen und diese nach Herstellung einer Transkription (als Typoskript) vernichten lassen.³ Diese Typoskripte wiederum wurden redigiert und

¹ Sibylle Peters: *Der Vortrag als Performance*, Bielefeld 2011, S. 128.

² Alain de Libera: *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris 2015, S. 8.

³ Vgl. in der Reihe »Nachgelassene Schriften« die Abteilung IV: Vorlesungen, darin etwa: Theodor W. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66* hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2003, S. 7 [editorischer Hinweis] und S. 344 (Nachbemerkung des Herausgebers); ders.: *Einführung in die Dialektik (1958)*, hg. v. Christoph Ziermann, Frankfurt am Main 2010, S. 424 (Editorische Nachbemerkung).

damit als Steinbrüche für spätere Buchveröffentlichungen genutzt, was sich inzwischen wieder rückgängig machen lässt, um sie – die Transkriptionen, nicht die Tonbandaufnahmen – als Vortragsfassungen gegen bereits edierte Buchtexte zu setzen.⁴ Auch hier zeigt sich, wie im Falle Foucaults, dass die Redeform für die philosophische Gedankenentwicklung eine eigene Überzeugungskraft entwickelt. Diese muss gegenüber der schriftlichen Publikation nicht als defizitär verteidigt werden, wie das etwa noch anlässlich eines Seminars von Roland Barthes geschah, dessen Tonbandmitschnitte ausdrücklich nicht als »Veröffentlichung« ausgewiesen wurden.⁵

Die Herausgeber der Pariser Vorlesungen Foucaults wurden von solchen Skrupeln nicht geplagt. Sie haben den mündlichen Foucault allen zugänglich gemacht, auch wenn diese Veröffentlichungen notgedrungen mit einer performativen Verengung belastet sind. Es werden aus gesprochenen Akten gedruckte Bücher, es wird der mündliche Foucault nur mehr aus der Lektüre heraus verstehbar.

Vgl. auch Michael Schwarz: »Er redet leicht, schreibt schwer«. Theodor W. Adorno am Mikrophon, in: Politik und Kultur des Klangs im 20. Jahrhundert (2) 2011, online unter: <https://doi.org/10.14765/zzf.dok-1654>

⁴ So wurde die Vorlesung »Philosophische Terminologie« (gehalten 1962 und 1963) in zwei Taschenbuchbänden 1973 von Rudolf zur Lippe herausgegeben, der in einer zweiseitigen »Editorischen Notiz« auch ein Beispiel für einen redaktionellen Eingriff bringt. Die Neuausgabe als Band 9 (hg. v. Henri Lonitz, Frankfurt am Main 2016) der Abteilung IV (Vorlesungen) der Nachgelassenen Schriften Adornos erläutert in der zweiseitigen »Editorischen Nachbemerkung«: »Die vorliegende Neuedition versucht, die Vortragsweise Adornos in den Vorlesungen auch dort wiederzugeben, wo der Gedankengang in statu nascendi seinen sprachlichen Ausdruck noch sucht, seine Form noch nicht ganz gefunden hat, Adorno gewissermaßen lesend beim Denken zuzuhören.« (S. 898). Die in der Edition von 1973 korrigierte Stelle (dort Bd. I, S. 173) ist im Wortlaut wieder hergestellt (Ausgabe 2016, S. 218).

⁵ Roland Barthes: Le lexique de l'auteur. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974, hg. v. Anne Herschberg Pierrot, Paris 2010, Vorwort: »Traces écrites – écho d'une parole donc, et non point écrit; translation d'un espace public à un autre, et non point ›publication‹.«

Inzwischen hat eine noch weitergehende Arbeit eingesetzt, den Michel Foucault der Vorlesungen und Vorträge in noch größerem Umfang zur Kenntnis zu bringen, besonders den Foucault der Vorträge außerhalb Frankreichs.⁶ Die Eigenart der mündlichen Auftritte fasziniert jenseits aller textlichen Gestalt hauptsächlich in der Bewegung zwischen Sprechen und Hören: Vorlesungen können als Dialoge mit dem Publikum aufgefasst werden. Foucault selbst war sich der Unmöglichkeit einer medialen Festlegung seines Philosophierens bewusst und sagt zum Abschluss einer Diskussion mit der Zuhörerschaft in Rio de Janeiro 1973:

»Ich möchte hinzufügen, dass die Archäologie, diese historisch-politische Aktivität, ihren Niederschlag nicht unbedingt in Büchern, Vorträgen oder Zeitschriftenartikeln finden muss. Eigentlich stört mich die Verpflichtung, all das niederzuschreiben und in ein Buch einzuschließen. Mir scheint, als handle es sich um eine zugleich praktische und theoretische Aktivität, die über Bücher, Vorträge und Diskussionen wie diese erfolgt, aber auch in politischen Aktionen, in der Malerei, in der Musik.« (DE II: 792)

Im Gespräch bekundet Foucault nicht nur einmal seine Unlust am Schreiben und meint damit das schriftliche Einfassen von Gedanken. Ein Buch habe an sich keine dauernde Existenz, es solle in seiner Wirkung aufgehen und verschwinden, sagt er 1975 im Gespräch mit Roger-Pol Droit und fügt hinzu, er wolle »so etwas wie absolute Transparenz auf der Ebene des Gesagten« erreichen. »Ich möchte dieser eingeschlossenen, feierlichen, selbstbezüglichen Aktivität entkommen, die für mich darin besteht, Wörter aufs Papier zu bringen.« Leider wurde Foucault nie nach seinen Vorlesungen befragt und danach, ob diese ein Weg hin

⁶ Zwei Buchreihen dokumentieren dies: »Foucault inédit« im Verlag Vrin (bisher fünf Bände) und »Travaux et Cours de Michel Foucault avant le Collège de France« (bisher ein Band) der Verlagsgemeinschaft Gallimard/Seuil, die auch die Pariser Vorlesungen herausbrachte; vgl. auch Stuart Elden: The uncollected Foucault, in: Foucault-Studies 20 (2015), S. 340-352.

»zu einem wirklich instrumentellen Denken« seien, von dem er träumt, von einem Werkzeugkasten des Denkens.⁷

Gewiss wird einmal der Zeitpunkt kommen, wo das Interesse am Wortlaut der Tonbänder und an der Handschrift der Vorlesungsmanuskripte auch editorisch Berücksichtigung findet.⁸ Schon jetzt besteht durch die Edition der Pariser Vorlesungen die Chance, diese in chronologischer Folge zu lesen und dabei zu erkunden, wie die thematischen Wechsel bei Foucault aus der beständigen Arbeit im Angesicht des Publikums nachvollziehbar und als Übergänge, als Gedankenexperimente und argumentative Verbindungen erkennbar werden. Die Vorlesungen sind als Redeform auch eine Denkform – eine Praxis der ausgesprochenen Verbindung eines Gedankens mit einem anderen.

Prolog: Foucault im Hörsaal

1. REDEN UND SCHREIBEN

Foucault tritt in den Hörsaal durch eine für Dozenten bestimmte Türe ein. Diese befindet sich seitlich neben dem langgestreckten Tisch, an dem er zum Vortragen Platz nahm. Die größeren Hörsäle des Collège de France haben alle eine solche Tür und machen den Raum mit seinen sacht ansteigenden Stuhlreihen zu einer Art Theater, in welches das Publikum von oben einströmt. Die ihm vorbehaltenen Türen liegen hinter der letzten Stuhlreihe.

Der eintretende Dozent befindet sich, sobald er Platz nimmt, in einem geschützten Raum, in dem nur eines vom Publikum erwartet wird: dass er spricht. Die geschlossene Tür hinter ihm trennt seinen Alltag von der exklusiven Aufführung, die er vor den Augen und Ohren seiner Zuhörerschaft zu absolvieren hat. Wie auf einer Bühne wird er erwartungsvoll angestarrt, anders als im Theater jedoch ist der Text der Rede gänzlich unbekannt, unerwartet, bleibt die Vorlesungsstunde einmalig und wird nicht wiederholt werden. Die lehrenden Mitglieder des Collège de France sind laut Statuten aufgefordert, neue Forschungen vorzutragen und ihr Publikum an dem teilhaben zu lassen, woran sie gerade arbeiten. Es geht hier nicht um Unterricht wie auf Schulen und Universitäten, wo oft genug ein Lehrpensum durchgegangen wird, Texte kommentiert und Thesen verkündet werden, die den Stand des Wissens darstellen. Im Collège de France geht es – idealerweise – um die Darbietung eines wissenschaftlich arbeitenden Individuums vor einem speziell interessierten und daher meist eher kleinen Publikum.

Niemand kann abstreiten, dass Foucault in den dreizehn Vorlesungen am Collège de France eben das tut, sobald die Tür sich schließt, durch die er eingetreten ist: Forschung zu präsentieren. Sein Publikum ist jedoch keineswegs klein. Schnell wächst die Zuhörerschaft über

⁷ Roger-Pol Droit: Michel Foucault. Entretiens, Paris 2004, S. 105, 108, 110.

⁸ Vgl. den schon 2001 gemachten Vorschlag von Daniel Defert: Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt, in: Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, hg. v. Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt am Main 2003, 355-368, bes. S. 361.

auf.⁴³ Tatsächlich ist die ausgedehnte Kunst des Zeugenzitats in den Vorlesungen getragen von der Verwunderung über das, was und wie es gesagt wird, in welchen Kontexten und Milieus Aussagen platziert werden. Was die Zuhörer im Hörsaal an Überraschung erfahren, hat Foucault gesprächsweise einmal als eigene Faszination bekannt, als er seinen Gesprächspartner 1975 fragte: »Haben Sie irgendwann einmal kriminologische Texte gelesen? Das haut Sie um.« (DE II, 925)

7. ZEUGENSCHAFT UND ZUHÖRERSCHAFT

Im Collège de France ist Foucault nicht nur im Hörsaal aufgetreten, er hat neben Vorlesungen auch Seminare angeboten, insgesamt neun Mal bis ins Frühjahr 1980; später hat er die Vorlesungen ausgebaut und auf mehr als eine Stunde verlängert, mit dem ausdrücklichen Interesse, dort seminarähnliche Textlektüren einzubauen. Darin eben bestand seit dem 19. Jahrhundert der Unterschied zwischen Vorlesungen und Seminaren: Die Vorlesungen dienten der Entwicklung von Zusammenhängen, die Seminare den Einzelstudien, hauptsächlich dem »close reading«, d. h. der Analyse von Texten und Dokumenten.

Diese zuerst in Deutschland entwickelte didaktische Aufteilung findet sich in englischen oder französischen Universitätssystemen nicht genauso abgebildet und kennt auch andere Bezeichnungen. Den Unterschied in der Form des Unterrichtens praktizieren jedoch alle Einrichtungen der höheren Bildung. Performativ ist das Verhältnis zwischen Dozent und Student in einer Veranstaltung vom Typ Seminar gegenüber dem Typ Vorlesung grundverschieden. Eine Gruppe von Seminaristen – hier als Idealtyp verstanden – braucht keinen Hörsaal mit Podium, sie erfordert keine Distanz des Dozierenden von den Studierenden. Die geteilte Aufgabe der gemeinsam fokussierten Aufmerksamkeit und die Herausforderungen der Problemdiskussion

⁴³ Michel de Certeau: Le rire de Michel Foucault, in: Le Débat Nr. 41 (1986), S. 140-152, hier S. 142.

unter Gleichberechtigten bilden einen Gesprächsraum ganz anderer Art als ein Hörsaal, eine »lecture hall« oder ein »amphithéâtre«.

Was Foucault für die Seminare der 1970er Jahre vorsieht und in den 1980er Jahren in seine Vorlesungen integriert, sind Fallstudien und Textanalysen. Über die montäglichen Seminare ist im Grunde wenig bekannt. Die in den Jahresberichten des Collège de France veröffentlichten »Zusammenfassungen« verraten, dass Foucault auf die Mitwirkung der Studierenden als Referenten setzt – ein typischer Zug der Lehrveranstaltung vom Typ Seminar. Die Themenfolge ist laut Titellankündigungen diese: 1971 »Das französische Strafsystem des 19. Jahrhunderts«, 1972 »Untersuchung rechtsmedizinischer Praktiken und Konzepte im 19. Jahrhundert«, 1973 »Vorbereitung der Publikation des Dossiers zum Fall Pierre Rivière«, 1974 zwei Themen: »Geschichte der Institution und der Architektur des Spitals im 18. Jahrhundert« und »Erforschung des medizinisch-juristischen Fachwissens im Bereich der Psychiatrie seit 1820«, 1975 »Analyse der Veränderungen des psychiatrischen Gutachtens in Strafrechtssachen«, 1976 »Untersuchung der Kategorie »gefährliches Individuum« in der Kriminalpsychiatrie«, 1978 »Aspekte der im Deutschland des 18. Jahrhunderts so genannten »Polizeiwissenschaft««, 1979 »Krise der Rechtsauffassung in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts«, 1980 »Aspekte des liberalen Denkens im 19. Jahrhundert«. 1977 unterrichtet Foucault nicht, und ab Dezember 1980 bietet er keine Seminare mehr an.⁴⁴

Die tatsächlich in den Seminaren erbrachte Arbeit scheint von den Ankündigungstiteln nicht immer gut abgedeckt worden zu sein, denn – laut der veröffentlichten Berichte – behandeln die Seminare Foucaults von 1970 bis 1976 in der Hauptsache psychiatrische Gutachten. In diesem Zusammenhang ist als bemerkenswertes Ergebnis aus der Seminararbeit eine kollektive Veröffentlichung erwachsen,

⁴⁴ DE II, S. 299, 489, 585, 843, 1031; DE III, 173, 905, 1028; DE IV, S. 159, 258-264, 423-438. Die Originalberichte sind als »Résumés annuels« auf der Website des Collège de France nachgewiesen, siehe <http://www.college-de-france.fr/site/michel-foucault/Resumes-annuels.htm>; vgl. Michel Foucault: *Oeuvres*, 2 Bände, Paris 2015, Bd. II, S. XXXII.

zum Fall Pierre Rivière, der 1835 als 20-jähriger Bauernsohn seine Mutter, seine Schwester und seinen Bruder ermordete, sich dann versteckte, schließlich entdeckt und verurteilt, dann aber begnadigt wurde. Er nahm sich 1840, mit 25 Jahren, selbst das Leben. Was diese Geschichte außergewöhnlich macht, ist das Gedächtnisprotokoll, das Pierre Rivière im Gefängnis niederschrieb und das ihn, den vermeintlichen Dorfdeppen, im Vollbesitz geistiger Kräfte zeigt und überdies mit beachtlicher Formulierungsfähigkeit ausgestattet. Er reflektiert, was er getan hat, begründet und plausibilisiert sein Verbrechen, das dazu dienen sollte, die Ehre des Vaters wiederherzustellen. Die Studierenden in Foucaults Seminaren haben diesen Text sowie andere zum Gerichtsverfahren gehörige Unterlagen mit Einführung und Kommentaren 1973 publiziert.⁴⁵ Es ist 1975 sogar ein Film dazu entstanden. Dieses Seminar war außergewöhnlich produktiv.⁴⁶

Nach der Unterrichtspause im Jahr 1977 wechseln Foucaults Seminare den Charakter und wandeln sich in der Ausrichtung von einem Team mit gemeinsamem Themen (Delinquenz, Anormalität) und ähnlichen Quellentexten (Gutachten, Gerichtsprotokolle) zu einer Forschergruppe mit individuellen Beiträgen, die in den »Zusammenfassungen« nun auch mit Namen genannt werden: 1978 wird die »Polizeiwissenschaft« untersucht, die Form der Durchsetzung von Staatsmacht. Foucault nutzt hier die »Zusammenfassung« zu einer ausführlichen Wiedergabe des Themenbereichs und benennt am Ende vier Referenten. 1979 geht es um eine Diskussion der »Rechtsauffassung« im 19. Jahrhundert, wozu acht Referenten beitragen. (1979: 444) 1980 nennt Foucault zum Thema Liberalismus sieben Referenten, darunter Pasquale Pasquino und François Ewald (1980: 430), die in den zwei vorhergehenden Veranstaltungen ebenfalls vorgetragen hatten. (Aus beiden wurden publizistisch und akademisch bedeutende politische Denker.)

⁴⁵ Der Fall Rivière. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafrecht [1973], Frankfurt a. M. 1975.

⁴⁶ Der Herausgeber der Vorlesung *Die Strafgesellschaft*, Bernard E. Harcourt, führt eine weitere Publikation aus dem Seminarzusammenhang an (1973: 63).

Was die sechs Seminare der ersten Phase und die drei Seminare der zweiten gemein haben, ist die kollaborative Arbeitsform und die Abwesenheit des »Redners« Foucault. Da aus den Interaktionen in den Seminaren kaum etwas bekannt ist und wohl auch keine Tonbandaufnahmen existieren, bleibt unklar, ob sie die Hoffnungen Foucaults auf eine gesprächsförmige Arbeit an Themen und Texten jemals erfüllen konnten. 1971 äußerte er sich in einem Gespräch reserviert gegenüber der Form der kleinen Unterrichtsgruppe, was den Mehrwert an Partizipation angeht: »Natürlich sind Seminare und Arbeitsgruppen notwendig, aber ich denke, eher zur Überprüfung der Methoden als zur Ausübung von Freiheit.« (DE II: 233) Im Jahr 1982 werden Seminarsitzungen mit Foucault an der Universität in Toronto per Tonband aufgenommen und transkribiert veröffentlicht: Das einigermaßen lebhaftes Spiel von Fragen und Antworten scheint für Foucault eine neue Erfahrung zu sein. (Toronto 1982: 155-188) Im Gespräch zehn Jahre zuvor zeigt er sich zweifelnder und sagt: »Ich will die Vorlesung nicht um jeden Preis verteidigen, aber ich frage mich, ob die Vorlesung nicht doch ehrlicher ist, sofern sie deutlich sagt, worum es ihr geht: nicht um die Verkündung einer Wahrheit, sondern um die Darstellung einer Arbeit, die sich mit ihren Hypothesen und Methoden noch in der Versuchsphase befindet und daher offen für Kritik und Einwände ist.« (DE II: 232-233)

In jedem Falle trifft es zu, dass die Arbeit an Textvorlagen und die Konstruktion historischer Dossiers bei Foucault nicht auf die Seminare beschränkt bleibt, sondern wesentlich auch die Vorlesungen belebt. Vielleicht lässt sich sagen, dass die Seminare so etwas wie die Hintergrundarbeit zu Themen der Vorlesungen übernehmen. (Ob und in wieweit Foucault selbst davon abhängig war oder davon profitierte, wäre eine eigene Untersuchung wert.) Die in den Seminaren behandelten rechtsmedizinischen Praktiken und Konzepte finden jedenfalls auch Eingang in den Vorlesungsstoff:

»Ich möchte die Vorlesung in diesem Jahr damit beginnen, Ihnen zwei Berichte psychiatrischer Gutachten zu Straftatbeständen vorzulesen. Ich lese sie Ihnen direkt vor. Der erste stammt von 1955,

von vor genau zwanzig Jahren. Er ist zumindest von einem der großen Namen der Strafrechtspsychiatrie der damaligen Zeit unterzeichnet.« (1975: 13)

Foucault greift hier als Dozent direkt auf dasjenige Archiv zurück, in dem er die Gutachten, die er vorliest, gefunden hat – die französische Nationalbibliothek. Das Zitat nimmt in der Transkription fast fünf Druckseiten ein (1975: 13-18); das zweite, etwas spätere Gutachten wird dagegen nur kurz angeführt. (1975: 37-38) Das ist Foucaults typisches Vorgehen in den Vorlesungen: Textquellen werden exponiert, Zeugnisse aus den Archiven in die Hörsaalsituation gezogen. Zugleich kann man diese Textquellen genauer bezeichnen: Es sind Diskurse der (fachmedizinischen) Beurteilung, die im juristischen Zusammenhang durchaus zu solchen der Verurteilung werden können. Foucault exponiert das, was für die Anwälte von Normalität und Disziplin »Fälle« darstellen, d. h. Instanzen des Widerstands und der Anormalität. In Foucaults Vorlesungen werden daraus Ansatzpunkte der Machtanalyse, hochsensible Knoten für das Wissen um Herrschaft, Subjektivität und beider Verhältnis.

Die Erfahrung der Zuhörerschaft in Foucaults Vorlesungen ist geprägt von einer Spannung zwischen den Zeugnissen – herangeholt aus zeitlicher und sachlicher Ferne – und deren Diskussion. Foucault knüpft das, was er zu sagen hat, vorzugsweise an Fallbeispiele. Bei ihm teilen Vorlesungen wie Seminare das Anliegen der konkreten Analyse. Dabei bleiben die performativen Unterschiede bestehen, denn in der privilegierten Position des alleinigen Sprechers im Hörsaal konnte Foucault – gewissermaßen um der eingeschränkten direkten Kommunikation mit der Zuhörerschaft abzuwehren – größere Linien ziehen und Zusammenhänge vor Augen stellen. Auf diesem Weg hat er die Intensität einer Schritt für Schritt nachvollziehbaren Lektüre in den Hörsaal geholt, den Monolog seines Vortrags durch einen Dialog mit den heranzitierten Texten bereichert und seine Ansprache dadurch intensiviert.

Wenn Foucaults machtanalytische Detailarbeit sich durch regelmäßigen Bezug auf »Fälle« auszeichnet, dann ist das nicht nur Didak-

tik; er macht damit auch philosophisch einen Punkt. Denn vor allem über die Präsentation und Analyse von Fällen kann Foucault das Machtgeschehen spezifiziert und aus der Perspektive der Betroffenen beschreiben. Den Zuhörern wird deutlich, dass jede philosophisch-begriffliche Bestimmung ganz und gar abhängig ist von der Beschreibung eines Sachverhalts, eines Dokuments, das als Zeugnis verstanden wird und auf einen Prozess der Subjektivierung verweist:

»Wie kommt es, dass in einer Gesellschaft wie der unseren die Macht nicht ausgeübt werden kann, ohne dass sich die Wahrheit manifestieren muss, in Form der Subjektivität manifestieren muss, und dass man andererseits von dieser Wahrheitsmanifestation in Form der Subjektivität Effekte erwartet, die über den Erkenntnis-auftrag hinausgehen und das Heil betreffen, die Erlösung eines jeden und aller?« (1980: 110)

Die Bezugnahme auf Dokumente und Studien aus Archiven, Zeitschriften und Buchveröffentlichungen verstärkt den Eindruck, dass der Gedankengang Foucaults von Fällen lebt und dadurch angeregt wird. Foucault spricht öfter vom Glück, etwas gefunden zu haben. Er unterstreicht, dass Material an unvermuteten Stellen auftaucht oder regelrecht entdeckt wird; in einem Gespräch 1975 bekennt er, erst die Durchsicht von Zeitschriften des 19. und 20. Jahrhunderts habe ihn auf die Geschichte von Pierre Rivière gestoßen. (DE II: 926) Wenn nun Foucault dieser Geschichte einen Rahmen gibt, indem er die »Figur« des »Monsters« einführt (1975: 105, 357), dann ist das sein eigens konstruierter Kontext dafür, was er an einschlägigen Fällen von sexuell und anders Ausgeschlossenen anführt: Kriminalfälle wie den der Mörderin Henriette Cornier oder eben den von Pierre Rivière. Beide behandelt er in seinen Seminaren und greift sie in den Vorlesungen auf, bezieht sich dort auch später darauf. (1974: 396; 1975: 161, 195; 1979: 339-340)

Die »Geschichte der Monster«, die Foucault vorstellt, beginnt im 19. Jahrhundert, als Menschen aus der Vergeltungsmaschinerie der Strafgerichtsbarkeit herausdefiniert werden. Diese Unterbrechung oder Aufweichung der Bestrafung geschah durch das psych-

iatische Gutachten. Foucault hatte schon in früheren Vorlesungen zum Gefängnis und zur Strafgesellschaft darauf verwiesen, dass im 19. Jahrhundert nicht mehr der Körper, sondern vor allem die Seele getroffen werden sollten, dass die Strafe im weitesten Sinne erzieherischen Charakter hatte. Die Psychiatrie entstehe »als spezialisierte Branche der öffentlichen Hygiene«, noch bevor sie ein Bereich der Medizin werde. (1975: 155) Sie hilft bei unerklärlichen Verbrechen, bei denen man kein Interesse, kein Motiv und auch sonst keine Erklärung beibringen kann, bei denen auch die Befragung der Angeklagten nichts erbringt.

Für seine Zuhörerschaft mag Foucault bei solchen Ausführungen durchaus als linker, staatskritischer und machtanalytischer Denker erscheinen, solange er an den Strafen das Technologisch-Disziplinärische und an der Psychiatrie des Verurteilend-Ausgrenzende aufweist. Und auch wenn er die Normalisierungsmacht als neuen Machttyp des 19. Jahrhunderts beschreibt, der im Kern darüber entscheidet, wer als normal gelten kann und wer als »anormal«, wird Macht als eine hierarchische Gewalt in den Blick genommen. Hört man jedoch genauer zu, erfährt man, dass Macht vielmehr etwas Relationales sei. Macht, die verurteilt, identifiziert etwas, und ist erst dadurch mächtig:

»Der Psychiater wird tatsächlich zum Richter [...]. Denn ab dem Moment, da er tatsächlich sein Urteil, das heißt die Entscheidung über die Verurteilung ergehen lässt, und zwar nicht so sehr bezüglich eines Rechtssubjekts, das ein vom Gesetz erfasstes Vergehen begangen hat, sondern hinsichtlich eines Individuums, das Träger der solchermaßen definierten Charakterzüge ist [...] wird der Richter mit der Strafe nicht das Vergehen bestrafen. Er wird sich den Luxus, die Kultiviertheit oder die Ausflucht gestatten, ganz wie Sie wollen, einem Individuum eine Serie von Korrektur-, Anpassungs- und Wiedereingliederungsmaßnahmen aufzuerlegen.« (1975: 42-43)

Foucaults Vorlesung lädt sein Publikum ein, zwischen die angeführten Texte und deren Autoren zu treten. Er sieht Macht gerade in diesem

Zwischen entstehen, wo die Abstufungen des Normalen zum Anormalen diskutiert und festgelegt werden. (1975: 60-62) Macht zeigt sich nicht als Verfügungsgewalt, sondern als Herrschaftsform, die Wissen mobilisiert und eben dadurch der Strafmacht eine neue Ökonomie ermöglicht. Foucault bemerkt einmal, dass beim Vorlesen der Gutachten im Publikum gelacht wird. (1975: 20) Er fordert daraufhin seine Zuhörer auf, selber ein Urteil zu bilden. Denn während bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Natur des Verbrechens niemals erfragt wurde, es auch keine Rolle spielte, welche Geschichte, welche Psyche, welchen Charakter oder welches Leben der Verbrecher hatte, ändert sich das im 19. Jahrhundert ganz entscheidend:

»Dank des Spiels der neuen Ökonomie der Strafmacht bürdet man dem Verbrechen etwas auf, was ihm noch nie zuteil geworden ist und was ihm in der alten Ökonomie der Strafmacht nie zuteil werden konnte; jetzt wird es mit einer Natur ausgestattet. Das Verbrechen hat eine Natur und der Verbrecher ist ein natürliches Wesen, das aufgrund seiner Natur durch seine Kriminalität charakterisiert ist. Und Sie sehen mit einem Mal, dass in dieser Machtökonomie ein absolut neues Wissen, ein in gewisser Weise naturalistisches Wissen der Kriminalität verlangt wird.« (1975: 119)

Die unterstellte Natur des Verbrechens und des Verbrechers, das positive Wissen um die Kriminalität als etwas, das in einer persönlichen, individuellen Anlage verankert ist, diese begrifflichen Festlegungen sind es, welche die Strafmacht neu definieren. Kriminalität wird auf den Horizont der Krankheit bezogen, und es erscheinen eine ganze Reihe von Figuren in den Grenzbereichen zwischen Psychiatrie und Strafgerichtsbarkeit, die vorher gewissermaßen nicht existierten. Foucault nimmt Texte, die im Zusammenhang einer Verurteilung entstanden sind, und fragt, was sie an Unterstellungen beinhalten: Die Genealogie der Psychiatrie ist hier ganz aus der Diskursanalyse einer bestimmten Textsorte heraus entwickelt. Die Konsequenzen sind durchaus weitreichend, wie Foucault in einem Gespräch 1975 kundtut: »Die Richter selbst sind, ohne es zu wollen und ohne sich dessen überhaupt klar zu

werden, Schritt für Schritt von einem Urteil, das noch Strafkonnotationen enthielt, zu einem Urteil übergegangen, das sie in ihrem eigenen Vokabular nur unter der Bedingung rechtfertigen können, dass es eine Verwandlung des Individuums bewirke.« (DE II: 925)

Ab etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts, so beschreibt Foucault die Entwicklung der Psychiatrie, werde diese zu einer Teildisziplin der Medizin. Im Prozess einer Verwissenschaftlichung, die immer noch die ursprüngliche Unterscheidung des Normalen und des Anormalen mitschleppt, erkennt man nun eine große Reihe unterschiedlicher Motivationen, welche ein Individuum zur verbrecherischen Tat bringen. Es gibt Impulse, Triebe, Tendenzen und Neigungen (1975: 172): Damit wird ein ganzer psychiatrischer Diskurs erfunden und noch der Wahnsinn pathologisiert, somatisiert, also auf das Individuum rückbezogen.

Foucaults Fälle sind die des von ihm rekonstruierten Diskurses, er wiederholt vor Publikum im Hörsaal die Gesten der Definition, des Ausschlusses, der Stigmatisierung. Da ist der Mann, der zwei Kinder tötet unter dem Vorwand, es seien Königssöhne. Da ist die Frau, welche die Tochter der Nachbarin entführt und sie kaltblütig ermordet, ohne einen Grund dafür angeben zu können. Da ist der Soldat, der Leichen auf dem Friedhof ausweidet und deren Gedärme als Girlanden über die Gräber spannt (1975: 138): Eine Horrorgalerie bizarrer Verbrechen öffnet der Psychiatrie die Möglichkeit, über verschiedene Triebe die grundsätzlich verbrecherische Natur des Menschen plausibel zu machen und sie in solchen Einzelfällen gewissermaßen realisiert zu sehen. Was in vielen Fällen vorliegt, ist eine »grundlose Tat«, ein Verbrechen ohne Motiv, das irgendwie qualifiziert werden muss, um strafpraktisch bewertet zu werden. (1975: 161)

Die Fälle, die den Vorlesenden beschäftigen, verlangen vom Publikum eine Aufmerksamkeit auf das, was in den Diskursen sowohl eingebaut wie zugleich überspielt wird. Im Ausgang von den psychiatrischen Gutachten folgt Foucault einerseits machtanalytisch der Dynamik, die zur Verurteilung führt, zur Feststellung von Anomalie und Anormalität. Andererseits stellt er die »Fälle« nochmals aus, nutzt die Texte der Gutachten, ein Geschehen zu rekonstruieren, das zugleich

ein Leiden unter Schmerzen, ein fassungsloses Gefühl des Ausgestoßenseins näherbringt. Foucault bietet im Hörsaal sowohl eine Genealogie der psychiatrischen Diskursmacht wie auch eine Ahnung vom Sein der Exklusion im Innern der Gesellschaft, vom kleinen und alltäglichen Tod der Asozialität, der Krankheit, der Delinquenz.

Foucaults Einlassungen auf die Textsorte des psychiatrischen Gutachtens stellen in den Vorlesungen nicht nur Räume der Vertiefung dar, des Nachvollzugs durch Fallstudien. Zahlreiche Fälle seiner Vorlesungen bis 1976 verklammert Foucault mit dem Begriff der Disziplin. Disziplin lässt sich am besten über Fälle darstellen, kann jedenfalls daran auffällig gemacht werden. Was Foucault Disziplin nennt, enthält die sprachliche Dimension sozusagen eingefaltet in die Praxis, macht den Diskurs zum Geschehen, das nicht aus Bedeutungen verstanden werden kann, sondern aus Wirkungen erklärt werden muss. Foucault öffnet im Hörsaal seinen Zuhörern einen weiten Horizont und markiert den Übergang wie folgt:

»Die Disziplinartechnik [...] richtet sich auf den Körper, sie produziert individualisierende Wirkungen, sie manipuliert den Körper als Zentrum von Kräften, die zugleich nützlich und gelehrig zu machen sind. Und auf der anderen Seite haben wir eine Technologie, die sich nicht an den Körper, sondern an das Leben wendet; eine Technologie, die die einer Bevölkerung eigenen Masseneffekte zusammenfasst und die Serie der Zufallsereignisse, die in einer lebendigen Masse auftauchen können, zu kontrollieren sucht.« (1976: 293-294)

Foucault führt Geschichten der psychiatrischen Heilung als Disziplinierung aus dem 19. Jahrhundert an und versucht daraus »die allgemeine Form der psychiatrischen Macht« zu erkennen und zu zeigen, »wie das, was ganz von Beginn des 19. Jahrhunderts an gewissermaßen offen, im nackten Zustand, in der psychiatrischen Praxis auftauchte, eine Macht in der allgemeinen Gestalt dessen war, was ich Disziplin nenne.« (1974: 113) Als weitere Beispiele dafür werden die religiösen Orden angesprochen und die Schulen; diese werden als »Kolonisierung

der Jugend im Innern« der »Kolonisierung der kolonisierten Völker« parallelisiert. (1974: 106) Foucault findet ein Bild für den Apparat der Unterdrückung durch allseitige Kontrolle: das Panopticon, eine Bauwerk-Idee des englischen Philosophen Jeremy Bentham. Foucault bündelt alle Aspekte der Disziplinierung, auf die es ihm ankommt. Denn Foucault sieht im Bild der allseitigen Überwachung nicht ein abstraktes Diagramm der Machtverhältnisse, vielmehr eine Chiffre für vielfältig ineinandergreifende Produktionen von Macht, von Wissen, von Individualität:

»Jedenfalls ist das Panoptische, wie Sie sehen, ein formales Schema für die Bildung einer individualisierenden Macht und eines Wissens über die Individuen. Ich glaube, dass Sie das panoptische Schema, dass Sie die Hauptmechanismen, die im *Panopticon* Benthams ins Werk gesetzt sind, letztlich in der Mehrzahl jener Institutionen wiederfinden, die als Schulen, als Kasernen, als Krankenhäuser, als Gefängnisse, als Erziehungsheime usw. zugleich der Ausübungs-ort einer Macht und der Formierungsort eines bestimmten Wissens über den Menschen sind« (1974: 120-121)

Foucaults Vorlesungen üben sich durchweg in der Praxis der Veranschaulichung durch exemplarische Beschreibungen der Disziplinarmacht. Zu den Operationen Foucaults im Hörsaal gehört es aber auch, Begriffe als Instrumente des Begreifens vorzustellen und damit den Bestand des Begreifbaren zu erweitern. »Disziplin« wird entwickelt anhand der Strafform des Gefängnisses, getestet an den Bewältigungsstrategien von Anomalie und übertragen auf andere Formen wie die Kontrolle und Beherrschung der Bevölkerung. Die philosophische Perspektive ist dabei von grundsätzlichem Interesse, wie man aus der Feststellung ableiten kann, dass »Disziplin« als leitender Begriff die Vorlesungen von 1973 bis 1979 prägt:

»Die Hypothese, die ich vorbringen möchte, lautet, dass in unserer Gesellschaft etwas wie eine Disziplinarmacht existiert. Ich verstehe darunter nichts anderes, als eine bestimmte, gewissermaßen

kapillare Endgestalt der Macht, ein letztes Relais, eine bestimmte Modalität, durch welche die politische Macht, die Mächte im Allgemeinen, auf oberster Ebene die Körper berühren, sie angreifen, die Gesten, die Verhaltensweisen, die Gewohnheiten, die Redeweisen berücksichtigen.« (1974: 68)

Die Machtanalyse selbst verändert sich und führt vom Strafsystem weg zu Biomacht (1978) und Biopolitik (1979), die als eigene Untersuchungsschwerpunkte dann schließlich auch den Begriff der Disziplin entbehrlich machen und zum Komplex der Regierungstechniken überleiten bzw. zum Sicherheitsdispositiv, das vom Strafdispositiv abgesetzt wird. (1978: 19, 73-74) Foucaults Fallanalysen generieren ihre eigenen Weiterungen und Veränderungen, und der manchmal frappant erscheinende Themenwechsel in den Vorlesungen kann als dieses Spiel zwischen Begriffen und Geschichten verstanden werden. Foucault erklärt das wie folgt:

»Die Souveränität richtet sich auf die Grenzen eines Territoriums, die Disziplin richtet sich auf die Körper der Individuen, und die Sicherheit schließlich richtet sich auf die Gesamtheit einer Bevölkerung.« (1978: 27)

Mit dem Konzept der Disziplin etabliert Foucault Analysen, die sowohl historisch wie philosophisch die körperliche Einschreibung der Macht nicht nur in die Gesellschaft, sondern auch in die Individuen betreffen. Disziplin lässt sich beobachten und beschreiben, sie ist soziale Wirklichkeit. Disziplin muss aber auch rekonstruiert und anerkannt werden, da sie nur durch Mitwirkung der Individuen funktioniert, d. h. dadurch, dass sich Individuen konstituieren. Dieser Aspekt ist wichtig: Das Leben aller Einzelnen ist betroffen.

8. AM HORIZONT DES VORTRAGS: DAS INDIVIDUUM

»Ich habe Ihnen diesen Fall vorgeführt.« (1975: 197) Diese Wendung hat man oft nur als Hinweis auf ein Beispiel verstanden und die Machtanalyse jenseits von einzelnen Fällen zu verstehen gesucht. Für den Richter oder Psychiater aber sind Beispielfälle genau das, was sie für Foucault auch sind: Ausgangspunkte für Therapien und Diskurse, Anstöße des Nachdenkens über das, was es gibt und was nicht. Ohne »Fälle« keine Welt, kein Verhalten, keine Wirkung. Wenn Foucault in seinen Vorlesungen den »Beschreibungs-, Analyse- und Disqualifizierungstyp« der Psychiatrie (1975: 204) bespricht, dann geht er nicht nur didaktisch auf Fälle ein, er begibt sich selbst auf diese Ebene von Beschreibung, Analyse und Qualifizierung. Man kann es in den Vorlesungen so wenig überhören wie heute in den gedruckten Transkriptionen überlesen: Beispiele sind für Foucault nichts, was sich in den Analysen hinweghebt, sondern bleibende Tatsachen, Ereignisse und Schicksale einzelner Individuen.

Das Beispiel des kranken englischen Königs George III. führt paradigmatisch die analytische Perspektive vor und die Beleuchtung dessen, was durch die Disziplinarmacht bewirkt wird, was »als ihre erste Wirkung« erscheint: das Individuum. George III. wurde 1788 wegen des Verdachts auf Wahnsinn behandelt. Der König war damals 50 Jahre alt und regierte seit 28 Jahren; er sollte weitere 22 Jahre regieren, bis er 1810 durch seinen Sohn als Regent abgelöst wurde, der nach dem Tod des Vaters 1820 und bis 1830 als George IV. regierte. Foucault zitiert aus einem zeitgenössischen Dokument, das die – schließlich erfolgreiche – Behandlung schildert und darin wiedergibt, wie der in einem kargen Raum eingeschlossene und einfach gekleidete König gegen den Arzt tobt und mit seinem eigenen Kot um sich wirft. Er wird von einem Pfleger überwältigt, ruhiggestellt, gewaschen und weiter beobachtet. (1974: 42) Foucault kommentiert das wie folgt:

»Während sich die souveräne Macht im Wesentlichen durch die Symbole der gleißenden Stärke jenes Individuums, das sie innehat, manifestiert, ist die disziplinarische Macht eine diskrete, aufge-

teilte Macht; es handelt sich um eine Macht, die ihre Funktion im Geflecht erfüllt und die nur in der Folgsamkeit und im Gehorsam derjenigen sichtbar wird, auf die sie ausgeübt wird. Und das ist, wie ich glaube, das Wesentliche dieser Szene: die Konfrontation einer souveränen Macht mit einer disziplinarischen Macht, ihre Unterwerfung, ihre Verknüpfung.« (1974: 42-43)

Neben dem englischen König gibt es in Foucaults Vorlesungen andere Beispiele für den Gegensatz von Souveränitätsmacht und Disziplinarmacht. Foucault bespricht die unter Einbildungen leidenden Mary Barnes (1974: 56) und Mason Cox (1974: 189-190), die Hermaphroditen Antide Collas (1975: 93) und Marie Lemarcis (1975: 95-96), sowie den Fall der Anne Grandjean (1975: 100-105) samt Problematisierung ihrer »Geschlechtermischung«. Das sind Fälle, die in Foucaults Vorlesungen vor den Augen und Ohren der Zuhörerschaft aufgeführt, analysiert und zu einer philosophischen Argumentation entwickelt werden.

Weitere Beispielfälle entnimmt Foucault dem »Kreuzzug gegen die Masturbation«, einer vornehmlich diskursiv ins Werk gesetzten Institution, die vom frühen 18. Jahrhundert an die bürgerliche Familie neu definiert. (1975: 300-350) Hier stammen die angeführten Einzelfälle aus dem Argumentationsarsenal der Verurteiler, die möglichst plastisch die Verderbtheit durch Selbstbefriedigung herausstellen. Foucault lässt vor seinem Publikum die einschlägigen Schriften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts Revue passieren und plädiert zunächst im Sinne des Vernichtungsurteils. Dann aber wechselt er die Seiten und zitiert Beschreibungen aus medizinischen Lexika von 1820, Zeitschriften von 1833 und aus Quellen, die zur »Autobiographie von Onanisten« gehören, Bekenntnisschriften hypochondrischer Selbstverliebtheit. (1975: 311-315) Foucault nutzt die Fallbeschreibungen aus Sammelwerken von Abbé Rozier und Léopold Deslandes aus den Jahren 1830 und 1835, um die Sprache der zeitgenössischen Verurteilung zu brechen. Für die ausführliche Schilderung eines Ratschlags, wie Eltern ihre Kinder überwachen sollten, damit sie »sichere Beweise für Onanie« finden, entschuldigt sich Foucault bei seinem Publikum (1975: 325), nur um wenig später die Sprache der Krie-

ger gegen die Masturbation in freien Ansprachen an die Eltern als erfundene Szene vorzuführen. (1975: 341-342) Damit beendet er sein Referat, um anschließend über die Gleichsetzung von Krankheit und Sexualität die neue Rolle der Psychiatrie für die Familie zu betonen. (1975: 354-360)

Ein Seitenblick auf die Verwendung bestimmter Dossiers durch Foucault ist hier aufschlussreich, denn er nimmt oft genug Rekurs auf den wegen seiner Standardtherapie der kalten Duschen bekannten und berüchtigten Arzt François Leuret. Das Dossier muss umfangreich sein, denn Foucault zitiert ihn vergleichsweise oft, und das in seiner gesamten Schaffensphase: zweimal in seinem ersten großen Buch von 1961, *Wahnsinn und Gesellschaft*, danach in einem Aufsatz 1963. Nach der Erwähnung in der Vorlesung 1973 taucht Leuret in zwei weiteren Aufsätzen sowie 1980 in Vorträgen in den USA und 1981 in einer Vorlesung in Belgien auf. Foucault bezieht sich an allen Stellen auf Leurets Werk von 1840 über die Behandlung der Geisteskrankheiten.⁴⁷ Das starke Interesse Foucaults verdankt sich vermutlich insbesondere den bei Leuret überlieferten Dialogen zwischen Arzt und Patient, die durch kalte Duschen unterbrochen werden. Es sind jedoch immer wieder andere Dialoge, andere »Szenen« aus den Berichten Leurets, die Foucault anführt: Er pflegt keine Standardbeispiele; er variiert die Quellen, wenn sie es erlauben.

Bei Leuret sind die Dialoge zwischen Arzt und Patient Teil der Therapie. Was Leuret protokolliert, stellt aber keine reine Beobachtung dar, sondern gilt als Beweis seiner ärztlichen Kunst. Wenn Foucault auf die Ebene der Dialoge zurückgeht und diese als Beispiele in seine Vorlesungen einbaut, dann hebt er nicht nur den Arzt in seiner diskursiven Selbstsicherheit heraus, er findet beim jeweils behandelten Individuum immer auch einen Fall vor. Fälle zeigen, was sich nicht

⁴⁷ Leuret wird hier zitiert: WG: 331, 547-548; DE I: 368-369; DE III: 433; Dartmouth 1980: 31-32; Löwen 1981: 1-2; DE IV: 207-208; DE IV: 810. Das meistzitierte Werk von F. Leuret erschien in Paris 1840 als *Du traitement moral de la folie*.

anders zeigen kann, nämlich das Individuum als Ausgangspunkt und Zentrum aller Maßnahmen.

»Man darf das Individuum, denke ich, also nicht als eine Art elementaren Kern, primitives Atom, vielfältige und träge Materie begreifen, auf die die Macht angewendet wird, gegen welche sie sich richtet und die die Individuen unterwerfen oder brechen würde. In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, eine der ersten Wirkungen der Macht. Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen. Das Individuum ist ein Machteffekt und gleichzeitig, in genau dem Maße, wie es eine ihrer Wirkungen ist, verbindendes Element: Die Macht geht durch das Individuum, welches von ihr konstituiert wurde, durch.« (1976: 45)⁴⁸

Das Individuum wird – hier spricht Foucault über Straftechnologien – als »Gefahr für die Gesellschaft« dargestellt und gehört daher zum Aufgabenbereich der Kriminologie. Ein Rechtsbruch muss dazu nicht vorliegen, weil es »psychologisch oder medizinisch definierte Merkmale« gibt, die Gefahr signalisieren. (1973: 246) Ein kriminologischer Fall ist, wenn man so will, konstruiert, wird diskursiv erschaffen. Der Verbrecher ist als abweichend von der Norm keine abstrakte, sondern immer eine konkrete, eben individuelle Größe. An den Fällen der Kriminologie zeigt Foucault, wie gesellschaftliches Verhalten durch die Markierung der Ausnahmen definiert wird, ohne dass diese Definition ausgesprochen zu werden braucht. Sie realisiert sich in Vorschriften, Urteilbegründungen und polizeilichen Handlungen:

»Das System der permanenten Kontrolle der Individuen ist jedoch weder eine Probe noch eine Untersuchung. Oder vielmehr ist es eine ständige Probe, ohne Schlusspunkt. Es ist eine Untersuchung,

⁴⁸ Übersetzung leicht geändert, weil frz. »par l'individu« missverständlich durch »dank des Individuums« übersetzt wurde.

aber vor jeglichem Vergehen, außerhalb jeglichen Verbrechens. Es ist eine Untersuchung, bei der das Individuum *a priori* unter Generalverdacht steht. Man kann diese ununterbrochene, stufenförmige, akkumulierte Untersuchung als eine *Prüfung (examen)* bezeichnen, die eine fortwährende Kontrolle und einen ständigen Druck gestattet, die erlaubt, dem Individuum in all seinen Bemühungen zu folgen, zu sehen, ob es geregelt oder ungeregelt, solide oder disziplinos, normal oder anormal ist. Indem sie diese fortwährende Teilung vornimmt, erlaubt diese Prüfung eine stufenförmige Aufteilung der Individuen bis zur Grenze der Justizialen.« (1973: 270-271)

Foucault, der sich gegen den vorausgesetzten Begriff des Individuums – wie er soziologisch, aber auch philosophisch seit der Zeit um 1800 gedacht wird – wehrt, setzt nun nicht die Machtanalyse ein, um daraus den Begriff des Individuums als variable Größe zu abstrahieren. Wenn die Arbeit in den Vorlesungen etwas zeigt, dann die Mühe, die es Foucault kostet, den großen Gedanken – Macht als Strategie und Verfahren, als Technologie und Manöver – ebenso dynamisch und flexibel zu halten wie die vielen kleinen Geschichten der Anormalen, Kranken und Delinquenten:

»Das Individuum ist, so scheint mir, der Effekt der Macht lediglich insoweit, als die Macht ein Verfahren der Individualisierung ist. Und genau auf dem Punkt dieses Machtgeflechts, das in seinen unterschiedlichen Potentialen, in seinen Spielräumen funktioniert, tritt etwas wie das Individuum, die Gruppe, das Kollektiv, die Institution in Erscheinung.« (1974: 32)

Man kann mitverfolgen, wie Foucaults Argument aus dem Hin und Her der verschiedenen Zeugnisse, aus den unterschiedlichen Archiven heraus das Individuum als eine eigentlich schwache Figur zeichnet, die vor allem dort auftaucht, wo man nicht hinschaut, am Rand des Normalen. Stark und kräftig erscheint das Individuum nur denen, die als Agenten der disziplinären Macht von ihm provoziert werden. Das

Individuum tritt zutage, sagt Foucault einmal, in der Erscheinung einer somatischen Singularität. (1974: 74) Das kann man den Fällen von Henriette Cornier und Pierre Rivière abnehmen und ablesen, sowohl ihren mörderischen Taten wie ihren Rechtfertigungen dazu. Das ist eine ganz andere Genealogie des Individuums als in der Geistesgeschichte, die es mit Sensibilität und Innerlichkeit ausgestattet sieht, der Prüfung in gesellschaftlichen Nöten ausgesetzt. Wäre Foucault daran interessiert gewesen, seinem Publikum das Leiden der Individuen in der Gesellschaft nahezubringen, hätte er sich vielleicht an der Auslegung der Romanfiguren von Jane Austen versucht. Wäre er sozialkritischer gesonnen und scheute den Unterton der Tragik nicht, hätte er an den Soziologen Georg Simmel anschließen können.

All diese affirmativen Diskurse über das Individuum verwirft Foucault, legt einen großen Schleier der Nichtbeachtung um sie und spricht umso deutlicher von der Notwendigkeit, niemals das Individuum mit einer »widerstandsfähigen Form« ausgestattet zu denken (1974: 93), weder literarisch noch soziologisch. Diesen letzten Zusatz muss man sich im Hörsaal hinzudenken; Foucault spricht nicht nur hier nicht aus, was auf der Hand liegt und jedem im Publikum klar sein muss. Diese Zurückweisung der Tradition des philosophischen, psychologischen und soziologischen Denkens rund um das Individuum wäre in anderen philosophischen Hörsälen unwahrscheinlich, ungewöhnlich und für gebildete Akademiker vielleicht sogar empörend gewesen. Bei Foucault erweist sich der Charakter der Vorlesungen als öffentlich vorgetragene Untersuchung eben darin, dass zum Individuum alles aus Fällen heraus rekonstruiert wird, nicht aus Theorien.

Man muss Foucault gut zuhören, um zu verstehen, dass er mit dem Wort »Individuum« keine Kategorie, nicht einmal einen Begriff aussagt, sondern tatsächlich eine Figur inmitten einer Schlacht der Mächte, eines Zugriffs der Disziplinen, eines ganzen Dispositivs des Sagens und Handelns – und dass er eben darum das Individuum nicht für passiv, ohnmächtig und schwach ansieht. Es ist eine Figur, die nur aus dem Blickwinkel gesellschaftlicher Normalisierungsansprüche erscheint. Es ist eine Figur in Bewegung, nicht identisches Selbst,

kaum »Subjekt-Funktion«, wohl aber »somatische Singularität«. (1974: 74)

Deren Zirkulation nachzuzeichnen, taucht Foucault tief in die Logik der Disziplinarmacht ein und behandelt Individualisierung als einen inneren Vorgang moderner, auf Nützlichkeit ausgerichteter Gesellschaften:

»Die Disziplinarsysteme haben eine Hauptfunktion, eine massive und globale Funktion, die man deutlich im 18. Jahrhundert aufkommen sieht: nämlich die Vielfältigkeit der Individuen an die Produktionsapparate oder an die Staatsapparate anzupassen, die sie kontrollieren, oder auch das Prinzip der Kumulation von Menschen an die Akkumulation des Kapitals anzupassen.« (1974: 165)

Zwischen der Herausstellung individueller Singularität und der Produktivität der Disziplinarsysteme aber findet – bezeichnend für die Gedankenentwicklung der Vorlesungen Foucaults – eine kurze und heftige Erweiterung des Themas statt. Foucaults Blick geht erwartbar nicht auf ältere Philosophien und Theorien der Individualität ein, sondern sucht Modelle für die Praktiken der Individualisierung. Wir sind in der vierten Vorlesungsstunde von *Die Macht der Psychiatrie*, wenn Foucault am 28. November 1973 so einsetzt: »Ich beginne mit einigen Bemerkungen zur Geschichte der Disziplinardispositive.« (1974: 99) Er fährt fort, dass er von der eher abstrakten Schilderung wegkommen wolle – »ich hatte Ihnen eine Art Apparat, eine Art Maschinerie beschrieben« – und der Frage »Wo haben diese Disziplinardispositive existiert?« nachgehen will, um so zu antworten: »Man findet sie im Wesentlichen in den religiösen Gemeinschaften.« (1974: 99)

Wer den Eindruck haben konnte, dass Foucault die Disziplinarmacht lediglich als Gegenmodell zur Souveränitätsmacht aufbauen und dieser kontrastieren wollte, sieht sich getäuscht und muss erkennen, dass mit den Stichwörtern »Individuum« und »Individualisierung« keine bloße Untertanenkonstitution angesprochen wird, sondern durchaus mehr gemeint ist, was klarer wird, wenn Foucault von der »Subjekt-Funktion« des Individuums spricht. (1974: 91) Damit

taucht, gleichsam als Rückgriff auf die erste Vorlesung und zugleich als Vorgriff auf die spätere Thematisierung der »Sorge um sich«, mitten in Foucaults Vorlesung zur Disziplinargesellschaft das sich ändernde Individuum auf: Gegenstand der Pädagogik und eines durchaus gesellschaftlichen Zwangs, selbst zu werden, was man ist. Foucault lässt im Hörsaal den moralisierenden Ton der Züchtiger ertönen und präsentiert seiner Zuhörerschaft das zur »Besserung« genötigte Individuum. Mit einem genealogischen Sprung über die Jahrhunderte verbiegt Foucault sozusagen die Hälse seines Publikums, wenn er auf das Mittelalter zurückgeht und auf die Mystik des 14. Jahrhunderts:

»Hier, in dieser Praxis einer Übung des Individuums an sich selbst, in diesem Versuch, das Individuum zu verändern, in dieser Suche nach einer fortschreitenden Entwicklung des Individuums bis zum Punkt des Heils, hier, in dieser asketischen Arbeit des Individuums an sich selbst für sein Heil findet man die Matrix, das Ausgangsmodell der pädagogischen Kolonisierung der Jugend. Von da ausgehend und in der kollektiven Form dieser Askese findet man, sieht man bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben, wie sich die großen Schemata der Pädagogik abzeichnen, nämlich die Idee, dass man die Dinge nur erlernen kann, indem man eine bestimmte Anzahl von obligatorischen und notwendigen Stadien durchläuft, dass diese Stadien in der Zeit aufeinanderfolgen und dass sie, in der gleichen Bewegung, die sie durch die Zeit führt, genausoviel Fortschritt anzeigen, wie es Etappen gibt. Die Koppelung Zeit-Fortschritt ist charakteristisch für die asketische Übung und wird ebenso für die pädagogische Praxis kennzeichnend sein.« (1974: 104)

Dass man so spricht und die asketische Übung (hohes Ziel der Selbstvergewisserung) mit der pädagogischen Praxis (problematische Technik der Fremdbestimmung) in Verbindung bringt, zeigt Foucaults Offenheit für verschiedene Fälle und seine eigene Beweglichkeit in der Methodologie. Indirekt wird durch den Hinweis auf die christlichen Ordensgemeinschaften auch die Vielfalt der im Hintergrund verfügbaren historischen Dossiers deutlich. Man bemerke: Foucault spricht

bei der Parallelisierung von Pädagogik und Askese nicht vom Widerspruch, nicht von Dialektik und auch nicht von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Er sagt, Zeit und Fortschritt seien beide Male eng aneinander gekoppelt, das sei charakteristisch hier wie dort. An anderer Stelle der Vorlesung verortet er das Phänomen des zu bessernden – und des sich bessernden – Individuums stärker in den Machtkomplexen der bürgerlichen Gesellschaft:

»Das zu bessernde Individuum ist [...] die Familie selbst in der Ausübung ihrer internen Macht oder in ihrer ökonomischen Leitung; oder sogar die Familie in ihrer Beziehung zu den Institutionen, die sie flankieren oder stützen. Das zu bessernde Individuum taucht in diesem Spiel, in diesem Konflikt, in diesem System wechselseitiger Unterstützung zwischen Familie und Schule, Werkstatt, Straße, Stadtviertel, Pfarrei, Kirche, Polizei usw. auf. Sie bilden daher den Rahmen, in dem sich das zu bessernde Individuum zeigen wird.« (1975: 79)

Eine wechselseitige Bezogenheit von Individuum und Gesellschaft – trivialer Ansatzpunkt jeder Soziologie und eben darum bei Foucault unerwähnt – wird auch in ökonomischer Hinsicht eingeräumt. Man kann, sagt Foucault 1979, das Verhalten eines Individuums unter dem Gesichtspunkt des *Homo oeconomicus* in den Blick nehmen, was bedeute,

»dass das, wodurch das Individuum gouvernementalisierbar wird, das, wodurch man einen Einfluss auf es nehmen können wird, nur insofern der Fall ist, als es ein *Homo oeconomicus* ist. Das heißt, dass die Kontaktfläche zwischen dem Individuum und der Macht, die auf es ausgeübt wird, und folglich das Prinzip der Regelung der Macht auf das Individuum nur dieses Raster des *Homo oeconomicus* sein wird. Der *Homo oeconomicus* ist die Schnittstelle zwischen der Regierung und dem Individuum. Und das bedeutet keineswegs, dass jedes Individuum, jedes Subjekt ein ökonomischer Mensch ist.« (1979: 349)

Wie stark auch immer die Rede von der ökonomischen Dimension des Individuums und seiner Beziehung zu dem, was ihm an Macht gegenüber steht, bei Foucault als Anregung für weitergehende Studien zum *homo oeconomicus* gedient hat, für ihn selbst ist dies nur eine Wahrheit des Individuums. Dessen andere liegt in seiner Veränderlichkeit. Das eine Problem ist das Sein des Individuellen, das andere sein Werden. Foucault hatte das Problem der Erziehung und der Veränderung durch Wissen schon in seiner allerersten Vorlesungsreihe expliziert, gewissermaßen als Signatur seines Philosophierens. Später modelliert er entsprechend eine Kontextualisierung des Individuums in der philosophischen Antike: »Wie wird man ein anderer? Wie hört man auf zu sein, was man ist?« (1980: 218)

Die Veränderung durch Wissen ist eine praktische Veränderung der Lebensweise: Aber wer stößt das an? Es handelt sich nicht um ein Herausgehen aus dem einen und ein Hineingelangen in einen anderen Zustand, auch wenn eine Reihe von Regeln aus dem hellenistischen Kontext der Spätantike darauf hindeuten und Foucault 1982 die bekannten Arbeiten Pierre Hadots über antike Weisheitslehren anführt. Foucault findet dann seine Beispielfiguren nicht in Bildungsromanen oder Heldengeschichten, sondern im Drama. Veränderung sieht er dramatisch, und wenn es nicht die Tragödien selbst sind, die Foucault anführt, dann sind es dramatische Szenen, von denen etwa der Chronist Diogenes Laertius aus dem ersten Jahrhundert berichtet. »Geh mir aus der Sonne, Herr«, kolportiert dieser Diogenes den anderen, den von Sinope, im Streit mit Alexander dem Großen, der ihm das Sitzen verschattet. Solche Szenen sucht derjenige Foucault, der sich fragt,

»wie das Wahrsprechen, die Verpflichtung und die Möglichkeit des Wahrsprechens in den Verfahren der Regierung zeigen können, wie das Individuum sich in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen als Subjekt konstituiert.« (1983: 64)

Denn Veränderung geschieht nicht von allein, auch hier gibt es eine Relation und damit etwas, dem gegenüber man sich ändert, das die

Veränderung auslöst, erlebt oder erleidet. Das beschäftigt Foucault in seinen letzten Vorlesungszyklen, die auf eine vertrackte und nicht leicht erkennbare Weise philosophisch sind: Er nimmt Wahrheit nicht als Spiel, nicht als erzeugt, sondern als ausgesprochen, als in Situationen wirklich. Wahrheit ist damit keine Frage, die man an einen Diskurs stellen kann, der sie prätendiert. Eher muss man denjenigen fragen, der »wahr spricht« und die Effekte dessen ermessen:

»Die Frage lautet vielmehr: Auf welche Weise konstituiert sich das Individuum selbst in seinem Akt des Wahrsprechens, und wie wird es von den anderen als Subjekt konstituiert, das einen wahren Diskurs hält, auf welche Weise stellt sich derjenige, der die Wahrheit sagt, in seinen eigenen Augen und in den Augen der Anderen die Form des Subjekts vor, das die Wahrheit sagt.« (1984: 15)

So führt die philosophische Frage nach der Wahrheit zur Untersuchung von Fällen: Wahrsprechende sind Handelnde, die das Sagen auf die letzte, äußerste Probe stellen und sprechen, als ob damit alle Verhältnisse im Augenblick bezeichnet werden könnten. Wahrsprechen ist ein in sich kollabierender Akt der Kommunikation, der in der Geste des Nichtkommunizierens – durch Beleidigung, Provokation, Drohung – sich selbst in diesem Sprechen selbst erschafft. Der Kyniker Diogenes schert sich nicht um die Bedeutung des Bedeutens, er stellt im Sprechen ein Verhältnis her, das durch eben die im Sprechen bewirkte Veränderung ihn selbst den sein lässt, der er ist.

Im Vortrag handeln

9. »WENN IHR KÄMPFEN WOLLT«

Das Foto zeigt einen Redner, der nicht in ein Mikrofon spricht, sondern in ein Megaphon. Die Szene spielt nicht im Hörsaal, sondern auf der Straße. Zahlreiche Demonstranten haben sich versammelt und hören dem Redner zu, in unterschiedlichen Graden der Aufmerksamkeit. Welchen Moment der Fotograf einfängt, ist ohne den Ton der Szene nicht zu erahnen. Auch andere haben, wie der Redner, den Mund geöffnet und rufen vielleicht etwas. Mit großer Wahrscheinlichkeit befinden sich viele Personen rundherum, die der Linse des Fotografen entgehen, auf einer Tonbandaufnahme aber Spuren hinterlassen hätten. Originaltöne von Demonstrationen wurden zu allen Zeiten und Orten selten eingefangen. Auch hier werden wir zu Betrachtern eines stummen Bildes.

Das Megaphon in der Hand des Redners ist leicht gesenkt, vermutlich spricht er nicht sehr laut. Er zieht kaum Blicke auf sich. Die Augenpaare rund um ihn herum gehen in viele Richtungen. Keine Figur in dieser dramatischen Szene aufgewühlter Seelen ist ganz im Zuhören befangen. Nicht zwei Gesichter scheinen in dieselbe Richtung zu schauen. Würde man Blickachsen einzeichnen, käme ein Kreuz und Quer heraus, das die Gruppe auf dem Bild mit den Geschehnissen verbindet, die wohl vor allem außerhalb des vom Fotografen gewählten Ausschnitts liegen.

Gewiss gibt es in der Bildkomposition Hauptfiguren, nicht nur den Mann hinter dem Megaphon, sondern auch den Studenten mit erhobenem Arm direkt vor ihm. Aktiv scheinen hier die meisten anderen Gestalten zu sein, ernst blicken sie vor sich hin und eine starke innere Bewegung will man ihnen nicht absprechen. Vielleicht hat der Fotograf sie in einem Moment des Nachdenkens erwischt über das, was durch das Megaphon gesagt oder anderswo auf der Straße

geschrien wird. Man stellt sich die Szene kaum anders als tumulthaft vor und ahnt beim Betrachten der im Augenblick stillgestellten Figuren das Chaos, das in ihnen selbst stattgefunden haben muss.

Die Gestalten sind arrangiert wie auf einer Bühne. Sie stehen nicht so isoliert gegeneinander wie in manchen Gruppenporträts der Malerei. Dennoch scheinen die versammelten Individuen einzeln begriffen und willkürlich zusammengestellt, nicht unähnlich einem Tableau junger Künstler und Intellektueller von James Tissot gut einhundert Jahre zuvor.⁴⁹ An allen im Bild anzutreffenden Personen sind Bewegungen auffällig, ihre Körper sind angespannt, die Arme im Schwung, die Mienen unruhig. Es gibt einen Mittelgrund von Sitzenden, dahinter beginnt die Gruppe der Stehenden, offenbar leicht erhöht, vielleicht zwei Treppenstufen. Zu ihr gehört der Mann mit dem Megaphon. Über den Köpfen die schwach belaubten Baumkronen des frühen Mai. Im Vordergrund verrät eine unscharf mitfotografierte Krücke, dass das Bild wohl im Stehen geschossen wurde. So sehen wir den Redner mit seinen Zuhörern und sehen zugleich, wie alle im Bild sich in einem öffentlichen Raum bewegen.

Das Foto stammt von Serge Hambourg, damals Fotograf der Zeitschrift *Le Nouvel Observateur*, der Ort ist die Place de la Sorbonne in Paris, das Datum der 9. Mai 1968, die heiße Anfangsphase der Demonstrationen, kurz bevor die Universitätsgebäude der Sorbonne durch Studierende besetzt und die Studentenrevolte durch Arbeiterbeteiligung verstärkt wurden. Die Eskalation von diesem Donnerstag an wird ihren Höhepunkt im Generalstreik am darauffolgenden Montag haben. Zu sehen ist mit Megaphon der Schriftsteller Louis Aragon, von der Kommunistischen Partei Frankreichs auf die Straße und ins Getümmel geschickt, um den jungen Menschen eine politische Perspektive zu geben. Aragon hat aber, nach mehrfach überlieferten Erzählungen, die Studierenden nicht erreicht. Links neben Aragon (rechts von ihm) steht der Lehrer und Gewerkschaftler Alain Geis-

⁴⁹ James Tissot: *Le Cercle de la rue Royale*, 1866, in: Musée d'Orsay; vgl. https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Cercle_de_la_rue_Royale; https://www.youtube.com/watch?v=0J_eHP-h-NA.

mar und verrät mit seinem Gesichtsausdruck keinen teilnehmenden Enthusiasmus. Im Mittelgrund erhebt Studentenfürer Daniel Cohn-Bendit den Arm, und auch sein Gesicht verrät, dass er Aragon ignoriert und ignorieren will.



Place de la Sorbonne 1968
Foto: Serge Hambourg, © Collection Hambourg

Den Fotografien Serge Hambourgs hat man anlässlich einer Ausstellung 2006 die Frage gestellt, wie weit seine Motive arrangiert seien, denn es zeigen viele eine künstliche Schönheit.⁵⁰ Aus den Umständen des hoch dynamischen Geschehens auf den Straßen von Paris zu jener Zeit weiß man jedoch, dass hier ein Glücksfall der Momentaufnahme vorliegt. In einem Gespräch 2018 haben sich Geismar und Cohn-Bendit an die Vorgänge erinnert und bekannt, dass sie sich vor dem 9. Mai erst einige Tage kannten. Einig waren sie sich darin, dass eine irgendwie gesteuerte kommunistische oder übergreifende marxistische Vision

⁵⁰ *Protest in Paris 1968, Photographs by Serge Hambourg*, hg. v. Thomas E. Crow, Anne Sa'adah [Ausstellungskatalog Hood Museum], Hanover 2006.

nicht erwünscht ist. Für beide spricht Aragon auf verlorenem Posten und kann seine Popularität als Dichter politisch nicht ummünzen. Cohn-Bendit im Rückblick über seine Mitdemonstranten: »Viele wurden über Nacht Maoisten, Anarchisten oder Trotzlisten«. Und selbstkritisch über sich: »Wir haben unsere Wünsche mit der Realität verwechselt.«⁵¹

Es könnte die Szene auf der Straße dem Hörsaal ähneln, wenn das Megaphon das Mikrofon ersetzte und man das Reden wie das Zuhören als gewissermaßen ins Freie ausgewildert verstünde: Im Lärm der Straße fände dann doch so etwas wie ein Kampf um den klaren Kopf statt, die Suche nach der wegweisenden Ansage, die Bereitschaft zu prüfendem Nachdenken. Offenbar aber ist die Situation anders und erscheint auch so, denn das Megaphon und sein Redner organisieren die Szene nicht. Der Schriftsteller Aragon ist zentral im Foto, und doch wirkt er müde und sein Blick leer. Alle anderen Gesichter weisen deutlich mehr Spannung auf; die vielen gedrehten Körper fügen sich zu einem Ensemble der angehaltenen Bewegungen wie in manchen Gemälden der italienischen Renaissance. Das Ringen um den klaren Kopf, die richtige Aussage und das erreichbare Ziel ist augenfällig, die Situation jedoch offen.

Das Foto zeigt mit fast tragischem Ausdruck ein in sich zersplittertes Zusammensein, eine körperliche Verlorenheit im Augenblick. Sobald man weiß, dass Aragon ins Leere spricht, lässt sich aus der Perspektive der Jüngeren auch deren Ungläubigkeit gegenüber älteren Schicksalserzählungen in das Bild hineinlesen, das Misstrauen gegenüber den starken Mythen der politischen Linken vom Kampf gegen Faschismus und Kapitalismus.

Der Kampf der Studierenden begann in Paris und anderswo schon vor 1968 in ihrer eigenen Lebenswelt und richtete sich gegen die Rituale und Autoritäten des universitären Unterrichts. Gerade darin liegt die kulturelle Bedeutung des Mai 1968: Wenn die Bedingungen des

⁵¹ Daniel Cohn-Bendit: *Le mouvement dévoré par des idéologies militantes. Débat entre Daniel Cohn-Bendit et Alain Geismar*, in: *Socio* 10 (2018): Dossier 1968-2018, Nr. 35, 70.

Lernens und die Konditionierungen des Wissens unmittelbar Auslöser und Gegenstände des Protests sind, dann vor allem, weil sie konkrete Erfahrungen konnotieren. Politik wird im Mai 1968 an vielen Orten der Welt zum Teil des Alltags und damit ganz neu definiert, jenseits der politischen Politik, anfangend mit der Forderung, die Studenten sollten Subjekte werden.⁵² Die jungen Leute sind nicht aus Loyalität zu einer Sache, einer Partei oder eines schon vorher bestimmten Kampfes motiviert. Vielmehr werden sie aktiv auf Grund der eigenen Erfahrung ungenügend und falsch legitimierter Autorität – Erfahrungen an Orten, an denen das Reden zählt und sich in Aufmerksamkeit auszahlen muss: in den Universitäten, in den Parlamenten, in den Medien, eigentlich überall.

Foucaults Stimme erhebt sich ab 1970 – zweieinhalb Jahre nach diesen Ereignissen – an zwei unterschiedlichen und von ihm gleichwohl gleichwertig behandelten Orten: im Hörsaal und auf der Straße. Foucault spricht zu einem ausgewählten, interessierten und von ihm begeisterten Publikum im Collège de France, und er spricht zu einem anonymen, zufälligen und je nach Anlass wechselnden Publikum in der Öffentlichkeit. Foucault ist Professor und Intellektueller, beides mit Energie und Leidenschaft. Der Historiker Emmanuel Le Roy Ladurie soll einmal von zwei Foucaults gesprochen haben und meinte den Demonstranten einerseits und den Akademiker andererseits.⁵³ Dafür gibt es eine Reihe von Anhaltspunkten.

Am 24. November 1971 beginnt Foucault seine zweite Vorlesungsreihe am Collège de France, angekündigt unter dem Titel *Theo-*

⁵² Vietnam-Resolution des Studentenkonvents vom Mai 1967, zitiert nach Gerhard Fels: *Der Aufruhr der 68er. Zu den geistigen Grundlagen der Studentenbewegung und der RAF*, Bonn 1998, S. 141. Zum französischen Kontext siehe die Wortmeldungen von Jacques Sauvageot und Alain Geismar in: *Aufstand in Paris oder ist in Frankreich eine Revolution möglich?* hg. v. Hervé Bourges, Reinbek 1968; vgl. auch Gabriel und Daniel Cohn-Bendit: *Linksradikalismus – Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*, Reinbek 1968 (im gleichen Jahr auf Französisch als »Le gauchisme« und Englisch als »Obsolete communism« erschienen).

⁵³ Emmanuel Le Roy Ladurie wie zitiert in der Biographie von Eribon [FN 18], S. 365.

rien und Institutionen der Strafe. Es geht um die Ausbildung des juristischen Apparats in den modernen Gesellschaften und die Rolle des Richters bei der Bestrafung nach gesetztem Recht. Foucault eröffnet mit der (rhetorischen) Frage nach dem Motiv für seine Vorlesung und beantwortet sie selbst: »Der Grund für die Vorlesung? – Es genügt, die Augen aufzumachen.« (1972: 17) Er meint damit wohl die Präsenz der Polizei vor dem Eingang des Collège de France, ein gewohnter Anblick seit den Unruhen von 1968.⁵⁴ Der 24. November 1971 ist ein Mittwoch.

Am Samstag darauf, den 27. November, protestiert Foucault mit anderen Intellektuellen, darunter Jean-Paul Sartre, gegen die Haftbedingungen in französischen Gefängnissen.⁵⁵ Foucault spricht – ein Foto zeigt ihn mit Megaphon in der Hand – ohne Manuskript, ohne das Zeitvolumen einer Vorlesung, also kurz. Und er spricht nicht vor Menschen, die gekommen sind, ihn zu hören, sondern vor solchen, bei denen er Gehör überhaupt erst finden will.

Es gibt weitere Koinzidenzen zwischen dem Vortrag im Hörsaal und dem Protest auf der Straße: Foucault hat am 15. Dezember 1971 seine dritte Vorlesungsstunde, spricht dort über »das Repressionssystem« seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. (1972: 72) Am nächsten Tag bestreitet er eine Pressekonferenz in Toul, vier Autostunden östlich von Paris, aus Anlass der Niederschlagung von Aufständen im dortigen Gefängnis. Nachdem er Silvester 1971 vor dem Gefängnis von Fresnes (bei Paris) mitdemonstriert hatte, wo es zu heftigen Unruhen gekommen war, und am 5. Januar 1972 einen Aufruf gegen Justizminister René Pleven unterzeichnet hatte, mischt er sich zwei Wochen später, am 18. Januar 1972, unter Demonstranten, die zum Justizministerium zogen⁵⁶, um am Tag darauf seine sechste Vorlesungsstunde zu halten, in der er ausführt, dass »eine gleichermaßen spezifizierte wie allgemeine Repressionsinstanz nicht notwendig ist. Die Entschei-

⁵⁴ Pierre Daix: Michel Foucault am Collège de France. In: Denken und Existenz bei Michel Foucault [FN 30], S. 67-70.

⁵⁵ Bericht von Mauriac in der Biographie von Eribon [FN 18] S. 339-340.

⁵⁶ Vgl. die Biographie von Eribon [FN 18], S. 326-330; David Macey: The Lives of Michel Foucault, London 1993, S. 257-279.

dung der Justiz hat an sich eine Führungs- und Repressionsfunktion« (1972: 126) Im aktuellen politischen Protest gegen die Gefängniszustände, öffentlich gemacht von einer couragierten Gefängnismitarbeiterin, fragt sich Foucault, was sich »hinter den bloßen Fakten, die sie offenlegt«, verberge, und ob es das ehrlose und regelwidrige Verhalten Einzelner sei, um zu antworten: »Kaum. Wohl aber der Gewaltcharakter der Machtverhältnisse. Die Gesellschaft schreibt uns vor, immer dann wegzuschauen, wenn die wahren Machtverhältnisse sichtbar werden.« (DE II: 290)

Drei Wochen später verliert Foucault am 8. Februar 1971 auf einer Pressekonferenz in der Kapelle Saint-Bernard am Pariser Bahnhof Montparnasse das Manifest der G.I.P., der »Gruppe Gefängnisinformation« (*Groupe d'information sur les prisons*), um am Folgetag wieder Vorlesung zu halten.⁵⁷ Im Hörsaal sagt er mit Blick auf das Mittelalter und die Rolle des Richters:

»All das zeigt gut, dass der Justizakt in seinem Ablauf weiterhin den Charakter des Krieges beibehielt. Das Problem war zu wissen, wer unter den Augen eines Richters, der vor allem den Ablauf des ›Kampfes‹ beglaubigen sollte, siegen würde (bei der Herausforderung der Eide, bei dem Spiel der Probe oder beim Zweikampf). Es ging nicht darum, dass der Richter selbst und mit seinen eigenen Mitteln ermittelt, wo die Wahrheit war.« (1972: 177)

Foucault untersucht im europäischen Mittelalter die Ermittlung der Wahrheit ohne Ermittlung, allein durch einen Akt der Entscheidung, der keiner Idee und keinem Gesetz folgt, sondern Machtausübung ist, und sagt in Bezug auf die später entwickelte Strafgerichtsbarkeit:

»Die Strafpraxis ist nicht einfach das Resultat einer juristischen Konzeption des Staates oder einer religiösen Konzeption der Verfehlung. Sie ist nicht (oder auf jeden Fall *nicht nur*) Teil des Über-

⁵⁷ Vgl. die Biographie von Eribon [FN 18], S. 321, 328-329, 330.

baus. Sie ist die ganz direkte Folge eines Spiels von Aneignungsverhältnissen und Kräfteverhältnissen.« (1972: 181)

Foucault konstatiert eine Dynamik und konfiguriert entsprechend den Raum der Straße, den Raum der politischen Auseinandersetzungen neu. Aus den biografischen Nachrichten über Foucaults Leben kann man die schnelle Abwechslung der Auftritte mit und ohne Megaphon rekonstruieren.⁵⁸ Dabei koinzidiert um den Jahreswechsel 1971/72 thematisch das Problem der Strafjustiz als Thema der Vorlesungen und als Problem der zeitgenössischen Gesellschaft.

In diese Chronologie des Intellektuellen gehören noch viel mehr als die hier genannten Daten, darunter ein Verhör durch die Polizei am 1. Mai 1971 und zwei Jahre später Foucaults Teilnahme, mit dem Schriftsteller Claude Mauriac, an der Spitze eines Zugs Tausender Demonstranten, die eine Erleichterung von Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen fordern.⁵⁹ Foucault hatte drei Tage vor diesem Marsch, am 28. März 1973, seine Vorlesung mit einer Analyse der »Disziplinarmacht« abgeschlossen. Dort stellt er fest:

»Das Disziplinarsystem ist die allgemeine Form, in der die Macht sich abspielt, sei sie nun im Staatsapparat lokalisiert oder diffus in einem allgemeinen System.« (1973: 313-314)

Man erkennt den Unterschied zwischen der Rede des Professors und dem Einsatz des Aktivistens. Wenn der Professor abschließend seinen Zuhörern sagt: »Worauf wollte ich hinaus? Ich wollte ein bestimmtes Machtsystem analysieren: die Disziplinarmacht« (1973: 322), dann folgt daraus nicht genau diejenige Form der Aktivität, die Foucault mit anderen Protestierenden auf der Straße teilt. Die Frage liegt dennoch

⁵⁸ Hauptquellen für Foucaults Leben sind neben den Biographien von Eribon [FN 18] und David Macey [FN 56] die Informationen von Daniel Defert in zwei Versionen einer Chronologie, einmal in DE I: 15-105; zum anderen in Michel Foucault: Oeuvres, Paris 2015, Bd. I, S. XXXV–LIV; Bd. II, S. IX–XXXIX.

⁵⁹ Vgl. die Biographie von Eribon [FN 18], S. 342.

nahe: Gibt es eine Übertragung der Vorlesung in die politische Aktivität oder umgekehrt? Ein Zusammenhang ist unübersehbar, Foucault hielt jedoch seine Rollen getrennt. Es gibt von ihm, der bereit ist, in der Öffentlichkeit aufzutreten und Interviews zu geben, kein Programm, das eine enge Verbindung stiften würde zwischen der Rede im Hörsaal und der Partizipation auf der Straße. Der amerikanische Schriftsteller Edmund White berichtet, dass Foucault noch in den 1980er Jahren in New York auf die Frage eines Hörers nach der Anwendbarkeit seiner Forschung wütend aus dem Raum stürmte.⁶⁰

So kann man auch eine Begebenheit in Paris verstehen, über die Claude Mauriac berichtet. Er schildert die Anfang der 1970er Jahre heftigen Auseinandersetzungen und Parteibildungen im Straßenkampf und erwähnt dabei Foucault. Bei einer Demonstration vom November 1971, nachdem Sartre schon gegangen war und plötzlich die Nachricht von der Verhaftung junger Algerier aufkam, geriet Foucault mit einer Journalistin vom Magazin *Le Nouvel Observateur* in Streit darüber, wer über wen berichten soll, und habe ihr schroff gesagt: »Also gut, ich erwähne es am Mittwoch nicht im Collège de France, obgleich mein Vorlesungsthema die Strafjustiz ist, und Sie erwähnen es am Montag nicht im *Nouvel Observateur*.«⁶¹ Es gab mithin die Versuchung, der Koinzidenz philosophischer und politischer Aktionen Rechnung zu tragen und die Vorlesung mit tagespolitischen Bemerkungen zu bereichern. Überliefert ist in dieser Richtung nichts.⁶²

Man weiß, dass Foucault schwer für Unterschriften auf Petitionen zu gewinnen war, wenn dort zu viel Text stand oder der Text so abgefasst war, dass er gleichsam wie eine Fahne die Unterschreibenden verbünden wollte. Foucault schätzt den Sinn gemeinschaftlicher Aktionen vor allem dann, wenn er nicht vereinnahmend ist. Dafür stellt er auch seine Wohnung zur Verfügung, dafür reist er nach Spa-

⁶⁰ Edmund White: *My lives. A memoir*, New York 2005, S. 196.

⁶¹ Claude Mauriac: *Die Rue de la Goutte-d'Or*, in: *Denken und Existenz bei Michel Foucault* [FN 30], S. 93.

⁶² Es kann sein, dass Foucault aktualisierende Bemerkungen in den ersten drei Vorlesungen machte, da für diese aber keine Tonbänder aufgetaucht sind, bleibt man auf die Manuskripte angewiesen.

nien, um gegen die Todesstrafe zu protestieren, dafür wird er in der G.I.P. aktiv.⁶³

Die beiden von Foucault praktizierten Weisen des Sprechens im Hörsaal und außerhalb davon zeigen an, dass er die Intervention sucht und es nicht aufgibt, sein Sprechen zur Ansprache zu formen. Foucault hält im Hörsaal und auf der Straße Reden im eigentlichen Sinn: Er adressiert seine Gedanken. Diese doppelte Ansprache Foucaults zieht sich durch die ganzen letzten Jahre seines Wirkens. Man nehme das Jahr 1979, wenn er ab Januar im Hörsaal die »Kunst des Regierens« thematisiert, zum Auftakt seiner Vorlesungen über »Biopolitik«. Zuvor schon und zeitgleich veröffentlicht Foucault Zeitungsartikel zur Revolution im Iran, wo im selben Monat Januar der Schah zur Abdankung gezwungen wurde.⁶⁴ Hier gibt es keine enge inhaltliche Berührung wie beim Themenkomplex der Strafjustiz Anfang der 1970er Jahre, aber gerade die Parallelität beider Rollen – als Professor, als Intellektueller – bestärken und bestätigen die Modalitäten der zielgerichteten Ansprache, die Foucault übt und ausübt, sowohl in Richtung auf die Gemeinschaft der Studierenden – nach dem lateinischen Wortsinn: der Suchenden, Strebenden – wie auf die Gesellschaft der Zeitgenossen überhaupt. Das sind zwei Modi des »sprechenden Subjekts«, deren Unterschiedlichkeit die Notwendigkeit anzeigt, überhaupt zu sprechen – und nicht zu verkünden, zu deklarieren oder auch nur dem künftigen Lesen zuzuarbeiten.

Als Intellektueller fand sich Foucault oft unvermittelter herausgefordert denn als Professor, der Unterlagen im Schrank hatte und sich einige Tage Vorbereitung geben konnte. Dagegen kam die Verhaftung des deutschen Anwalts Klaus Croissant 1977 nicht weniger überraschend als die iranische Revolution 1979 oder die Unruhen in Polen 1981/82; Foucaults Interventionen zeigen gleichwohl ein ungehindertes und spontanes Engagement, diese Zeichen der Zeit ernstzu-

⁶³ Vgl. die Biographie von Eribon [FN 18], S. 318-333.

⁶⁴ Vgl. Behrooz Ghamari-Tabrizi: Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment, Minneapolis 2016.

nehmen.⁶⁵ Man kann dem Intellektuellen Foucault also immer wieder begegnen, und nicht selten im Abstand von nur wenigen Tagen zum Professor Foucault.

Foucault realisiert mit seiner Doppelfunktion eine philosophische Figur der Diskontinuität, die für andere politische Denker in den Traditionen kritischen Denkens unbegreiflich sein muss. Als studentische Aktivisten 1969 den Frankfurter Philosophieprofessor Adorno im Vortrag unterbrechen und vorschlugen, man solle eher über die von der Regierung eingeführten Notstandsgesetze diskutieren, kann man das verstehen als Versuch, die »Innerlichkeit« der akademischen Philosophie aufzubrechen und ihr etwas von außen aufzuzwingen, sie dadurch zu ändern. Politik und Philosophie sah man als bedauerlicherweise getrennt. Adorno kommentierte das Ansinnen mit dem Hinweis, man wisse doch, dass er gegen diese Gesetze sei, wozu also Diskussion?⁶⁶ 1969 bekennt er allgemeiner und provokativ: »Ich habe niemals irgendetwas gesagt, das unmittelbar auf praktische Aktionen abgezielt hätte.«⁶⁷ Das kann man verstehen im Rahmen einer Konzeption des politischen Engagements, das auf die Etablierung von Positionen und feste Meinungen abzielt. Anders bei Foucault, dessen Vorlesungen nicht einmal im Ansatz mit solchen Positionierungen gespielt haben. Aber auch in Gesprächen galt für Foucault: Politik ist nie mit Partei oder Programm assoziiert.

Den Gegenentwurf zu Adornos bürgerlicher Zurückhaltung in der Praxis, aber auch zur Abkehr Foucaults von jeglichem Modell einer Theorie-Praxis-Verkoppelung als Aufgabe der Philosophie stellt Herbert Marcuse dar. Er ist in den 1970er Jahren ein vielgesuchter

⁶⁵ DE 211 vom 18.11.1977; DE 261 vom 13.2.1979; DE 309 vom 17.1.1982. Vgl. auch die Herausgeberbemerkungen in 1978: 533-535 bzw. 1979: 451-453.

⁶⁶ Dirk Braunstein: Lehrveranstaltungs-Protokolle als Daten der Soziologiegeschichte, in: Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie, Band 3, Wiesbaden 2017, S. 179-185, hier S. 182.

⁶⁷ Aus dem Gespräch mit dem SPIEGEL 19 (1969), S. 204; vgl. dazu Ingrid Gilcher-Holtey: Kritische Theorie und neue Linke, in: dies. (Hg.): 1968. Vom Ereignis zum Mythos, Frankfurt am Main 2008, S. 223-248.

Redner vor studentischen Foren in den USA, wo er lebte und wirkte, und in Europa, vorzugsweise Deutschland. Marcuses Schrift *Versuch über die Befreiung* erschien 1969 (auf Französisch etwas später als *Vers la libération*) und erläutert aufs Schönste das, was man eine Anwendung der Philosophie in den gesellschaftlichen Kämpfen nennen könnte. »Die Entwicklung eines wahren Bewusstseins« sei Hauptaufgabe der Universitäten, weswegen die »organisierte Arbeiterschaft« dafür schwer zu gewinnen sei. Der »Kampf für eine freie und kritische Bildung« werde gleichwohl »zum lebenswichtigen Bestandteil des größeren Kampfes für eine Änderung der Dinge«. Marcuse folgert und fordert: »Was als äußerliche ›Politisierung‹ der Universität durch die ›zersetzenden‹ Radikalen erscheint, ist heute (wie so oft in der Vergangenheit) die ›logische‹, innere Dynamik der Erziehung: ein Übersetzen von Wissen in die Realität, von humanistischen Werten in humane Existenzbedingungen.«⁶⁸

Das Modell der Erziehung soll bei Marcuse für gesellschaftliche Veränderung maßgeblich sein; Wissen soll in Realität übersetzt werden: Das sind Vorstellungen, die Veränderungen in der Welt an die Aufklärung der in ihr Lebenden und Handelnden bindet. Das läuft in operative Schwierigkeiten bei der Realisierung von Ideen oder Wissen, das stanz lediglich universale Begriffe: Welt, Existenz und Dinge sind hier in größter Abstraktion angesprochen. Marcuse hat sich bewusst in die Kämpfe seiner Zeit gestellt und sein eigenes Reden durchaus strategisch verstanden, so wenn er 1979 seine Haltung als reformistisch – nicht revolutionär – kennzeichnet: »Dieser Reformismus ist seinem Wesen nach eine historisch ›notwendige‹ Phase, in der das emanzipatorische Bewusstsein die Kluft zwischen der Intelligenz und den Massen schrittweise abbauen könnte.«⁶⁹ Hier wird neben der (rätselhaften) Transmission des gesellschaftlichen Bewusstseins durch ein (nicht weniger rätselhaftes) schrittweises Vorgehen auch die

⁶⁸ Herbert Marcuse: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main 1969, S. 93.

⁶⁹ Herbert Marcuse: *Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, hg. v. Peter-Erwin Jansen, Springe 2004, S. 138 (aus dem Manuskript einer Rede, die Marcuse als Krankheitsgründen im Mai 1979 nicht hielt.)

»Notwendigkeit« angesprochen, die alles im Griff habe und eine über Klassen hinweg gemeinsame Aufgabe, eben die Not zu wenden, als selbstverständlich ausweise. Man mag solche und andere Voraussetzungen dieses Denkens für gerechtfertigt halten oder zumindest verstehen, wenn man auf die damals weltweite Prominenz und Diskussion der marxistischen Philosophie blickt, oder wenn man überhaupt ein eingreifendes Philosophieren für geboten hält. Nur wären aus der Perspektive dessen, was Foucault in seinen Vorlesungen adressiert, die uneinlösbaren – weil pauschalen – Voraussetzungen und die Abstraktion der verwendeten Begriffe zu groß, gerade weil sie allein in philosophischen Sprachspielen zu präzisieren sind.

Es gab den Dialog zwischen Foucault und der Frankfurter Schule nicht und es konnte ihn nicht geben, weil die Türen der Hörsäle mit ganz anderem Schwung in Frankfurt und in Paris geöffnet und geschlossen wurden.⁷⁰ Man lasse dahingestellt sein, ob die protestierende Existenz auf der Straße bei französischen Professoren mehr Zeiten und Orte aufweist als bei deutschen, generell und besonders in den 1970er Jahren. Man kann auch offenlassen, ob die Anwesenheit philosophischer Stimmen in den öffentlichen Räumen und in den Medien größer oder kleiner war. Man möge selbst gelten lassen, dass der Lobpreis des Biografen Eribon, bei Foucault gingen Forschung und politisches Handeln (»la recherche et l'action«) Hand in Hand⁷¹, durchaus auf Vertreter der Frankfurter Schule übertragbar ist. Es sei sogar geschenkt, dass Foucault im Gespräch mit Gilles Deleuze den Unterschied zwischen Theorie und Praxis eingezogen hat und das eine für das andere hat gelten lassen wollen. (DE II: 384; vgl. DE III: 145-152, 203-212) Es bleibt dann immer noch die einfache Beobachtung unwiderlegbar, dass bei den meisten westlichen Philosophen Themen existieren und existierten, die nicht oder nur entfernt politisch genannt werden können bzw. so ausgewiesen werden und wurden.

⁷⁰ Vgl. auch Thomas Schäfer: *Reflektierte Vernunft*. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt am Main 1995, S. 187-198.

⁷¹ Vgl. die Biographie von Eribon [FN 18], S. 322.

Anders gesagt: Für nicht wenige europäische und amerikanische Akademiker sind die Demonstrationen der 1960er Jahre erstmals Anlass, sich »politisch« zu äußern. Sie kannten daneben durchaus philosophische Probleme, die mit Politik nichts zu tun hatten. Im Gegensatz dazu liefern die Vorlesungen Foucaults einen einzigen großen Beweis dafür, dass es sich hier nicht so verhält: Foucault spricht in allen dreizehn Zyklen von wenigem expliziter als von dem, was »politisch« ist.

Früh schon rekonstruiert Foucault beispielsweise die »Neuorganisation der politischen Macht« (1971: 231), untersucht die »ökonomisch-politische Praktik des Wachstums« (1972: 203) und unterscheidet »die Formen des Kampfes zwischen der politischen Macht, so wie sie in einer Gesellschaft ausgeübt wird, und denjenigen – Individuen oder Gruppen –, die dieser Macht zu entkommen versuchen«. (1973: 27) Er will nicht »irgendeine politische Macht« thematisieren, sondern konkreter »die Makrophysik der Souveränität, wie sie zum Beispiel in einer postfeudalen, vorindustriellen Regierungsform funktionieren konnte, und dann die Mikrophysik der disziplinarischen Macht«. (1974: 49) Er macht deutlich:

»Die Geschichte ist zu einem Wissen um Kämpfe geworden und entfaltet sich und funktioniert in einem Kampffeld: Politischer Kampf und historisches Wissen sind von nun an nicht mehr voneinander zu trennen.« (1976: 204)

In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre interessiert Foucault die »Einführung der Ökonomie in die Ausübung der Politik« als »der Haupteinsatz des Regierens«, weil dort »die Kreuzung der pastoralen Macht und der politischen Macht tatsächlich eine historische Realität quer durch das Abendland« aufbaut. (1978: 143) Gleichzeitig gilt, dass die pastorale Macht »bis ins 18. Jahrhundert vollkommen spezifisch und verschieden bleibt von der politischen Macht«. (1978: 227) Was wirklich politische Bedeutung hat, umschreibt Foucault 1979 so: »Es ist nicht die Geschichte des Wahren und nicht die Geschichte des Falschen, sondern die Geschichte der Veridiktion, die politische Bedeutung hat.« (1979: 62) Man sieht an diesen Momentaufnahmen der Vorlesungen,

an diesen auf Tonband bewahrten Fragmenten von Sätzen, dass Foucault sich niemals scheute, seine Forschungsgegenstände als politisch zu qualifizieren. Die Vorlesungen besetzen allerdings, wie ebenfalls deutlich wird, dieses Adjektiv dauerhaft neu, sie definieren es im Sinne eines neuen Substantivs, des »Politischen«.

Foucaults Zuhörer mögen mit unterschiedlichen Vorbegriffen in den Hörsaal gekommen sein, was »die Politik« angeht. Umdefiniert und erweitert in »das Politische«, bietet Foucault eine breite, offene und zum Anschluss bereite Rede an, die das Begreifen insgesamt umfasst, sowohl als historisches Phänomen (was lässt sich der Sphäre der Politik zurechnen?) als auch im Gestus der eigenen Rede (was verstehen wir als politisch?). Die Zuhörerschaft kann jedoch »die Politik« im Hörsaal Foucaults nicht einfach in »das Politische« umtauschen. Das führt Foucault 1983 im Zusammenhang mit Platons politischem Engagement vor, woran ihn die Distanz interessiert, die Platon gegenüber einem befreundeten Herrscher aufbaut. Foucault sieht darin das, was »ein Vorbild für die philosophische Einstellung gegenüber der Macht sein wird: der individuelle Widerstand des Philosophen«. (1983: 275) In diesem Zusammenhang der Diskussion einer engen Beziehung zwischen Philosophie und Politik in der Antike wirft Foucault ein,

»dass das Philosophieren, das in seiner Beziehung zur Politik seine Wirklichkeit findet, der Politik nicht vorschreiben darf, was sie zu tun hat«. (1983: 372)

Wenn Philosophie in der Beziehung auf Politik ihre Wirklichkeit findet, dann ist sie immer schon politisch und kann dem, was man Politik nennt, nicht gegenübertreten; sie muss es an sich selber untersuchen. Man kann daraus einen neuen Sinn für das Philosophieren gewinnen, durch den sich so ziemlich alle Substantive des traditionellen politischen Denkens verflüchtigen. Man kann dann mit François Ewald sagen: »Foucault ist ›Intellektueller‹: er greift in das politische Zeitgeschehen mit einem Programm ein, dem keine politische Ideologie zugrunde liegt und von dem er allein die Logik durchdringt. Schriftsteller, Lehrender,

Intellektueller, drei Formen der Aktivität, in denen der Philosoph sich jedes Mal riskiert, weil zunächst auch nach ihm selbst gefragt ist, nach seiner eigenen Subjektivität, die er aufbauen muss, indem er sich ›von sich selbst löst‹. Foucault praktiziert Philosophie als ›Versuch‹.⁷²

Diese Beschreibung identifiziert in dem, was Foucault tut, eine Dynamik und ist damit offen für verschiedene Versuche, bewegende Aktivitäten auszumachen, etwa durch den Nachvollzug dessen, was Foucault in seinen Vorlesungen ›versucht‹. Bescheidener hat die Foucault-Kritikerin Nancy Fraser ihren eigenen Auftrag als »kritische öffentliche Intellektuelle« definiert: »Entscheidend ist, dass wir unsere Funktion in mehreren, unterschiedlich institutionalisierten Öffentlichkeiten ausüben. Deshalb sprechen wir zwangsläufig mit mehreren Stimmen. Insofern wir uns sowohl mit Experten als auch mit Aktivisten im Gespräch befinden, stehen wir *zwischen* Protestbewegung und Profession.«⁷³ Diese Selbstsoziologisierung der Berufsphilosophin ist ehrlich und anschlussfähig, aber weit entfernt von dem, was Foucault in seinen Schriften, Gesprächen und Vorlesungen tut: Dort geht es ihm nicht darum, die Rollen zu wechseln, vielmehr den Anspruch zu bewahren und jeweils in ein besonderes Verhältnis zu seinem Gegenüber oder seinem Miteinander zu treten.

Einmal wird offensichtlich – und das in medial verstärkter Öffentlichkeit –, was Foucault von den Intellektuellen seiner Generation hauptsächlich unterscheidet. Es ist ein Gespräch von 1971 mit Noam Chomsky, prominenter kritischer Denker aus den USA. Dieser mündliche Schlagabtausch fand im niederländischen Fernsehen statt. Im Video sehen wir Chomsky vor laufender Kamera laut darüber nachdenken, wie eine »gerechtere Gesellschaft« zu erreichen sei, woraufhin Foucault diabolisch lacht⁷⁴ und in solcher Begründung alterna-

⁷² François Ewald: Michel Foucaults Aktualitäten, in: Die Abwesenheit des Werkes. Nach Foucault, hg. v. Klaus-Michael Bogdal und Achim Geisenhanslüke, Heidelberg 2006, S. 67-72, hier S. 68.

⁷³ Nancy Fraser: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt am Main 1994, S. 24.

⁷⁴ Über Foucaults Lachen vgl. Roger-Pol Droit: Michel Foucault [FN 7], S. 10.

tiver Herrschaft nur etwas Komparatives, etwas Vergleichendes sieht. Foucault bekennt, dass er kein »ideales gesellschaftliches Leben« vorschlagen könne, vielmehr »alle Beziehungen der politischen Macht angeben und aufzeigen« wolle. Mit machtanalytischer Kälte sagt er gegen Chomsky, dass man Krieg führe, »um zu gewinnen, und nicht, weil er gerecht ist«. (Rio 1973: 616, 625) Für die Herbeiführung politischer Veränderungen taue ein an die herrschenden Verhältnisse sich bindender Diskurs nicht.

Vielleicht erklärt sich Foucaults Erfolg als Dozent auch daraus, dass er auf die Erwartungen seines Publikums reagiert, ihm zubilligt, Erwartungen zu haben und an ihn heranzutragen. Gerade indem er die akademischen Diskursregeln beugt und Forschung nicht vermittelt, sondern vorführt, richtet er sich an mitdenkende Zuhörer, nicht treue Protokollanten. Das Publikum folgt ihm auf ungebahnte Wege und lernt auch nicht unwillig eine neue philosophische Ausdrucksweise, die der Preis dafür ist. Foucault nimmt in seinen Vorlesungen auf entsprechende Erwartungen Bezug und kümmert sich darum, dass alle mitkommen, auch wenn er selber das Ziel nicht kennt: »Sie wissen, dass ich von einer Woche zur anderen nie genau weiß, was ich tun werde.« (1984: 53) Für Rückgriffe entschuldigt er sich: »Zunächst jedoch eine kurze Erinnerung. Entschuldigen Sie, dass diese Ausführungen schematisch und wiederholend für diejenigen sind, die letztes Jahr da waren, aber vielleicht sind sie unverzichtbar, um die Dinge zu klären und das Problem erneut zu vergegenwärtigen.« (1984: 54) Wenn er länger braucht als vorgesehen, bittet er ebenfalls um Nachsicht: »Entschuldigung, dass ich Sie so lange aufgehalten habe.« (1984: 155)

Diese übertrieben anmutenden Demutsgesten sind im letzten Vorlesungszyklus besonders häufig. Foucault ist im Januar 1984 krank, beginnt mit der Vorlesung ungewöhnlich spät im Februar und endet wie üblich Ende März. Ende Juni ist er tot. Körperliche Schwäche mag die Verbeugung vor seinem Publikum verstärkt haben. In solchen Entschuldigungsfloskeln wird zugleich eine gewisse Anhänglichkeit des Dozenten an sein Auditorium merkbar und seine eigene Bindung an dessen Treue artikuliert. Es gibt eine Art Pakt zwischen Foucault

und seiner Zuhörerschaft, was im Hörsaal tatsächlich so etwas wie eine gemeinsame Augenhöhe bedeuten kann. Dabei spielt die seitens des Publikums in den philosophischen Hörsaal mitgebrachte Hoffnung mit: die Sehnsucht danach, in einem großen Bogen das Begreifen unendlich und zugleich konkret sein zu lassen, intersubjektiv gültig und zugleich jede und jeden betreffend. Foucaults rhetorische Operationen der Annäherung an das Publikum sind die eine Seite jenes Paktes. Auf der anderen Seite, derjenigen des Publikums, verändert sich im Laufe der Vorlesungen der Pakt, wird merklich von einer immer größer werdenden Erwartung überformt.

Zeugnis für die Mitte der 1970er Jahre erstarkte Rezeption Foucaults als politischer Denker sind neben den bald nicht nur in Paris rezipierten Vorlesungen auch die beiden Buchveröffentlichungen von 1975 (*Überwachen und Strafen*) und 1976 (*Der Wille zum Wissen*). Die meisten deutschen Leser dieser Bücher haben, von der Frankfurter Schule her kommend, in der Lektüre wohl »die Terminologie, nicht aber den Horizont ihrer Ausdruckweise gewechselt«. Die Machtanalyse blieb den meisten Zeitgenossen als Macht-Theorie bedeutungstiftendes Moment⁷⁵, auch wenn bei Foucault die Macht ein Grenz-begriff bleibt und funktional gedacht wird: »Sie erklärt nichts«, stellt Petra Gehring fest, und Paul Veyne insistiert schon 1978, dass Foucault grundsätzlich nicht an der Herausarbeitung von etwas historisch Invariantem interessiert sei.⁷⁶ Dagegen steht etwa Joseph Rouse, der für den englischsprachigen Rezeptionsraum noch 2003 resümiert, dass *Überwachen und Strafen* im Wesentlichen eine Machtphilosophie (»a more general conception of power«) enthalte, ohne dass Foucault sie als solche und unabhängig von historischen Analysen expli-

⁷⁵ Klaus Hülbrock: Die Macht, die Rede, Foucault und ich, in: Anschlüsse. Versuche nach Foucault, hg. v. Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach, Michael Makropoulos, Tübingen 1985, S. 130-138, hier S. 136.

⁷⁶ Petra Gehring: Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard, München 1994, S. 69; Paul Veyne: Foucault – Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt am Main 1992, S. 63.

ziere.⁷⁷ Die Buchveröffentlichungen haben das Theoriebegehren also nicht gestillt, eher im Gegenteil.

Foucaults Machtanalyse las man insbesondere aus dem im November 1976 veröffentlichten Band *Der Wille zum Wissen* heraus. Ohne Weiteres ist hier ein Schwerpunkt machtanalytischer Fragen und Probleme auszumachen. Selbst wenn das Buch weitgehend ohne Fußnoten auskommt und frei über einen nur angerissenen Quellenbestand hinweg erzählt, tritt das Thema der Macht klar hervor, die als »Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen« verstanden wird, als Name einer »komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft«, und nicht als Institution. (WW: 113, 114) Widerstand gegen die Macht ist nicht durch große Fronten markiert, vielmehr gilt: »weit häufiger hat man es mit mobilen und transitorischen Widerstandspunkten zu tun«, d. h. Machtbeziehungen sind lokal. (WW: 117, 119) Das wird im Zusammenhang des Sexualitätsdispositivs gesagt, gemeint aber ist der »gesamte Gesellschaftskörper«, wo die wirkenden Kräfte genauer bestimmen, was Foucault die »Bio-Macht« nennt. (WW: 153, 168) Damit wirkt der Staat auf die Individuen ein (er will deren Leben garantieren) und dagegen regt sich Widerstand (man will sein Leben selbst bestimmen). In diesem Sinne ist die »Politik des Sexes« die Politik schlechthin, deren Schlachtfelder nun Körperdisziplin und Bevölkerungsregulierung heißen. (WW: 174)

Was so im Buch steht, wurde zuvor schon in einer Vorlesungsstunde gesagt. Gleichwohl trifft es nicht zu, dass die Buchpublikation *Der Wille zum Wissen* aus Vorlesungsvorträgen entstanden ist, wie ein kurzer Blick auf zitierte Quellen zeigt. Schon in der Vorlesung von 1975, *Die Anormalen*, wird ein italienischer Autor aus dem 18. Jahrhundert, Alfonso di Liguori, zitiert, wie später im Buch (1975: 288, 301; WW: 29, 32) ebenso ein deutscher Autor aus dem 19. Jahrhundert, J.-C. Westphal. (1975: 217, 408; WW: 58) Das Buch holt allerdings die meisten Texte, die in den Vorlesungen der vorhergehenden Jahre eine wichtige Rolle spielen, nicht ein. Es behandelt sie nicht

⁷⁷ Joseph Rouse: Power/Knowledge, in: The Cambridge Companion to Foucault, hg. v. Gary Gutting, zweite Auflage, Cambridge 2006, S. 95-122.

nur kürzer als die Vorlesungen, seine Aufgabe scheint eine andere und vor allem die zu sein, theseartig zu formulieren, quer über die Themenbereiche Sex und Sexualität, Kritik der Psychoanalyse, Kritik der sexuellen Befreiung und Bio-Politik hinweg. Die größte Schnittmenge an Sätzen und Zitaten besitzt *Der Wille zum Wissen* hinsichtlich von Foucaults Ausführungen zur »Macht« in der Vorlesung von 1976. Dort sagt Foucault, er wolle die »Schlacht der Wissen gegen die Machteffekte des wissenschaftlichen Diskurses« setzen. (1976: 28) Dort finden sich Aussagen wie »Macht ist Krieg« (1976: 32) oder »Die Macht funktioniert«. (1976: 44)

Sätze wie diese wollte das weltweite Lesepublikum Foucaults aus der Flüchtigkeit seines mündlichen Vorlesungsvortrags befreien und damit Foucaults Machtanalyse als Theorie darstellen. Die Erschaffung eines von den Vorlesungen unabhängigen, jedoch daraus abgelösten Foucault begann in Italien mit der Übersetzung von Transkriptionen zweier Vorlesungsstunden vom Januar 1976, die auch auf Deutsch erschienen.⁷⁸ Foucaults Rede wird vom Publikum aus dem Hörsaal in Paris heraus zirkuliert, und weil dieses Publikum international ist, kann man bald an vielen Stellen der Welt lesen, was zuvor nur der Zuhörerschaft vor Ort möglich war. Je weiter weg von Paris man sich

⁷⁸ Auf Deutsch erschienen zwei Vorlesungsstunden vom 7. und 14. Januar 1976 (1976: 13-57, dort übersetzt von Michaela Ott), in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 55-95, aus dem Italienischen von Elke Wehr. Dieselben Vorlesungen auch in: DE II, S. 213-250, übersetzt von Hans-Dieter Gondek. Auszugsweise übersetzt wurden die Vorlesungsstunden vom 21. und 28. Januar 1976 (1976: 58-104, dort übersetzt von Michaela Ott), in: *Michel Foucault: Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin 1986, S. 7-60, dort aus Tonbandaufzeichnungen übersetzt und erläutert von Walter Seitter. Zuvor war bereits ein Protokoll der Vorlesung vom 28.3.1973 (1973: 307-326, dort übersetzt von Andrea Hemminger) auf Deutsch erschienen, aus dem Französischen von Ulrich Raulff, in: *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin 1976, S. 114-123. In den *Schriften* befinden sich weitere separat veröffentlichte Vorlesungsstunden auf Italienisch und Französisch, vgl. DE III: 796-823 zur VL 1978 und DE IV: 837-848 zur VL 1983.

befindet, umso dringender scheint das Bedürfnis, an den Gedanken-
gängen der Vorlesungen zu partizipieren.⁷⁹ So entsteht langsam das,
was Bibliothekare als graue Literatur bezeichnen: nicht autorisierte
– wenn auch gebilligte, jedenfalls nicht verhinderte – Veröffentlichun-
gen. Foucault ist großzügig, was seinen eigenen Widerhall angeht:

»Es sind ja immer kleine Mikros da, Aufnahmeapparate, so dass
das anschließend zirkulieren kann – in bestimmten Fällen bleibt
es im Stadium des [Ton-]Bandes, in anderen Fällen taucht es als
Abschrift wieder auf, manchmal sogar in Buchhandlungen – daher
habe ich mir gesagt: Es wird sowieso zirkulieren.« (1976: 15)

Aus demjenigen Foucault, der im Hörsaal beeindruckt, jedoch selbst
nichts unternimmt, diesen Eindrücken Dauer zu verleihen, ediert sich
das Publikum eine eigene und gewissermaßen fixierte Gestalt. Dieses
Einklagen von Stellungnahmen philosophischer Art tritt zu anderen
Zeiten und an anderen Orten ebenfalls auf. Als deutsche Studierende
die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – die Frankfurter Professo-
ren Adorno und Horkheimer – unter Druck setzten, eine neue Auflage
des 1947 zuerst veröffentlichten, später aber vergriffenen Büchleins
zuzulassen, war das ein Akt der Affirmation, der Rekonstruktion, der
Rettung von Sätzen, die aus dem öffentlichen Gespräch verloren zu
gehen drohten: »vielfaches Drängen« nennen es die Autoren in der end-
lich 1969 realisierten Neuausgabe. Ähnlich erging es dem berühmten
Aufsatz Horkheimers über »traditionelle und kritische Theorie« von

⁷⁹ Michael Fisch: *Michel Foucault. Bibliographie der deutschsprachigen
Veröffentlichungen in chronologischer Folge (1954-1988)*, Bielefeld 2008:
dort sind vier Vorab-Veröffentlichungen von einzelnen Vorlesungsstunden
aufgelistet, 3 davon aus der VL 1976, eine aus der VL 1978 (siehe die Num-
mern bei Fisch 234, 266, 423 und 424). Nach der Biografie von David
Macey [FN 56] sind eine Reihe von Vorträgen und Vorlesungen Foucault
vorab, oft als Typoskript, in Umlauf oder veröffentlicht worden, vgl. dort ab
S. 553 die Nummern 188, 189, 201, 253, 304, 362 für italienische und fran-
zösische Texte. Vgl. auch Michel Foucault: *Oeuvres*, 2 Bände, Paris 2015,
Bd. II, S. XXXIX zur Ermunterung Foucaults. Kassettentonaufnahmen
zu machen und zirkulieren zu lassen.

1937, bei dem der Autor im Abstand von dreißig Jahren zögert, »die alten Gedanken ... wieder auszusprechen«, dem öffentlichen Verlangen aber ebenfalls nachgab.⁸⁰ Bei Foucault ist das anders, hier will eine internationale – insofern teilweise virtuelle – Zuhörerschaft flüchtige Worte so arretieren, dass man sie in Ruhe nachlesen kann. Bei Foucault hat die vom Publikum orchestrierte Zirkulation und Publikation also keine älteren Gedanken revitalisiert, keine Tradition eingeholt und affirmiert wie im Fall der Kritischen Theorie, sondern einen brandaktuellen Denker vervielfältigt. Wo dieser selber beim Vortragen bleibt und seine eigene Publizität auf den Hörsaal beschränkt, verhält sich sein Publikum wie eine Fangemeinde und holte das Gehörte aus den eigenen Ohren heraus, um es zu Texten zu machen, die man sich überall vor Augen führen kann.

Der Effekt ist – aus dem Nachhinein gesprochen – stark. Indem man den medialen Unterschied, den Foucault zwischen Vortragen und Publizieren gedruckter Werke macht, durch Raubdrucke (teilweise) auslöscht, erhebt sich über das, was Foucault in Paris sagt, in dem Moment, in dem er es sagt, und im Rhythmus, in dem er es sagt, ein Schatten dessen, was er sagt, ein gedruckter Diskurs ohne Bewegung und Veränderung, etwas Massives und Fixes. Die 1970er Jahre sind auch anderswo die Hochzeit des Raubdrucks und eines Verlangens nach Lehre. Das betrifft nicht nur kleinere Schriften, sondern beispielsweise die Gesamtausgabe der Werke Sigmund Freuds. Man will sich selber unterrichten. Preiswerte Verfahren der maschinellen Papierkopie machen es möglich. Man sucht Philosophie. Man fragt nach der Politik. Bei Foucault ist es kein Zufall, dass die Reihe der publizierten Transkriptionen mit dem Vorlesungszyklus des Jahres 1976 beginnt, denn es war – nicht nur im Konsens der Herausgeber – früh schon ausgemacht, dass *In Verteidigung der Gesellschaft* »die

⁸⁰ Die *Dialektik der Aufklärung* wurde zuvor 1962 und 1966 auf Italienisch publiziert; vgl. Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988, S. 446; Bd. 5, Frankfurt am Main 1987, S. 13.

vielleicht politischste Vorlesungsreihe« Foucaults gewesen sei, mit »aktuellen und drängenden« Themen.⁸¹

Was in der Rezeption dieser Vorlesung – in den vorab veröffentlichten Fragmenten und nach der Gesamtpublikation 1997 – lange Zeit kaum eine Rolle spielte und noch heute oft überlesen wird, ist die Wendung, mit der Foucault von der Machtanalytik zur Problematik von Krieg und Schlacht überleitet. Während beim Publikum der Eindruck vorherrschen mag, Foucault nehme – mit allen Eigenwilligkeiten seiner Begriffe und Methoden – an einer allgemeinen politiktheoretischen Diskussion teil, lenkt er selbst auf das Problem des »sprechendes Subjekts« über, das im Krieg oder in einer Schlacht keinen neutralen Grund für die Beobachtung und Beurteilung finden kann. Damit kippt Foucault die Position des theoretischen Schauens, erschüttert die objektive Bewertung sozialer Verhältnisse.

Fortsetzen als Weiterentwickeln: Das bleibt den Zuhörern Foucaults nicht verborgen. Man kommt im Hörsaal und noch beim Nachlesen aus dem Staunen über immer wieder neue Thesen und Probleme nicht heraus. Jenseits davon macht man sich davon keinen rechten Begriff, jedenfalls dort, wo man die Machtanalytik Foucaults im Streit mit der zeitgenössischen politischen Philosophie sieht. Später wird ein »Foucault-Effekt« diagnostiziert, was vor allem den Einfluss seines machtanalytischen Philosophierens meint. (s. 1978: 569 bzw. 1979: 487) Zeitgenössisch betrachtet, ist es ein Foucault-Verlangen, das eine Machttheorie begehrt, die nicht aus dem Souveränitätsparadigma abgeleitet ist. Dazu kommt die Tatsache, dass die schrittweise Entwicklung von Foucaults Denken über das Medium der Vorlesung vielen lang und verzweigt vorkommt.

Ablenkung vom theoretischen Modell, Reflexion der Sprecherposition, Relativierung jedweder Totalität und Neutralität – der Vor-

⁸¹ Mauro Bertani äußert sich entsprechend; siehe Christian del Vento, Jean-Louis Fournel: L'édition des cours et les »pistes« de Michel Foucault, Entretien avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana, Michel Senellart, in: *Laboratoire Italien* 7 (2007), S. 173-198, hier Nr. 9. Vgl. auch das Nachwort zur Vorlesung (»Situation du cours«, nicht auf Deutsch übersetzt: 1976 frz.: 245-263) mit dem Hinweis auf die Aktualität S. 260.

leser Foucault setzt sich weiterhin mit seinen Quellen auseinander. Er formuliert den »individuellen Widerstand des Philosophen« nicht aus der Warte eines enthobenen Fluchtpunkts, sondern – wie in dem von ihm angeführten Fall Platons – als Intervention, als Handeln. Sprechen ist ein Akt; jede Verschriftlichung läuft Gefahr, diesem Akt den Charakter des spontanen Dagegenredens zu nehmen. Einer Machtanalytik, die zum Text erstarrt, fehlt das Moment der Beteiligung an denjenigen Beziehungen, die für real gelten, das Moment der Einmischung in Verhältnisse, die dort nicht enden, wo man über sie nachdenkt:

»Infolgedessen ist der Imperativ, der die theoretische Analyse, die wir gerade zu machen versuchen, unterlegt – denn es muss ja wohl einen Imperativ geben –, nun dieser Imperativ, ich behaupte, dass er einfach ein bedingter Imperativ dieser Art ist: Wenn ihr kämpfen wollt, hier sind einige Schlüsselstellen, hier einige Kraftlinien, hier einige Riegel und einige Sperren. Anders gesagt, ich behaupte, dass diese Imperative nichts anderes sind als taktische Hinweise. Ich muss wissen, sicherlich, und jene, die in der gleichen Richtung arbeiten, also wir müssen wissen, auf welchen Feldern wirklicher Kräfte man sich zurechtfindet, um eine Analyse zu machen, die in taktischen Begriffen wirksam wäre. Doch schließlich ist dies der Zirkel des Kampfes und der Wahrheit, das heißt gerade der philosophischen Praxis.« (1978: 16)

10. ENTWICKLUNG DER GEDANKEN IM REDEN

1976 verdoppelt sich Foucaults Publikum aus dem Hörsaal heraus, weil eine zunächst unmerkliche, aber nachhaltige Veränderung in der Rezeption dessen beginnt, was er sagt. Es entsteht neben der Zuhörerschaft – und zugleich mit ihr – eine Leserschaft; damit verlangsamt sich die Aufmerksamkeit für das, was im Hörsaal gesagt wird. Es ist nun möglich, sich von den Sitzungen im Collège de France zu entkoppeln

und an einer durch gedruckte Texte weltweit und in mehreren Sprachen zusammengehaltenen Gemeinschaft derjenigen teilzunehmen, die Foucault studieren. Diese Interessengemeinschaft bezieht sich hauptsächlich auf die Buchveröffentlichungen von 1975 (*Überwachen und Strafen*) und 1976 (*Der Wille zum Wissen*) sowie auf zirkulierende Vorlesungsmitschriften. Geeint in der Bewunderung für die Abweichungen Foucaults von den traditionellen Wegen des Philosophierens oder zumindest im Erstaunen darüber vereint, machen sie die Macht zu ihrem Thema und diskutieren intensiv Foucaults Ansätze einer nicht allein theoretischen Machtanalytik.

Als Zuhörer Foucaults kennt man einige Thesen: Macht ist produktiv, nicht repressiv: So jedenfalls analysiert Foucault 1975 in seinen Vorlesungen die Disziplinarmacht im Zusammenhang mit Bestrafung und psychiatrischem Urteil. 1976 geht er weiter und bestimmt Macht als Krieg, als Strategie, als etwas, das durch den Körper geht. Seinen Zuhörern im Hörsaal versichert Foucault, dass eben dies sein Thema sei:

»Das allgemeine Vorhaben der vergangenen Jahre und dieses Jahres wird darin bestehen, die Analyse der Macht von der einfachen Voraussetzung des Unterworfenen (sujet), der Einheit und des Gesetzes zu lösen oder zu befreien und anstelle des grundlegenden Elements der Souveränität das hervortreten zu lassen, was ich die Herrschaftsbeziehung oder -träger nennen würde. Anstatt die Mächte der Souveränität abzuleiten, geht es nun viel eher darum, historisch und empirisch aus den Machtbeziehungen die Herrschaftsträger herauszulösen.« (1976: 59-60)

Bis hierhin haben Zuhörerschaft und Leserschaft einen ähnlichen Stand, denn dieser Teil der Vorlesung von 1976 – die ersten beiden Sitzungen – lag in zirkulierenden und bald auch gedruckten Nachschriften vor. Dass Foucault ab der dritten Sitzung die Geschichtsschreibung thematisiert und die historische Arbeit der Genealogie vorstellt, gehörte schon nicht mehr zu denjenigen Texten, über die man sich in den 1970er und 1980er Jahren lesend beugt. Auch die Vorlesung von 1978

Wahrheit erfordert Einsatz. Der Christ muss eine spezifische Wahrheitsbeziehung herstellen: »nämlich eine Wahrheitsbeziehung zu dem, was man ist. Das Subjekt muss wissen, was es ist«:

»Die Offenlegung der Wahrheit in mir selbst, die Offenlegung der Wahrheit, die ich durch mich selbst, für mich selbst und in mir selbst vornehmen werde, ist das, was mir erlauben wird, mich von der Fessel des sexuellen Verlangens zu befreien, die mich am Zugang zur Wahrheit gehindert hat. Die Pflicht, über sich selbst die Wahrheit zu sagen, die Wahrheit über sich und die eigene Unreinheit zu enthüllen, ist folglich das, was mir letztlich, über die Reinigung, Zugang zur Wahrheit schenken wird.« (1981: 210)

Mit der Frage an sich selbst ist daher eine Arbeit verbunden, die Arbeit der Selbsterforschung, die wiederum mit der Transformation rechnet, dieser gewahr werden muss und sie zugleich bekennt. Das Subjekt der Frage nach sich selbst ist nicht identisch mit dem Subjekt der Antwort auf diese Frage, sondern setzt sich davon ab:

»Wie verhält es sich mit dem Subjekt, wenn es zur Wahrheit strebt, indem es mit sich selbst bricht? Und das Problem der Buße lautet nun: Wie verhält es sich mit dem Subjekt, wenn es, indem es mit der Wahrheit bricht, wieder zu dem zurückkommt, womit es bei der Taufe brechen musste? Es stellt sich also das Problem eines doppelten Bruchs. Nicht die Zugehörigkeit des Subjekts zur Wahrheit oder die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Subjekt, sondern ihre Entfernung ist das Problem. Und nicht die Frage der Identität des Subjekts, sondern die Frage des Bruchs ist das Problem.« (1980: 254)

Foucault bezeichnet in diesem Sinne der Produktion eines doppelten Subjekts den Protestantismus und den Calvinismus als extreme Formen des Christentums, sofern es vollständig aus der Selbstprüfung besteht und die Furcht unter den Gläubigen aufrechterhält. (1980: 177) Das Christentum wird als Ritual der Selbsttransformation bzw. als Ver-

fahren der Selbstspaltung in altes Selbst und neues Selbst in Foucaults »Kultur des Selbst« aufgenommen. Diese ist keine »Sorge um sich« mehr, sondern wird unter der Ausrichtung auf Wahrheit ein Exerzium, eine Selbstprüfung, reguliert über Beichte und Buße.

Auf diese christliche Praxis der Revokation eines alten Selbst, der Subjektivierung durch Geständnis und Buße, kommt Foucault in den letzten Vorlesungen keineswegs erstmals zu sprechen. Er hat insbesondere das Geständnis bereits bei seiner Beschäftigung mit der Delinquenz und den Straftechnologien behandelt (1972: 268-270), wie auch danach, als er sich mit den Diskursen, Therapien und Mechanismen der modernen Psychiatrie auseinandersetzt. (1974: 397-399; 1975: 221, 247, 287): Der Heilerfolg der Psychiater besteht im Eingeständnis der Patienten; deren Erkenntnis, krank gewesen zu sein, ist starker Ausweis wiedererlangter Gesundheit.

Was Foucault in diesen Behandlungszusammenhängen thematisiert, ist eine »Technologie der Seele und des Körpers«. (1975: 256) Was er im Kontext der Sorge um sich thematisiert, sind Verhaltensweisen und Handlungsoptionen, ist der Einsatz der Subjektivität. Im Verlauf der Vorlesungen wechselt er gewissermaßen die Perspektive und blickt nicht mehr von den Systemen und Disziplinen auf das, was sie durch Wort und Tat anrichten, welche Individuen sie auf welche Art und Weise zurichten. Vielmehr gibt die antike Selbstkultur den Anlass zu fragen, was und inwieweit ein mit Regeln geführtes Leben ein souveränes Leben sein kann.

14. DIOGENES UND DIE RADIKALITÄT DER WAHRHEIT

In Foucault letzten Vorlesungen verdichten sich drei Themen um drei Fragen: Wer sind wir und woher kommen wir? lautet die erste Frage. Sie scheint Foucault zu beschäftigen, denn oft genug – und im Verlaufe der Vorlesungen immer öfter – nennt er das Abendland und das Christentum als Begriffe, die das Woher bestimmen, als Markierungen des-

sen, was heute verrät oder anzeigt, dass es keine Unmittelbarkeit, keine Spontanität beim Forschen und Problematisieren geben kann. Wir sind immer schon gewesen – unabdingbar, unabwendbar, unvermeidlich – und zwar abendländisch und christlich. Foucault sagt das bei mehreren Gelegenheiten und eher im Vorübergehen; das Beiläufige unterstreicht aber nur die Selbstverständlichkeit, die er in seinen Vorlesungen auf die Probe stellt.

Das zweite Thema wird bestimmt von der Frage: Was ist die Philosophie? Ganz unübersehbar werden Foucaults Vorlesungen zuletzt wieder stärker von philosophischen Namen und Texten bestimmt. Dabei ist dem Publikum klar, dass Foucault diese Referenzen nicht in affirmativer Absicht anführt, sondern kritisch und selbstkritisch. Foucault setzt sich ausführlich mit Platon auseinander, als Gründervater einer philosophischen Auffassung der Wahrheit, die die Seele und das Streben nach Wissen voraussetzt. Alternative Philosophien kommen ebenfalls zur Sprache. Foucault präsentiert seine Vorlesungen durchweg als Versuch, die Frage nach dem, was Philosophie ist und Philosophieren sein kann, zu aktualisieren.

Zu den zwei großen Fragen kommt eine dritte, auf den ersten Blick davon abgesetzte, vermittelte Frage: Was machen wir hier im Hörsaal? oder auch: Was heißt es, Vorlesungen zu halten? In seinem letzten Vorlesungszyklus erwähnt Foucault öfter den Lehrer als Figur der Wissensvermittlung, und selbst wenn er das im Kontext des antiken Denkens tut, hört man die Selbstbefragung mit, ahnt man den Blick in den Spiegel, den Foucault übt, während er etwas tut, was wie ein Unterricht in Philosophiegeschichte aussieht. Der Professor und der Gelehrte namens Foucault spielen sich oft genug die Bälle in die Hand, vertiefen hier die Forschungslage und erörtern dort die Definition eines Ausdrucks oder die Unsicherheiten der Übersetzung aus dem Altgriechischen. Dann aber tritt Diogenes auf, und alles wird anders. In Bezug auf alle drei Fragen – nach dem Abendland, nach der Philosophie, nach den Vorlesungen selbst – verkompliziert Diogenes die Problemlagen.

Diogenes von Sinope ist ein aus der Antike gut bekannter Philosoph, der seine Überzeugung lebte, Skandale provozierte und keine Lehre besaß. Was man von ihm weiß, sind Episoden aus seinem Leben,

derbe Anekdoten seiner Schamlosigkeit und einige wenige markante Sprüche. Foucault ist offenbar fasziniert von dieser Figur und erzählt vieles nach, was allgemein bekannt und nur von wenigen Spezialisten und einigen raren Bewunderern genauer gewusst wird: Diogenes war damals nicht und ist heute nicht zumutbar, keiner Gesellschaft, so klein sie sein mag. Sein asoziales Verhalten war und ist beeindruckend, auch bedrückend für alle, die dabeistehen. Für Foucault ist Diogenes jedoch zentral mit der Wahrheit verbunden bzw. mit dem Rätsel, wie Wahrheit artikuliert wird.

Diogenes der Kyniker ist bis heute vor allem deswegen relevant, weil die Frage, wie wir leben sollen, keine einfache Antwort erfahren kann. Wie sähe ein auf den philosophischen Kern reduziertes Leben aus, das nichts weiter als ein Minimum dessen besäße, was sonst Leben heißt und Ausschweifungen kennt? In seinen Vorlesungen bietet Foucault, so geschichtenreich er sie gestaltet, keine Identifikationsfiguren an. Es gibt keine philosophischen Helden – niemand wird aufgerufen, der als Vorbild dienen könnte. Es gibt auf der anderen Seite auch keine bösen Gestalten, die im Hörsaal öffentlich gebrandmarkt werden. Die Zuhörerschaft lernt einzelne Figuren kennen – Schreibende und Handelnde, Beschriebene und Behandelte – aus vielen Epochen und Szenen. Gelegentlich mag man die Patienten der Psychiatrie oder die Strafverfolgten bedauern. Wer würde nicht Sympathie für diejenigen gewinnen, die Foucault die »Infamen« nennt und denen er sogar eine Publikationsreihe widmen wollte?¹⁰³ In Gesprächen und Interventionen hat Foucault nicht selten den Fokus auf entrechtete, bedrängte und marginalisierte Menschen gelenkt, niemals jedoch auf diese Weise Mitgefühl mobilisieren wollen. In einer nicht realisierten Publikationsreihe von 1977 ging es ihm um eine »Anthologie von Existenzen« ohne »Anlage für irgendeinen Glanz«, um »unauffällige Menschen«, »absolut ruhmlose Leute« bzw. »erbarmungswürdige

¹⁰³ Foucaults Text »Das Leben der infamen Menschen« (DE III: 309-332) sollte ein Buch einleiten, das wiederum eine ganze Buchreihe inauguriert hätte; beides kam nicht zustande. Vgl. Collective Maurice Florence: Archives de l'infamie, Paris 2009.

Leben«. (DE III: 310, 314, 316, 318, 319) Was diese Fälle erinnerbar und demonstrierbar macht, ist meist eine diskursive Spur, etwas, das gesagt und aufgeschrieben wird. Foucault mag für manche Zuhörerinnen und Zuhörer seine Figuren mit Emphase präsentieren, er bleibt gleichwohl distanzierter Beobachter gesellschaftlicher Zustände und der in ihr Agierenden.

Mit dem Auftritt von Diogenes im Hörsaal im Jahr 1984 – nach ersten Hinweisen in den vorhergehenden Zyklen (1982: 289; 1983: 360-361, 368-369, 435) – provoziert Foucault sein Publikum, darüber hinaus wirft er sich selbst einen Stolperstein in den Weg. Er macht sich das Antworten schwer, nicht nur auf die Frage nach der Philosophie. Auch die Frage, woher wir kommen, kann nur schlecht mit Diogenes beantwortet werden. Er bedroht die Wahrheit einer Tradition wie die des Abendlands, und er zerstört die Identität der Philosophie. Die Tatsache, dass Foucault den Kyniker Diogenes in seinen Hörsaal holt, bezeugt wohl seine Offenheit dafür, auch radikalen Philosophien nicht aus dem Weg zu gehen. Wir wissen nicht, was in den Köpfen seiner Zuhörerinnen und Zuhörer vor sich ging, als Foucault sie mit dieser asozialen Figur konfrontierte. Diogenes platzt in den Hörsaal von Foucault hinein wie ein *deus ex machina*, eine plötzliche Erscheinung aus dem Schnürboden der Philosophiegeschichte, die alle ratlos lässt. Foucault appelliert an sein Publikum:

»Stellen Sie sich vor, dass wir in einer Gruppe arbeiten könnten oder ein Buch über den Kynismus als moralische Kategorie in der abendländischen Kultur schreiben wollten: Was würden wir tun? Angenommen, ich sollte eine solche Untersuchung im Voraus planen, dann würde ich ungefähr Folgendes sagen ...« (1984: 233)

Foucault sagt es nicht, nicht an dieser und nicht an anderer Stelle, was in einem Buch über den Kynismus aufzunehmen wäre. Denn Diogenes ist ein harter Brocken: Kaum glaublich, dass es ihn im 4. Jahrhundert v. Chr. wirklich gab. Und wer weiß, vielleicht gab es ihn nicht so, wie berichtet wird? Die heute bekannten Nachrichten sind Jahrhunderte später aufgeschrieben und gefallen sich in der Ausschmückung

des Skandalösen. Noch später entstanden sind eine Reihe von Kampfschriften gegen Diogenes; daran anschließende christliche Quellen verwickeln seinen Fall mit dem Lob der Askese. (1984: 218, 276) Foucault weiß dies und holt Diogenes dennoch aus den Verschattungen der Kulturgeschichte hervor, nicht so sehr als Ausnahmeerscheinung denn als eine Figur, mit der man die Radikalisierung der Frage nach der Wahrheit durchdenken muss.

Vieles wird ihm nachgesagt, und Foucault baut es in seine Vorlesungen ein: Diogenes lebte fast nackt auf der Straße und schlief gelegentlich auf dem Sklavenmarkt. (1984: 329, 338) Er onanierte öffentlich, aß rohes Fleisch und trank aus einem Napf, den er umstandslos wegwarf, als er einen Jungen aus der Hand trinken sah. (1984: 226, 331, 336, 343) Er hielt das Leben der Tiere für vorbildlich. (1984: 345) Diogenes verkaufte sich selber als autoritären Lehrer (1984: 271), lehnte Musikunterricht als politisch sinnlos ab, ließ sich ohne Gegenwehr schlagen und trällerte auf der Straße, womit er mehr Zuhörer bekam als mit einer Rede. (1984: 271, 272, 310, 340) Berühmt ist die Anekdote, nach der Diogenes König Alexander auf offener Straße beleidigt haben soll. (1984: 315, 263, 357)

Um dieser Figur gerecht zu werden, folgt Foucault den antiken Quellen und kippt das Negativbild ins Positive, etwa mit der Unterstützung von Epiktet, dessen Schilderung er so zusammenfasst:

»Der Kyniker ist also wie die sichtbare Statue der Wahrheit. Von allen überflüssigen Verzierungen befreit, von allem, was für den Körper gewissermaßen das Gegenstück zur Rhetorik wäre, aber zugleich blühend und in voller Gesundheit: das eigentliche Sein des Wahren, das durch den Körper sichtbar gemacht wird. Das ist einer der ersten Wege, einer der ersten Pfade, dem gemäß das kynische Leben eine Offenbarung der Wahrheit sein soll.« (1984: 400)

Der Kyniker als Gesamtkunstwerk der Wahrheit, die weitgehend sprachlos durch das körperliche Leben auftritt: Foucault hat sich mit seiner Faszination für den Kynismus weit vom Diskursmodell der Wahrheit entfernt, mit dem er seine Vorlesungen eröffnet hatte. Es ist

keine Wende ums Ganze, denn immer noch unterscheidet Foucault verschiedene Veridikationsmodi. Als Diskurs gibt es Wahrheit für den Propheten, den Weisen und den Lehrer. Diogenes aber zeigt: nicht für den Philosophen. (1983: 289; 1984: 45-48, 121)

Ist Wahrheit jedoch unausgesprochen denkbar? War nicht Ödipus deswegen interessant, weil er sich selbst ins Wahrsprechen investierte? Foucaults Aufführung des antiken Kynismus gestaltet mit Diogenes eine eindruckliche Szene, gibt aber eine zweite hinzu und benennt einen anderen Protagonisten: Sokrates. Das Publikum im Hörsaal erlebt es als Alternative, sieht das Gegenstück und die Gegenfigur. Sokrates, sagt Foucault seiner Zuhörerschaft, hält keine Reden. Selbst wenn Sokrates kaum so körperlich wie Diogenes agiert, verweigert er dennoch wie dieser die Aussage:

»Man darf nicht vergessen, dass es bei Sokrates auch dieses Merkmal der Weisheit gibt, die doch in einem gewissen Schweigen besteht. Denn Sokrates spricht nicht. Er hält keine Rede, er sagt nicht spontan, was er weiß. Im Gegenteil behauptet er von sich, dass er nichts weiß, und da er nichts wisse und nur weiß, dass er nichts wisse, hält er sich zurück, schweigt, und begnügt sich damit, Fragen zu stellen.« (1984: 47)

Sokrates schweigt genau deshalb und insofern er keine Ratschläge erteilen will: Er will nicht wie Solon ein weiser Herrscher sein. Foucault bespricht an anderer Stelle ausführlich, wie gefährlich die philosophische Politikberatung geraten kann; sein Beispiel ist der Besuch Platons beim Tyrannen von Syrakus. (1983: 72-83, 273-274, 339-345)¹⁰⁴ Dagegen erinnert Foucault sein Publikum: »Sokrates ist und bleibt der Mann der Sorge um sich selbst« (1982: 23) und ergänzt:

¹⁰⁴ Aaron Sabellek, Ulrich Johannes Schneider: Die Regierung des Selbst und der anderen (1982/83). Szenographie als Philosophiegeschichte, in: Fragmente eines Willens zum Wissen, hg. von Frieder Vogelmann, Heidelberg 2020, S. 209-223.

»Es geht darum, das Subjekt auf die Probe zu stellen, es in seiner Funktion als Wahrheit sprechendes Subjekt auf die Probe zu stellen, um es zu zwingen, sich bewusst zu machen, an welcher Stelle der Subjektivierung der wahren Rede, seiner Fähigkeit, wahr zu sprechen, es sich befindet.« (1982: 446)

Das Paradox der philosophischen Wahrheit ist, dass sie nicht ausgesprochen werden kann: Sie würde dann verkündet, geschaut oder gelehrt. Sokrates agiert indirekt, aber in der Schilderung Platons werden daraus keine rhetorischen und literarischen Verkleidungen oder Finten. Das philosophische Wahrsprechen – griechisch *parrhesia* – ist niemals affirmativ, immer analytisch, auflösend, fragend. Bei Sokrates sei die philosophische *parrhesia* »nicht einfach nur ein Diskursmodus, eine Diskurstechnik [...], sondern das Leben selbst«. (1983: 409) Das zeigt sich in der berühmten Szene des zum Tode verurteilten Sokrates, kurz bevor dieser das verordnete Gift trinkt. Denn:

»Sokrates hat den Mut, die Wahrheit zu sagen, und akzeptiert das Risiko des Todes, um die Wahrheit zu sagen, aber er tut dies, indem er im Spiel der ironischen Befragung eine Seelenprüfung vornimmt.« (1984: 101)

Sagen ohne auszusagen heißt: die Wahrheit leben und dabei nicht ganz und gar ins Schweigen zu verfallen. Das hat Sokrates dem Diogenes voraus. Foucault untersucht eingehend die letzten Sätze des Sokrates, wie sie überliefert sind, und findet einen bewussten Verzicht auf Behauptung und Aussage zugunsten einer Prüfung des Selbst, einer Aufforderung zur Prüfung an sich selbst und andere:

»Sokrates' Tod, so scheint mir, begründet in der Wirklichkeit des griechischen Denkens, und somit auch in der abendländischen Geschichte, die Philosophie als eine Form der Veridiktion, die weder die der Prophezeiung noch die der Weisheit noch die der *techné* ist; eine Form der Veridiktion, die gerade dem philosophischen Diskurs eigentümlich ist und die den Mut erfordert, sie bis

zum Tod als eine Prüfung der Seele auszuüben, die ihren Ort nicht auf der gleichen politischen Rednertribüne haben kann.« (1984: 155)

Es ergibt sich von daher ein fundamentaler Unterschied zwischen Diogenes und Sokrates, zwischen dem theatralischen Akt des Kynismus und der epischen Geduld des Platonismus, dass bei diesem das Wahrsprechen ganz und gar in die Sorge um sich, die Kultur des Selbst und damit in die Philosophie der Seele eingebunden bleibt. Dagegen ist bei jenem, bei Diogenes, das Wahrsprechen weder mit Physik noch Metaphysik oder gar Psychologie verbunden; es ist ein einsamer Akt, mit dem keine Gemeinschaft möglich wird.

In seiner Vorlesung blendet Foucault zwischen den beiden dramatischen Szenen – Diogenes und Sokrates – oft genug hin und her. Seine Zuhörerschaft kann sich nicht für einen Helden entscheiden und muss beobachtend bleiben. Foucault selbst sieht den radikalen Diogenes wie den tapferen Sokrates als zwei gleichermaßen gültige Figuren, Szenen, Modelle; beide offerieren Wege zur Wahrheit und Wege zum Wahrsprechen als lebensbestimmende Handlung. Gegen die solitäre Geste des Kynikers setzt Foucault den ethischen Dialog des sokratischen Modells:

»Was ich erfassen möchte, ist die Art und Weise, wie das Wahrsprechen in dieser ethischen Modalität, die mit Sokrates ganz am Beginn der abendländischen Philosophie erscheint, sich mit dem Prinzip der Existenz als Werk gekreuzt hat, das in seiner ganzen möglichen Vollkommenheit zu gestalten ist, wie die Sorge um sich, die lange vor Sokrates und der griechischen Tradition vom Prinzip einer glänzenden und denkwürdigen Existenz beherrscht wurde, wie dieses Prinzip [...] durch das Prinzip des Wahrsprechens, dem man tapfer gegenüber treten muss, nicht ersetzt, sondern wieder aufgenommen, abgewandelt, modifiziert, neu bearbeitet wurde, wie das Ziel einer Schönheit der Existenz und die Aufgabe des Rechenschaftablegens über sich selbst im Spiel der Wahrheit miteinander kombiniert wurden.« (1984: 214)

Und dann doch wieder Diogenes: Vor den im Hörsaal versammelten Zeugen des 20. Jahrhunderts ruft Foucault die einschlägigen Anekdoten auf und dabei auch diese, wie Diogenes einmal die Frage beantwortet hat, was bei den Menschen das Schönste sei: »die *parrhesia* (der Freimut)«. Foucault sieht hier »das Thema der Schönheit der Existenz« und »die Ausübung der *parrhesia*, des Freimuts, direkt miteinander verbunden« (1984: 219) und erläutert:

»Dieser Anschluss des Wahrsprechens an die Lebensweise, diese grundlegende, wesentliche Verbindung innerhalb des Kynismus zwischen einer bestimmten Lebensweise und der Hingabe an das Wahrsprechen sind umso bemerkenswerter, als sie gewissermaßen unmittelbar sind, d. h. sich ohne die Vermittlung durch eine Lehre, auf jeden Fall aber innerhalb eines recht elementaren theoretischen Rahmens vollziehen.« (1984: 218)

Genau dieser Kynismus, der keinen Unterschied zwischen Worten und Taten macht (1984: 265), der eine Art universale Forderung aufstellt, direkt zu handeln, der die Handlung selbst zur Aussage macht, hat den frühen Christen imponiert. Hier fällt der – von Ödipus noch mit Schmerzen gegangene – Weg über die Selbsterkenntnis aus, gibt es keine Lehre, sondern Überzeugung. Im Christentum wird das Leben in der Wahrheit mit einer Entscheidung verbunden, mit einem bewussten Akt, der das neue – wahre – Leben vom alten abschneidet, das man einbekennen muss. Darum fasziniert am Kynismus besonders der Aspekt der Konversion, einer radikalen und ohne Reflexion als Akt vollzogenen Umkehr im Leben.

Das soll dann doch so etwas wie die Lehre des Diogenes sein: die Forderung, sein Leben zu ändern. Anekdotisch belegt ist, dass Diogenes über seinen Vater das Münzen und die Münzfälschung kennengelernt haben soll. Bei nicht wenigen Versionen der Biographie des Diogenes wird aus dieser Nähe zum Geld und zu den Prägetechniken sein Wahlspruch abgeleitet, jedermann solle sein Leben »umprägen«. (1984: 313) Foucault stellt seinem Publikum dieses Umprägen mehr als eine insgeheime Konversion dar, er vermittelt Diogenes eher

als Kämpfer und entwickelt in Anlehnung an den antiken Kynismus eine Vision des »aktivistischen Lebens«, das er auch »souveränes Leben« nennt:

»Anhand der verschiedenen Themen, die schon erwähnt wurden, haben wir gesehen, dass die Kyniker die Vorstellung des unverborgenen Lebens umgekehrt hatten, indem sie sie in der Praxis der Nacktheit und der Schamlosigkeit dramatisierten. Sie hatten das Thema des unabhängigen Lebens umgekehrt, indem sie es in Form der Armut dramatisierten. Sie hatten das Thema des geradlinigen Lebens umgekehrt, indem sie es in Form der Tiernatur dramatisierten. Nun, man kann auch sagen, dass sie das Thema des souveränen Lebens (des ruhigen und wohltätigen Lebens: ruhig im Hinblick auf dieses Leben selbst, das sich genießt und wohl-tätig für die anderen) umkehren, indem sie es in der Form von so etwas wie einem aktivistischen Leben dramatisieren, einem Leben des Kampfes gegen sich und für sich, gegen die anderen und für die anderen. Ich weiß wohl, dass, wenn ich diesen Begriff des »aktivistischen Lebens« verwende, ich damit einen offensichtlichen Anachronismus begehe. Der Begriff des Aktivisten, des Aktivismus, der Militanz kann nicht übersetzt werden oder kann keinerlei Äquivalent im griechischen und lateinischen Wortschatz haben. Dennoch haben wir hier trotz allem einen gewissen Kern, der in der Geschichte der Ethik sehr wichtig ist. Ich meine folgendes. Erstens gibt es eine Reihe von Begriffen, Bildern und Ausdrücken, die von den Kynikern verwendet werden und die mir ziemlich gut das abzudecken scheinen, was in der Folge in der abendländischen Ethik zum eigentlichen Thema des aktivistischen Lebens wird.« (1984: 369)

In seinen Vorlesungen bemüht sich Foucault, das aktivistische Leben auf verschiedene Weisen einzuholen; er öffnet dafür drei Dimensionen seiner Rede und dessen, wovon sie handelt bzw. was sie zur Sprache bringt: (a) die Behauptung des Abendlands, (b) die Bestimmung der Philosophie und (c) der spezifische Einsatz im Vorlesen selbst.

(a) Foucault betont in den Vorlesungen durchweg die großflächige und bis in die Gegenwart reichende Dimension seiner Themen. So spricht er ab 1980 oft von »der christlich-abendländischen Kultur« (1980: 286), der »Geschichte des europäischen Denkens« (1982: 108) oder den »Grundlagen der abendländischen Subjektivitätsform«. (1982: 592) Wenn Foucault in seinen Vorlesungsstunden das »griechische und abendländische Wissen« (1971: 149), die »abendländische Tradition« (Rio 1973: 684), die »abendländische Kultur« (1980: 286), die »abendländische Zivilisation« (1981: 139), das »Abendland« (1982: 351, 593; 1983: 291; 1984: 305), das »abendländische Denken« (1982: 592; 1984: 230) oder die »abendländische Philosophie« (1983: 433; 1984: 54, 212, 214, 305) evoziert, dann durchaus als etwas, das er nicht in Frage stellt, dessen Genealogie er jedoch als seine Aufgabe versteht.

Vielleicht hilft es zu verstehen, wenn man Foucaults Bezugnahme auf den Begriff des Abendlands als Auseinandersetzung mit einer »erfundenen Tradition« bezeichnet. Nach einer 1983 veröffentlichten These des Historikers Eric Hobsbawm könnte das europäisch-christliche Abendland angesehen werden, als ob es durch »starke Wiederholung« geworden oder zu etwas gemacht worden ist, das sowohl konstruiert als auch veränderbar ist.¹⁰⁵ Jedenfalls sind zwei Zeitlichkeiten in das »Abendland« eingeschrieben, wie Foucault es anführt: die lange Dauer und damit eine lastende Geltung, sowie die spontane Evokation und aktuelle Betroffenheit. Das Abendland in Foucaults Vorlesungen ist etwas, das wir uns vorstellen können und etwas, zu dem wir uns bekennen müssen, was die Freiheit zur Umdefinition keineswegs ausschließt. Noch anders gesagt: Die große Klammer, die Foucault mit der Chiffre »Abendland« anspricht, gibt seinem Publikum das Vertrauen, dass alle Operationen der Untersuchung und der Selbstbefragung in einer Perspektive aufgehen. Andere Klammern sind darin einbegriffen, Epochenumrisse wie das Christliche, das Mit-

¹⁰⁵ Eric Hobsbawm: *Introducing Inventing traditions*, in: *The invention of tradition*, hg. v. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, London 1983, 17. Auflage 2009, S. 4.

telalterliche und das Moderne. In seinen Büchern qualifiziert Foucault des Öfteren bestimmte Zeiträume und betont deren Diskontinuität zueinander. Oft wehrt er sehr explizit die Narrative ab, die seit der Aufklärung (Fortschritt) oder seit dem 19. Jahrhundert (Geschichte des Geistes, Geschichte der Klassenkämpfe) üblich sind und eben jenen Blick über die Jahrhunderte hinweg erlauben, der Geschichte irrtümlicherweise als objektivierbaren Prozess ansieht.

Foucault selbst fügt nirgendwo so etwas wie eine geschichtsphilosophische Abstraktion ein, die epochale Realität implizierte. Schon die Vorstellung von einzelnen Zeitaltern, die sich insgesamt in andere transformieren, fällt in seinen Büchern aus und findet sich auch in den Vorlesungen nicht. Was dort gesagt wird, erschafft keine historischen Tatsachen kollektiver Natur. Vielleicht kann man das »Geschichtspraxis« nennen, wie Ulrich Brieler schreibt, der damit Foucaults unermüdliches Bemühen bezeichnet, »in einer unendlichen Analyse das Entwirren der Ereignisbündel, die Geschichte produzieren«, zu bewerkstelligen.¹⁰⁶ Frédéric Gros nennt Foucaults Vorlesungen ein »Gedankenlabor« und beschreibt die Arbeit darin: »Manchmal ist seine Bewegung tastend und auf der Stelle tretend, dann wieder skizziert und versucht er Synthesen.« (1983: 482-483) Michel de Certeau hat Foucaults »magische Gewalt« bewundert, die »Enthüllungen nicht-sprachlicher Praktiken, die unsere politischen und wissenschaftlichen Institutionen determinieren, in überzeugende Beweise zu verwandeln«.¹⁰⁷ Das Produktive, das Tastende und das Magische der Vorlesungen Foucaults kann zusammengefasst als Aktualisierung verstanden werden, die Foucault bewirkt, indem er im Hörsaal historisch arbeitet, ohne jemals etwas anderes als provisorische Einblicke zu geben.

Man müsse die Geschichte des Denkens unterscheiden von einer Ideengeschichte, sagt Foucault seinem Publikum und fährt fort: »nun,

¹⁰⁶ Ulrich Brieler: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln 1998, S. 622.

¹⁰⁷ Michel de Certeau: Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse, Wien 1997, S.40.

diese Geschichte des Denkens – eine solche möchte ich jedenfalls schreiben – muss als Geschichte der Ontologien verstanden werden, die auf ein Prinzip der Freiheit bezogen wäre, wobei die Freiheit nicht als Recht zu sein, sondern als Fähigkeit des Handelns bestimmt wird.« (1983: 390) Dazu passt, dass Foucault sich gesprächsweise dazu bekannt hat, kein allgemeiner, sondern ein »spezifischer Intellektueller« zu sein. (DE III: 145-152) Von daher steht zu vermuten, dass der Gegenwartsbezug seiner Vorlesungen nicht nur mitbewirkt, sondern mitbeansprucht ist. Einmal wird das besonders deutlich, wenn Foucault »die (christliche, abendländische, europäische, moderne, wie Sie wollen, das ist nicht so wichtig) Zivilisation« adressiert. (1981: 139) Darum ist es wohl genauer zu sagen, dass das »Abendland« bei Foucault eine von vielen arbeitstechnischen Hypothesen ist, mit denen er die (historische, sprachliche, kulturelle) Ferne seiner Gegenstände konzeptionell minimiert und den Ohren seiner Zuhörerschaft annähert. Er versichert sich als Dozent bei seinem Publikum, dass es ihm folgt, und er nimmt genug Vertrauensvorschuss in Anspruch, um Formulierungen wie die vom »Abendland« – wenigstens für die Zeit des mündlichen Extemporierens im Hörsaal – gelten zu lassen.

(b) Wenn das Abendland etwas ist, das Foucault im Blick hat, dann ist »die Philosophie« etwas, dem er sich verpflichtet fühlt, weil das sein Selbstverständnis berührt. Das Abendland ist eine Vision und eine Erfahrung, die Philosophie dagegen Arbeit, auch an sich selbst. Sein in den Vorlesungen entwickeltes Philosophieren hat ihn zuletzt zum Wahrsprechen geführt und zur historischen Gestalt des Kynismus, daher entwirft Foucault von dorthier neu diese Arbeit für sich und andere. Er spricht davon, die gesamte Philosophiegeschichte als eine der Veridiktion, des Wahrsprechens, umzuschreiben. (1983: 439) So stellt er sich eine Geschichte vor, »die etwas anderes als diejenige sein könnte, die man heutzutage traditioneller Weise lehrt, eine Geschichte der Philosophie, die keine Geschichte der philosophischen Lehren wäre, sondern der Lebensformen«. (1984: 279) Das ist ein radikales Umdenken der Philosophie, wie Foucault deutlich macht, da seit dem 19. Jahrhundert »die Philosophie zum Beruf eines Professors geworden ist«. (ebd.) Foucault hat kein Problem, sich selber

mit dieser Figur des professionellen Lehrers zu identifizieren und sich zugleich zu distanzieren. Denn auch wenn der Lehrer jederzeit eine Pflicht zum Sprechen habe, geht er doch kein Risiko ein:

»Darin besteht sein Unterschied zum Parrhesiasten. Jedermann weiß, und ich am besten, dass niemand mutig zu sein braucht, um zu lehren. Im Gegenteil knüpft der Lehrende, bzw. er hofft oder wünscht manchmal zumindest, zwischen ihm und seinen Zuhörern ein Band zu knüpfen, ein Band des gemeinsamen Wissens, der Erbschaft, der Tradition, ein Band, das auch in der persönlichen Anerkennung oder der Freundschaft bestehen kann.« (1984: 43)

Alle Philosophen, die nicht den Mut zur Wahrheit eines Diogenes zeigen, führen die Philosophie nur an oder machen sie zum Gegenstand einer gewissen Aufführung – etwa einer Vorlesung – und institutionalisieren sie, rahmen sie:

»In einem gewissen Sinn ist die *parrhesia* also das Gegenteil des Performativen, wo die Äußerung von etwas in Abhängigkeit von einem allgemeinen Code und von einem institutionellen Umfeld, in dem die performative Äußerung hervorgebracht wird, ein völlig bestimmtes Ereignis hervorruft.« (1983: 89)

Die Figur des Diogenes und dessen Radikalität stellen ersichtlich jede Form der Philosophie mit ihren Verfahren der erzählenden Angleichung verschiedener Lehren vor Probleme. Die immer auch historische Identifizierung von Philosophie als einer gesellschaftlich relevanten Disziplin wird durch die extreme Fixierung auf Wahrheit außer Kraft gesetzt. Der kynische Anspruch zerstört alle das Abendland umgreifenden Bestimmungen des Philosophierens, egal welche Dynamiken artikuliert werden – ob tragisches Vergessen (Heidegger), allgemeines Fortschreiten (Descartes bis Hegel) oder ewiger Kampf (Marx). Foucault dagegen insistiert auf einer alternativen Dynamik ohne übergreifende Erzählung:

»Ich glaube, dass man die Geschichte der Philosophie weder als Vergessen noch als Bewegung der Rationalität schreiben muss, sondern sie auch als eine Folge von Episoden und Formen – wiederkehrenden und sich wandelnden Formen – der Veridiktion auffassen kann.« (1983: 439)

Nur einmal wird Foucault historisch konkret und nennt Immanuel Kant als modernen Philosophen, der ähnlich aus den Konventionen seiner Zeit ausgestiegen sei und jenseits der modernen »Umwandlung des geistigen Wissens in Erkenntniswissen« (1982: 381) das Philosophieren auf Aktualität verpflichtet habe: »Weder bei Descartes noch, denke ich, bei Leibniz werden Sie eine Frage von folgender Art finden: Was ist diese Gegenwart eigentlich, der ich angehöre?« (1983: 27) Es ist nicht Kants Philosophie, die Foucault interessiert, sondern eben diese in die Philosophie aufgenommene Frage nach dem Ort, von dem der Philosoph spricht. Mit Kants Denkschrift von 1784 »Was ist Aufklärung?« beschäftigt sich Foucault ausführlich in den Vorlesungen (1983: 26-58) sowie in zwei dadurch vorbereiteten Aufsätzen. (DE IV: 687-707, 837-848) Foucault konstatiert schließlich, dass in Kants Text »die Frage nach der Gegenwart als philosophischem Ereignis erscheint, dem der Philosoph, der darüber spricht, zugehört.« (1983: 28)

So greift Foucault die Forderung nach einer gegenwärtigen Philosophie auf, die sich nicht in die Vergangenheit hinein erzählen muss, wenn sie in der Geschichte die Absprungmöglichkeiten für das Heute entdeckt und die kritische Philosophie Kants als »Ontologie der Gegenwart« reformuliert. (1983: 40) Die Beschäftigung mit Kant führt Foucault, wenn er vor amerikanischem Publikum spricht, weiter zur Forderung nach einer »Geschichte des Denkens« als »die Analyse der Art und Weise, wie ein unproblematisches Erfahrungsfeld oder eine Reihe von Praktiken, die als selbstverständlich akzeptiert werden, die vertraut und »unausgesprochen« sind, also außer Frage stehen, zum Problem werden.« (Berkeley 1983: 78)

Zugespißt könnte man sagen, dass die Geschichte des Denkens mit der Aufgabe der Philosophie selbst verschmilzt, dasjenige ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken, worum die Menschen sich sor-

gen und was sie zu Entscheidungen drängt. Diogenes ist hier in seiner Radikalität einschlägig, weil er die Aufmerksamkeit auf sich selbst als lebenslanges Projekt bezeugt und für alle anderen, die dahin kommen wollen, diese Frage beantworten hilft:

»Wie ist es möglich, wenn man sich selbst als Ziel setzt, eine angemessene und vollkommene Beziehung seiner selbst zu sich herzustellen?« (1982: 270)

Foucaults Philosophieren stellt das Moment der Umkehr, der Konversion, der Umwandlung bzw. Transformation in den Mittelpunkt dessen, was er Subjektivierung nennt und was alle Verhältnisse des Selbstbezugs einschließt, alle Beziehungen des Selbst zu sich selbst. Diese werden »auf gar keinen Fall« objektivierbar bzw. »Gegenstand einer wahren Rede«. (1982: 305) Foucault differenziert zwar zwischen einem platonischen und einem christlichen Modell der Subjektivierung, entwirft aber ein eigenes, in die eigene Gegenwart hinein formulierte Modell, indem er die Philosophie auf eine allgemeine Arbeit daran öffnet, »das Selbst als zu erreichendes Ziel zu setzen«. (1982: 321) Man kann das den ethischen Kern der Philosophie Foucaults nennen, wenn man nicht aus dem Blick verliert, dass damit kein Ausschluss formuliert ist. Im Gegenteil bemüht sich Foucault gerade in den letzten Vorlesungen darum, sein Philosophieren breit zu umschreiben und keine Abstriche an seinen früheren Themen und Problemen zu machen. Er erinnert immer wieder daran, dass ihm an »drei unterschiedlichen Elementen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die sich nicht ineinander auflösen, sondern deren Beziehungen füreinander konstitutiv sind«, liege, nämlich an den »Gestalten des Wissens«, den »Beziehungen der Macht« und den »Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund der Selbstpraktiken«. (1984: 23-24) Foucault insistiert gerade dann, wenn er die Bedeutung des Kynismus für die Bestimmung der Philosophie bespricht, dass damit keine Reduktion oder Synthese seiner in den Vorlesungen vorgelegten Analysen beabsichtigt ist:

»Durch diese dreifache theoretische Verschiebung – vom Thema der Erkenntnis zu dem der Veridiktion, vom Thema der Herrschaft zu dem der Gouvernamentalität, vom Thema des Individuums zu dem der Selbstpraktiken – kann man, so scheint mir, die Beziehungen zwischen Wahrheit, Macht und Subjekt untersuchen, ohne sie jemals aufeinander zu reduzieren.« (1984: 24)

Die Philosophie bekommt damit ein Forschungsprogramm und behält neben dem Subjekt die Themenfelder Wissen, Wahrheit, Macht und Regierung. Foucault legt Wert auf die Untersuchung von Beziehungen zwischen diesen Kategorien bzw. den damit verbundenen Praktiken. Nicht selten finden sich Bemerkungen wie »Das alles würde natürlich erfordern, weiter ausgearbeitet zu werden«. (1984: 428) Philosophie ist kein Wissensbestand, sondern eine Fragerichtung. Philosophische Fragen greifen über jedes Selbstverständnis hinaus, weswegen auch der Rückgriff auf die Antike den Vorgriff auf die Zukunft nicht ausschließt. Am 29. Februar 1984 adressiert Foucault seine Zuhörer direkt und kündigt an, sich dafür

»zu rechtfertigen, warum ich Sie ohne Unterlass in der antiken Philosophie einsperre. Ich werde einen Umweg nehmen und versuchen, Ihnen zu zeigen, warum und wie der Kynismus nicht bloß, wie man ihn sich oft vorstellt, eine etwas eigenartige, einzigartige und schließlich vergessene Figur der antiken Philosophie war, sondern eine historische Kategorie, die in verschiedenen Formen mit verschiedenen Zielen die ganze abendländische Geschichte durchzieht. Es gibt einen Kynismus, der eine Einheit bildet, mit der Geschichte des abendländischen Denkens, der abendländischen Existenz und der abendländischen Subjektivität.« (1984: 230)

Foucault sucht nicht die Wiedergänger des Diogenes von Sinope, der mit seinen Provokationen die Gutmütigen vergraulte und in seiner Frechheit nicht immer witzig war. Wer in einer Tonne wohnt, nicht auf Sauberkeit und erst recht nicht auf Wohlverhalten achtet, wer sich

öffentlich entblößt und auf Autoritäten spuckt, ist nicht für alle Zeiten ein Held.

Die Frage ist vielmehr offen bzw. wird von Foucault geöffnet, worin ein Kynismus bestünde, der das Wahrsprechen mit sozialer Opposition verbindet, mit gelebter Abweichung von der Norm. Foucault wirft im Vorbeigehen ein, man könnte im Protestantismus des 16. Jahrhunderts kynische Elemente finden, oder es könnten die Avantgardebewegungen in der europäischen Kunst des frühen 20. Jahrhunderts als aktualisierter Kynismus angesehen werden. (1984: 241-243) Foucault erkennt eine Aufspaltung des Philosophierens, die sich früh ankündigt:

»Das philosophische Heldentum, die philosophische Ethik werden keinen Platz mehr in der eigentlichen Praxis der Philosophie finden, die zu einem Lehrberuf geworden ist, sondern in jener anderen, verschobenen und gewandelten Form des philosophischen Lebens, im Bereich der Politik: im revolutionären Leben: *Exit* Faust, Auftritt des Revolutionärs.« (VL 1984: 280)

Foucault benennt im Laufe seiner Vorlesung von 1984 drei Figuren, die sich dem »Mut zur Wahrheit« verpflichten: der kynische Denker, der asketische Mönch und der revolutionäre Künstler. Sie alle leben in der Wahrheit, sie sind Terroristen der Wahrheit und in den sonstigen Belangen des Lebens Nihilisten sowie politisch gesehen Anarchisten. (1983: 98; 1984: 241-244) Foucault profiliert diese Figuren nicht, sie werden lediglich benannt und bleiben Skizzen dessen, was die Philosophie in der jeweils dazugehörenden Kultur ausmalen könnte. Die Frage danach, wie sich gelebte Philosophie in der Hingabe zur Wahrheit zeigt, scheint für Foucault nicht programmatisch beantwortbar. Wichtig jedenfalls ist, dass man das in der Antike freigesetzte Potential »nicht mit der Elle der späteren abendländischen Philosophie und zumindest mit der Elle der Art und Weise messen kann, wie wir uns heute diese abendländische Philosophie vorstellen«. (1983: 433)

Wenn Foucault alte und moderne Philosophie aufeinander bezieht, dann also nicht mit der Absicht, einen Unterschied im All-

gemeinen festzustellen oder zu bestätigen, sondern eher im Bemühen, Überinterpretationen abzuschneiden. Er sagt im Zusammenhang mit seiner Idee von einer »Geschichte der Subjektivität« und deren antiken Anfängen, dort läge »eine so grundlegende Ungleichartigkeit vor, dass wir vor jeder retrospektiven Projektion geschützt sein sollten«. (1982: 391) Die ständige Gefahr solcher Rückprojektionen, was Wahrheit, Subjekt, Wissen und Übung angeht, kennt Foucault, und es gehört zu den wiederholten Warnungen seiner Vorlesungen, die antiken Texte und Praktiken nicht von heute aus lesen und verstehen zu wollen. Der philosophiehistorischen Gleichmacherei des Denkens zu unterschiedlichen Zeiten will sich Foucault nicht schuldig machen; er stützt durch seine Ausführungen nirgends den akademisch kultivierten Wagemut, begriffsgeschichtliche Linien aus der griechischen über die lateinische bis in die französische oder deutsche Sprache zu ziehen. Oft spricht Foucault »griechisch«, d. h. er bringt griechische Vokabeln statt übersetzter Termini, sagt also etwa *bios* und nicht Leben, *techne* und nicht Technik, *nomos* und nicht Gesetz, *heuriskein* und nicht finden. Diese rhetorischen Operationen des Dozenten entsprechen bei Foucault einem grundlegenden Umdenken, das mit der Aufdeckung der antiken Philosophie verbunden ist. Dabei ist es gerade die Transformation der antiken Erfahrung, »durch die wir uns selbst kennen« über eine damals noch nicht vorhandene Kultur der »vernünftigen und rational begründeten Kunst«, die für die Moderne und Gegenwart entscheidend wird – nicht in der Form einer durchgehenden Tradition, sondern in der Form einer beständigen Frage und Herausforderung:

»Sie sehen also, dass sich möglicherweise zwei, zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Richtungen verlaufende Prozesse kreuzen: der eine, der dadurch charakterisiert ist, dass die Welt aufgehört hat gedacht zu werden, um vermittelt über eine *techne* erkannt zu werden; und der andere, der dadurch gekennzeichnet ist, dass der *bios* aufgehört hat, Gegenstand einer *techne* zu sein, um Korrelat einer Prüfung, einer Erfahrung, einer Übung zu werden. Mir scheint, dass hier verwurzelt ist, was im Abendland die an die Philosophie herangetragene Frage war, oder, wenn Sie so

wollen: Was die Herausforderung des abendländischen Denkens an die Philosophie als Diskurs und Tradition war.« (1982: 593)

Der sorgsam herausgearbeitete und hier nur rekapitulierte Unterschied zwischen der einen Form der Erkenntnisförderung und der anderen Form einer lebenslangen Prüfung und Übung ist ersichtlich ebenso Resultat einer Lektüre und Analyse wie Einsatzpunkt neuer Überlegungen. Denn es ist und bleibt offen, wie »im Abendland die an die Philosophie herangetragene Frage« beantwortet wird. Foucault hält sein Publikum in der Spannung und endet nicht mit einem Ergebnis, sondern mit einer Verschiebung der Fragestellung zum Problem des Subjekts und des Wahrsprechens. Das schließt die Versicherung ein, weiter zu sprechen, genauer: weiter so zu sprechen, dass vom Sprechenden aus der Abstand justiert wird, mit dem Texte, Konzepte und Begriffe in die Gegenwart übersetzt werden bzw. übersetzen können. Von dieser Arbeit kann die Philosophie nicht befreit werden, auch die Vorlesungen leisten das nicht; sie produzieren kein philosophisches Wissen.

Foucault bestimmt im Hörsaal das »Wirkliche« der Philosophie mit größerer Intensität als in den Büchern, die sich solcher Bemerkungen selbstbezoglicher Natur eher enthalten.¹⁰⁸ Zugleich muss man konstatieren, dass der mit der Rede vom Abendland verbundene Eurozentrismus in der Bestimmung der Philosophie bei Foucault gewissermaßen nur immanent eingeräumt wird, nicht mit dem Blick auf Grenzen. Daher bleibt Foucaults Denken für die *postcolonial studies* weitgehend unbrauchbar; diese können nur in allgemeiner Weise an seine Diskursanalyse anknüpfen. Foucaults Philosophieren ist stark darin, sich kritisch mit der eigenen Kultur zu verbinden. In einem Fernsehinterview wird er 1966 gefragt, wer am besten von außen auf die eigene, die europäische Kultur schauen sollte, und antwortet, dass der »Ethnologe der eigenen Kultur« nicht von außen kommen solle.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Frédéric Gros: De la supériorité des Cours, in: Cahier de l'Herne: Michel Foucault, Paris 2011, S. 159.

¹⁰⁹ Ahmed Boubeker: Foucault et les études postcoloniales, in: Michel Foucault. Un héritage critique, hg. v. Jean-François Bert, Jérôme Lamy, Paris 2014, S. 273-287, hier S. 280.

Das ist mit Blick auf die Philosophie gesprochen, der Foucault eine Transformation anempfiehlt. Foucault drückt mit dieser Feststellung vielleicht die Hoffnung aus, dass die kritische Analyse der europäischen Tradition stärker wirkt, wenn er – als ein Vertreter derselben – sie vorbringt. Vermutlich kann erst das Manuskript über den philosophischen Diskurs (*Le discours philosophique*), das Foucault wohl um 1968 herum verfasste und das bislang nicht gedruckt vorliegt, weitere Einsichten bringen.¹¹⁰ Dann wird man ermesen können, mit welcher Einstellung er die Vorlesungen am Collège de France begonnen hat, gerade im Hinblick auf das ausdrückliche und selbstbezügliche Reden im Raum der europäischen Philosophie.

Man muss nur kurz daran erinnern, welchen Kontrast Foucaults Vorlesungen zur Tradition dieser Praxis darstellen. Im Jahr 1852 sprach der junge Philosophiedozent Kuno Fischer, später ein produktiver Philosophiehistoriker, sein Heidelberger Vorlesungspublikum mit diesen Worten an: »Meine Herren. Der Zweck, den ich mir in diesen Vorlesungen gesetzt habe und den ich nach meinem Vermögen erstreben werde, will für das Studium der Philosophie Ihre Teilnahme gewinnen.«¹¹¹ Gewiss haben auch Foucaults Vorlesungen den Effekt, Köpfe für die Philosophie zu gewinnen, aber die Disziplin ist jeweils eine ganz andere: bei Fischer das Fach Philosophie, bei Foucault eine Aktivität namens Philosophie, die mit dem Wahrsprechen verbunden wird und die Foucault selber als Übung bezeichnet. Das sagt er 1973 in einem Gespräch in Rio de Janeiro, das an seine dort gehaltenen Vorlesungen anschließt:

»Es stimmt, dass meine Bemühungen immer weniger auf die Begründung einer mehr oder weniger wissenschaftlichen Disziplin

¹¹⁰ Foucault, La sexualité [FN 19], S. 237; über den »discours en général« gibt es ein Manuskript Foucaults aus dem Jahr 1966, abgedruckt in: Cahier de l'Herne: Michel Foucault, Paris 2011, S. 84-91.

¹¹¹ Kuno Fischer: Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, Stuttgart 1852, S. 1. Weil ihm Werbung für den »Pantheismus« vorgeworfen wurde, verlor Fischer mit diesem Werk seine Lehrbefugnis an der Universität Heidelberg.

zielen. Was ich tue, hat aber nichts mit Kunst zu tun; es ist eher eine Art Aktivität. Eine Art von Aktivität, aber kein Fachgebiet. Eine im Wesentlichen historisch-politische Aktivität. » (DE II: 790)

(c) Wer spricht im Hörsaal? Mit seiner Rede vom Abendland als Klammer und seiner Bestimmung von Philosophie als Sorge um sich spricht Foucault in prekäre, weil bereits vielfältig besetzte Räume hinein: in den Raum der geistesgeschichtlichen Narrationen, die oft für identifikatorische Überzeugungsmanöver erhalten, und in den Raum einer akademischen Disziplin, die – aus Tradition oder Eigenheit – wenig Sinn für die kulturellen Orte besitzt, an denen sie angetroffen werden kann. Auch der Raum seiner eigenen Rede ist von vornherein besetzt durch die Erwartungen, die das Publikum haben kann und die sich wiederum im Umfeld dessen bewegen, was man allgemein von den Vorlesungen eines Philosophen erwartet. Da Foucault jenseits der stark wechselnden Themensetzungen kaum übergreifende Ziele seiner Vorlesungen benennt, bleibt dieses Unternehmen der mündlichen Kommunikation für Bewertungen nach Form und Inhalt offen.

Es fällt im Allgemeinen leicht, einen Redner mit dem zu konfrontieren, was er aussagt, und daraus Kritik abzuleiten. Toleranz fordern auch solche, die selber keine üben wollen, Machenschaften werden angeprangert von denen, die ihre eigenen verbergen, und Hoffnung von solchen erweckt, die Enttäuschung bereits einkalkulieren. Wer auch immer das Wort ergreift, läuft Gefahr, vom Publikum an den daraus gefolgerten oder eingetretenen Taten gemessen zu werden. Bei philosophischen Vorlesungen gilt das gleiche und doch mit Abschwächung, denn die Rede selbst ist hier die Tat, die durch eine Veröffentlichung nur scheinbar realer wird. Wenn man, wie bei Foucault, den Fluss von gut 150 Pariser Vorlesungsstunden über dreizehn Zyklen hinweg vor Augen hat, lassen sich Zusammenhänge und Bezüge ausheben, und daraus – in der nachträglichen Lektüre – eine Rede sichtbar werden lassen, die durchgehend ist und immanenten Entwicklungen folgt. Die »hermeneutische Spirale«, von der Frédéric Gros mit Bezug auf die Gedankenentwicklung Foucaults in den langen Jahren der Vorlesungsarbeit spricht, lässt sich nachvollziehen. (s. 1982: 627)

Der Nachvollzug durch Lektüre darf gleichwohl nicht verdecken, dass viele Elemente der Vorlesung dort durch Zufall eingebaut werden, wie Foucault nicht selten betont: »Während dieser Untersuchung fiel mir etwas auf, worauf ich eigentlich nicht gefasst war.« (1984: 16)

Innerhalb der Kultur der Sorge um sich arbeitet Foucault ein wichtiges Moment heraus, das im Wahrsprechen »eine Seinsweise des Subjekts« sieht. (1982: 401) Diese Form der Askese, der Übung, unterscheidet sich von jeder »Objektivierung des Selbst in der wahren Rede«. Rückgewendet auf seine eigene Übung des Philosophierens in Form von Vorlesungen dürften diese nicht als Werk gelten, sondern stellten eine Tat vor im Sinne des Selbstzwecks der Übung:

»Es geht darum, zu sich selber zu gelangen, und zwar vermittelt über jenes wesentliche Moment, das nicht in der Objektivierung seiner selbst in einer wahren Rede, sondern in der Subjektivierung einer wahren Rede in einer von sich selbst durchgeführten und sich selbst zum Gegenstand habenden Praxis und Übung steht.« (1982: 406)

Wenn die Vorlesungen allerdings – wie an den Begriffen »Abendland« und »Philosophie« gesehen – sich nicht in der Darstellung erschöpfen, sondern durch Recherchen und Analysen Verschiebungen und Umwertungen in Gang setzen, lässt sich darin wiederum ein kynisches Motiv ausmachen. Foucault nach der Disziplin seines eigenen Tuns zu fragen, könnte darauf führen, dass er in den Vorlesungen eine Kunst des »Verlernens« – oder, in der aktualisierenden Auslegung Ruth Sondereggers, des »Entübens«¹¹² – praktiziert, die er selbst seinem Publikum so vorstellt:

»Dieser Begriff des Verlernens war bei den Kynikern eminent wichtig, und bei den Stoikern finden Sie ihn wieder. Diese Vorstel-

¹¹² Ruth Sonderegger: Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung, Wien 2019, bes. S. 123, 137, 144-155.

lung vom Verlernen, das auf jeden Fall notwendig ist, selbst wenn die Lernpraxis bereits in der Jugend eingesetzt hat, diese kritische Umbildung, diese Reform des Selbst, deren Kriterium eine Natur ist – allerdings eine Natur, die nie gegeben war, die nie als solche im Individuum in welchem Alter auch immer aufgetreten ist. All das nimmt ganz selbstverständlich den Charakter der Entkrustung [*décapage*] von störenden Ablagerungen an, den Charakter der Befreiung in Bezug auf die erhaltene Unterweisung, in Bezug auf die Gewohnheiten, die sich festgesetzt haben, in Bezug auf das Milieu.« (1982: 128)

Bereits in der ersten Vorlesung führte Foucault eingangs das Paradox der Pädagogik an, dass jeder Lehrer überflüssig werden muss, weil er im Lernenden gewissermaßen untergeht. Im heidnisch-antiken Kontext heißt es dann, dass das Subjekt des Wissens sich im Lernen transformiert. (1971: 33) In seiner Schrift über das Hören führt Plutarch einen gewissen Ariston (von Chios) aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert an, der in diesem Sinne sagt, eine wirksame Rede solle – wie ein Bad – vom Schmutz befreien, mitgebrachte Meinungen auflösen: »Denn weder ein Bad, noch eine Rede können von Nutzen sein, wenn sie nicht reinigen.«¹¹³ Christlich wird das als Konversion radikaler formuliert, wenn es heißt, man müsse »sich selbst wegsterben, in neuer Gestalt in einem anderen Selbst wiederauferstehen«. (1982: 267)

In diesem Sinne erläutert Foucault mit Bezug auf Immanuel Kant einmal die Aufgabe der Kritik, »nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.« (DE IV: 703) Im Hörsaal heißt es, mit Kant könne man die Gegenwart als eine Bewegung bestimmen, »durch die man sich von etwas befreit, ohne dass etwas darüber gesagt wäre, woraufhin man sich bewegt«. (1983: 45) Dieselbe Emphase spricht aus dem berühmten Satz der *Archäologie des Wissens*: »Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben«. (AW: 30) In einem 1971 auf Video über-

¹¹³ Plutarch: Vom Hören, aus ders.: Moralische Schriften, Abschnitt 8; Ausgabe Stuttgart 1828, S. 120.

lieferten Gespräch bekennt Foucault rasch und wie nebenbei: »Ich sage die Dinge, nicht weil ich sie denke, ich sage die Dinge, um sie nie mehr zu denken.«¹¹⁴

Die negative Bindung an Traditionen, die nur aufgelöst und gewissermaßen im Untergang gelten, hat Gilles Deleuze als Foucaults Vorliebe für Fiktionen diagnostiziert. Deleuze erinnert in seiner Hommage daran, dass nach 1968 das Schreiben als Kämpfen verstanden wurde, als Neuwerden von jedwedem, was besteht.¹¹⁵ Diese Vorstellung, im Sprechen nicht nur etwas zu sagen, sondern damit etwas zu bewirken, findet sich durchaus auch in Foucaults Vorlesungen. Einerseits tut er im Vorübergehen die Philosophie der Sprechakte als harmlos ab; Wahrsprechen ist für Foucault mehr als eine »performative Aussage«. (1983: 87) Ihn interessieren Sprechakte im politischen Bereich, denn dort wird offenbar, dass das Wahrsprechen eine eigentlich gefährvolle Angelegenheit ist. Foucault gibt ein Beispiel dafür, wenn er eine Szene in einem Drama des Euripides erläutert:

»Dieser Sprechakt nun, durch den man die Ungerechtigkeit einem Mächtigen gegenüber verkündigt, der diese Ungerechtigkeit beging, während man selbst schwach, verlassen und ohnmächtig ist, diese Anschuldigung wegen einer Ungerechtigkeit, die dem Mächtigen durch den Schwachen entgegengeschleudert wird, ist ein Sprechakt, eine Art von gesprochener Intervention, die in der griechischen Gesellschaft, aber auch in einer Reihe anderer Gesellschaften gängig oder zumindest vollkommen ritualisiert ist.« (1983: 175)

Die Frage stellt sich, ob vom Sprechen im Drama zum Sprechen im Hörsaal ein Übergang gemacht werden kann. Vielleicht hilft dabei die Beschreibung einer »Veridiktion, die auf polemische Weise zum Aus-

¹¹⁴ <http://www.openculture.com/2014/03/lost-interview-with-michel-foucault.html>, 14:03-14:10 und 15:13-15:21: «Je ne dis les choses parce que je les pense, je dis les choses pour ne plus les penser.»

¹¹⁵ Gilles Deleuze: Foucault, Paris 1986, S. 27, 51.

druck bringt, wie es um die einzelnen und ihre Situationen bestellt ist«. (1984: 48) Der von Foucault hier gestiftete Zusammenhang ist die Unterscheidung des philosophischen Sprechens von anderen Formen des Umgangs mit der Wahrheit. Foucaults »Ethik der Befreiung«, von der Martin Saar spricht, ließe sich an solchen operativen Äußerungen festmachen, die das Wirken vom Handeln nicht trennen.¹¹⁶ Auch Foucault selbst kennt mit der christlichen Askese eine Operation, die als Arbeit und Praxis über die darin eingesetzten Mittel wirksam wird:

»Das erste Moment, die erste Etappe, aber auch der ständige Träger dieser als Subjektivierung wahrer Rede verstandener Askese besteht in jenen Techniken und Praktiken, welche das Zuhören, das Lesen, das Schreiben und das Aussprechen betreffen.« (1982: 407)

Wenn das Wahrsprechen die Gestalt einer schlagkräftigen Aussage annimmt wie im Kynismus, nennt es Foucault die »Dramatik des wahren Diskurses«. (1983: 97) Damit wird nicht nur die Form der Aussage selbst qualifiziert, sondern auch die Situation der Aussage, denn beim Wahrsprechen gibt es immer einen zweiten, der mein Adressat ist und damit zugleich der, der mich im Griff hat. Eben deshalb muss ich ihm die Wahrheit ins Gesicht sagen, weil sie nur dann eine Wahrheit über mich selbst ist und eben genau das, was mir zu mir selbst verhilft:

»Dieser andere, der bei der Praxis des Wahrsprechens über sich selbst gegenwärtig ist, und zwar notwendig gegenwärtig, hat mich gefesselt und gefangen genommen.« (1984: 18)

Foucault zeigt seiner Zuhörerschaft verschiedene Figuren dieses anderen, an den ich mich richte, wenn ich wahrspreche, und an den mich zu richten unabdingbar dafür ist, wahrzusprechen. Foucault legt sich

¹¹⁶ Martin Saar: Die Form der Macht, in: Vierzig Jahre ›Überwachen und Strafen‹. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse, hg. v. Marc Rölli, Roberto Nigro, Bielefeld 2017, S. 157-173, S. 167.

jedoch auf keine Figur fest, nicht den christlichen Beichtvater, nicht den Freund oder Vertrauten, nicht den Lehrer. Es bleibt immer zu klären, was wahrsprechen ist, indem man herausfindet, wer bereit ist, die Wahrheit im Aussprechen anzunehmen und dadurch meine eigene Veränderung zu bewirken. Hier könnte die Aktivität des Vorlesungshaltens bzw. der beim Sprechen im Hörsaal versteckte Dialog mit dem Publikum einschlägig werden, insofern es dabei nicht nur um die Veränderung des Publikums geht, sondern um die des Redners selbst.

Im Anschluss an Foucaults praktische Auffassung der *Parrhesia* sind bislang vor allem gesellschaftliche Konflikte in Betracht gezogen worden. So entwickelt die amerikanische Philosophin Judith Butler den Fokus in Richtung Versammlungs- und Demonstrationskultur weg von der sprachlichen Performance: »Mein Ziel ist es letztlich aufzuzeigen, dass der politische Ausdruck nicht immer auf ›Sprache‹ im engeren Sinn angewiesen ist, dass plurale Formen des politischen Ausdrucks auch die Form einer Rede, Geste, Bewegung annehmen können.«¹¹⁷ Bei Butler bindet ein unterstelltes und zugleich angestrebtes großes ›Wir‹ jede Art von Aktivität an ein soziales Geschehen. Die einsame Stimme der Philosophin wird gegen ein einverständiges Sprechen und Handeln getauscht, der dramatisch ausgesprochene Dissenz in einen realisierbaren Konsens verwandelt. In den Vorlesungen ist Foucault nie soweit gegangen, weil er den Akzent vor allem auf die Selbstveränderung legt, über die allein alles andere verändert werden kann. Die Notwendigkeit der eigenen in der sozialen Transformation ist Foucaults Thema und stellt ihn in den Gegensatz zur traditionellen politischen Philosophie. Eine solche Einsicht blieb eher den Dichtern vorbehalten, etwa in der Fassung von Wolf Biermann: »Seht, Genossen, diesen Weltveränderer: Die Welt / Er hat sie verändert, nicht aber sich selbst.«¹¹⁸

¹¹⁷ Judith Butler: Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand, Konstanz 2019, S. 104.

¹¹⁸ Wolf Biermann: Mit Marx- und Engelszungen. Gedichte, Balladen, Lieder, Berlin 1968, 68.000ste Auflage 1981: Porträt eines alten Mannes.

Foucault endet nicht nur einmal seine Vorlesung mit dem Ausruf: »Das war's. Danke.« (1979: 430; 1981: 372; 1984: 53, 155, 204) Damit ist einerseits das Ende der Vorlesungsstunde angesagt, andererseits ausgedrückt, dass ein bestimmtes Pensum abgearbeitet worden ist, eine bestimmte Wirklichkeit rekonstruiert wurde, dass aber sowohl jenes Pensum wie diese Wirklichkeit noch mehr und weitere Arbeit verdienen. »Das war's«: Damit entlässt Foucault seine Zuhörerschaft in der Überzeugung, ihr eine neue Darstellung dessen, was man aus Dokumenten lesen kann, gegeben zu haben. »Das war's« (frz. *voilà*): Damit verabschiedet Foucault sein Publikum im Gefühl, eine bestimmte Recherchehaltung gemeinsam entwickelt zu haben und sich insgesamt in einer Dynamik der Erforschung zu befinden. »Danke«: Damit spricht Foucault vielleicht die Geduld seiner Zuhörerinnen und Zuhörer an, die es ertragen, dass eine Reihe von Begriffen immer im Original zitiert und selten mit Übersetzungen ausgestattet werden. »Danke«: Damit entgilt Foucault im Hörsaal die Bereitwilligkeit, mit der man seinen Ausführungen folgt, auch wenn nicht immer klar ist, wie man von A nach B gelangt und warum man plötzlich einen Einschub abwarten muss. »Danke«: Das sagt schließlich auch, dass Foucault weiß, auf wie viel seine Zuhörerschaft verzichten musste, sobald sie eingeladen ist, den auf seinen verschiedenen Schreibtischen entstandenen Argumentationsgängen zu folgen und akzeptieren, im Vorlesungszyklus keine magistrale These zu vernehmen.¹¹⁹ »Das war's. Danke«: Man muss hier ergänzen »für heute« oder »fürs erste«, denn keine der Gedankenbewegungen Foucaults wird zu einem Abschluss geführt, nicht zu dem, den das Manuskript vorsieht, nicht zu dem, den das Publikum erhofft und stattdessen vernimmt: »Das war's. Danke.«

¹¹⁹ François Ewald: Zum Begriff des philosophischen Akts, in: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, hg. v. Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth, Frankfurt am Main 1990, 87-100, S. 91.

Epilog: Foucault und sein Werk

15. SPRECHEN ÜBER SICH SELBST

In seinen letzten Vorlesungen wendet Foucault immer dringlicher die Frage an sich selbst auf sich selbst und erläutert seiner Zuhörerschaft, was seine Veröffentlichungen über die Jahre und die Themen hinweg gemeinsam haben. Besonders der Kontext des Vorlesungsthemas der Sorge um sich und der Kultur seiner selbst bewirkt beim Redner im Hörsaal, dass er seine eigene schriftstellerische Existenz zu erörtern beginnt. Er richtet einigermaßen direkt genau diejenige Frage an sich selbst, die Sokrates dem Alkibiades stellt, nämlich welche Tugenden er besitze, um zu tun, was er tun will.

Die explizite Reflexion über den Status seiner Bücher ist in Foucaults späteren Vorlesungen nicht gänzlich neu, sie wird aber dringender im Ton. Blickt man auf alle Vorlesungszyklen seit 1970, treten Phasen der Selbstbezüglichkeit zutage. Sie lassen sich etwa anhand der ersten großen und wirkmächtigen Veröffentlichung *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) wie folgt differenzieren. Zunächst äußert Foucault im Hörsaal gelegentliche Selbstkritik an methodischen und historischen Annahmen, denen er damals in seinem Buch gefolgt sei. (1974: 29-30, 48; 1975: 63-65) Wenn er 1974 und 1975 das Thema Wahnsinn in den Vorlesungen selbst aufgreift, dann – zweite Phase – mit der entscheidenden Wendung, die Psychiatrie als eine Form der Disziplinarmacht zu kennzeichnen und die Behandlung des Wahnsinns als soziales Geschehen moderner Gesellschaften zu werten: »Die Anomalie ist die individuelle Bedingung der Möglichkeit des Wahnsinns.« (1974: 395) Neu in der dritten Phase der späten Vorlesungen ist – jenseits von Selbstkritik und ansatzweiser Weiterentwicklung –, dass er das Gesamtprojekt seiner Veröffentlichungen anführt, um dazu mündlich Stellung zu beziehen.

Nachweise

ABGEKÜRZT ZITIERTE TITEL

A) Am Collège de France gehaltene Vorlesungen Foucaults werden nach dem Jahr angeführt, in dem sie endeten (nur drei begannen im Vorjahr).

Kürzel	Zeiträume	Bibliographische Angaben
1971	12 Termine 9.12.1970-17.3.1971	Über den Willen zum Wissen [Leçons sur la volonté de savoir, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Alessandro Fontana, Paris 2011], übers. v. Michael Bischoff, Berlin 2012
1972	13 Termine 24.11.1971-8.3.1972	Theorien und Institutionen der Strafe [Théories et institutions pénales, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Bernard E. Harcourt, Paris 2015], übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 2017
1973	13 Termine 3.1.-28.3.1973	Die Strafgesellschaft [La société punitive, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Bernard E. Harcourt, Paris 2013], übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 2015
1974	12 Termine 7.11.1973-6.2.1974	Die Macht der Psychiatrie [Le pouvoir psychiatrique, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Paris 2003], übers. v. Claudia Brede-Konersmann, Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2005
1975	11 Termine 8.1.-19.3.1975	Die Anormalen [Les anormaux, hg. v., Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, Paris 1999], übers. v. Michaela Ott, Frankfurt am Main 2003

1976	11 Termine 7.1.-17.3.1976	In Verteidigung der Gesellschaft [Il faut défendre la société, hg. v. Mauro Bertani, François Ewald, Alessandro Fontana, Paris 1997], übers. v. Michaela Ott, Frankfurt am Main 1999, erweiterte Ausgabe Frankfurt am Main 2001 [Seitenzahlen in erster Ausgabe ohne Vorwort und Register = -6; das Nachwort »Situation du cours« (1976 frz.: 245-263) wurde nicht übersetzt]
1978	13 Termine 11.1.-5.4.1978	Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung [Sécurité, territoire et population, hg. v. Michel Senellart, Paris 2004] übers. v. Claudia Brede-Konersmann, Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2004
1979	12 Termine 10.1.-4.4.1979	Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik [Naissance de la biopolitique, hg. v. Michel Senellart, Paris 2004], übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2004
1980	12 Termine 19.1.-26.3.1980	Die Regierung der Lebenden [Du Gouvernement des vivants, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Michel Senellart, Paris 2012], übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 2014
1981	12 Termine 7.1.-1.4.1981	Subjektivität und Wahrheit [Subjectivité et vérité, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris 2014], übers. v. Andrea Hemminger, Frankfurt am Main 2016
1982	12 Doppel-Termine 6.1.-24.3.1982	Hermeneutik des Subjekts [L'Herméneutique du Sujet, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris 2001], übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt am Main 2004
1983	10 Doppel-Termine 5.1.-9.3.1983	Die Regierung des Selbst und der anderen [Le gouvernement de soi et des autres, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris 2008], übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2009
1984	9 Doppel-Termine 1.2.-28.3.1984	Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II [Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, hg. v. François Ewald, Alessandro Fontana, Frédéric Gros, Paris 2009], übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2010

B) Lehrveranstaltungen Foucaults an anderen Orten (Auswahl)

Kürzel	Zeiträume	Bibliographische Angaben
Rio 1973	5 Termine 21.-25.5.1973	Die Wahrheit und die juristischen Formen, übers. v. Michael Bischoff, als Nr. 139 in DE II: 669-792, Frankfurt am Main 2002
Dartmouth 1980	2 Termine 17.11.+24.11.1980	L'origine de l'herméneutique de soi, hg. v. Henri-Paul Fruchard, Daniel Lorenzini, Paris 2013 (Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, USA); [engl. About the Beginning of the Hermeneutics. Lectures at Dartmouth College, 1980, Chicago 2016]
Löwen 1981	7 Termine 2.4.-20.5.1981	Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, hg. v. Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt, Louvain 2012
Toronto 1982	5 Termine 31.05.-26.06.1982	Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, hg. v. Henri-Paul Fruchard, Daniel Lorenzini, Paris 2017
Berkeley 1983	6 Termine 24.10.-30.11.1983	Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia, a. d. Engl. übers. v. Mira Köller, Berlin 1996; Französisch als: Discours et vérité, hg. v. Henri-Paul Fruchard, Daniel Lorenzini, Paris 2016; Englisch als: Discourse and Truth / Parrhesia, Chicago 2019 [ersetzt die ältere Ausgabe unter dem Titel Fearless speech, hg. v. Joseph Pearson, Berkeley 2001]

C) Werke (Auswahl) Michel Foucaults

- AW = Archäologie des Wissens [frz. 1969], Frankfurt am Main 1973
- DE = Schriften [Dits et Écrits], 4 Bände [frz. 1994], Frankfurt am Main 2001-2005
- GK = Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks [frz. 1963], 3. Aufl. Frankfurt am Main 1988
- OdD = Die Ordnung des Diskurses [frz. 1971], erweiterte Neuauflage, Frankfurt am Main 1991
- SS = Die Sorge um sich [frz. 1984], Frankfurt am Main 1986 (Sexualität und Wahrheit, Bd. 3)
- ÜS = Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses [frz. 1975], Frankfurt am Main 1976
- WW = Der Wille zum Wissen [frz. 1976], Frankfurt am Main 1977 (Sexualität und Wahrheit, Bd. 1)