

Alex Demirović

Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx

Foucault kritisiert die Macht, die mit dem Wahr-Sagen in der Theorie von Marx und im Marxismus verbunden ist. Diese Kritik unterscheidet nicht zwischen den Buchstaben der Texte von Marx, einem an Marx anschließenden Theorieprogramm oder Weltanschauungsmarxismus, sondern zielt auf das grundsätzlichere Problem, ob Emanzipation im Namen der Wahrheit erreicht werden kann. Es ist Aufklärung über Aufklärung. Im folgenden wird zunächst dargelegt, welches Verhältnis Foucault selbst zu Marx und Marxismus einnimmt. Anders als dies häufig nahegelegt wird, lässt sich zeigen, dass Foucaults Arbeiten sich im Horizont der von Marx umrissenen Theorie befinden, sich erst in diesem Theorieprogramm angemessen erschließen, es aufnehmen und erweitern (1-2). Der Dissens mit Marx, so wird im weiteren gezeigt, besteht im Verständnis dessen, was die Kämpfe sind und ob sie ein Ziel haben. An einem solchen Ziel orientiert sich die Wahrheit und gewinnt ihre Macht (3). Foucault analysiert die Techniken, mit denen innerhalb des Marxismus die von ihm selbst ausgehende autoritäre Dynamik gezeugnet, verdrängt oder verharmlost wird (4). Eine machttheoretische Schlussfolgerung ist, dass es besser wäre, mit der Macht in konkreten Befreiungspraktiken umzugehen und sie immer wieder aufs neue zu transformieren als auf ihr Ende zu spekulieren und sich nicht weiter um sie zu kümmern. Wenn aber die Wahrheit eine besondere Machtbeziehung in der Form der Wissenschaft ist, dann kann sie sowenig außer Betracht gelassen werden wie andere Praktiken der Macht. Foucault setzt sich deswegen für eine Leidenschaft, eine neue Praktik des Marxschen Textes ein (5).

1. Foucault – im Horizont der Marxschen Theorie

Michel Foucault wurde – worauf er betroffen und ironisch in Interviews hinwies – aus ganz verschiedenen Richtungen des akademischen und politischen Spektrums kritisiert: als Anarchist, Linksradikaler, Marxist, Kryptomarxist, Nihilist, Antiwissenschaftler und Irrationalist, Antimarxist, Neoliberaler, gaullistischer Technokrat oder Rechter; von der Rechten kam der Vorwurf, dass er jede Macht in Frage stelle und eine Gefahr für die geistige Gesundheit der Studenten sei, von anderen wie Jean Paul Sartre wurde ihm entgegengehalten, letztes Bollwerk der Bourgeoisie zu sein oder in der Nähe von Hitlers *Mein Kampf* zu stehen (Fou-

cault 1984a, 727; Foucault 1980a, 39; Foucault 1984b, 963). In Deutschland wurde er in den 1980er Jahren in eine Traditionslinie des bürgerlichen Pessimismus gestellt, die sich vermeintlich von Hobbes bis Nietzsche ziehen soll. Daraus wurde geschlussfolgert, dass er zwangsläufig ein Renegat sein müsse, der nach der Erfahrung der plötzlichen Enttäuschung seines politischen Engagements Anfang der 1970er Jahre heftig mit seinen früheren Überzeugungen gebrochen und sich immer weiter von der politischen Linken und der marxistischen Orthodoxie entfernt habe (Habermas 1985, 302). Zwanzig Jahre später, in einer anderen politisch-theoretischen Konjunktur und gestützt auf andere Texte Foucaults, wurde dann zu zeigen versucht, dass Foucault ein Liberaler, sogar ein Neoliberaler gewesen sei (vgl. in diesem Sinne kritisch Reitz 2003, positiv Sarasin 2007, 479 und die kritische Replik von Seebach, Feustel 2008). Eine schillernde Figur also. In dem Habermas Foucault vorhielt, sich von der politischen Linken und vom orthodoxen Marxismus zu entfernen – was aus Sicht von Habermas, der selbst reichlich Distanz zu Marx gesucht hat, kein Zeichen für Renegatentum sein dürfte –, nimmt er für sich gleichwohl in Anspruch, derjenige zu sein, der über die Maßstäbe der Kritik entscheidet. Der Gerichtshof der Vernunft, die autoritären Gesten funktionieren auch ohne Bezug auf Marx; Habermas wie eine Reihe anderer Autoren verschaffen sich das Recht dazu, indem sie Aufklärung und Humanismus zu einer Partei machen, aus der sie Foucault glauben ausschließen zu dürfen. Es gibt Habermas offenkundig eine gewisse Genugtuung, dass alle die, die einmal mehr wollten, am Ende doch nur enttäuscht klein begeben würden – und man deswegen, belehrt durch die richtige Theorie, die vor Pessimismus schützt, auch dieses Mehr erst gar nicht versuchen sollte.

Doch der Ausschluss läuft ins Leere. Gerade den Humanismus, in dessen Namen er ausgeschlossen wird, hat Foucault selbst angegriffen und verworfen; Aufklärung, Vernunft, Wahrheit hingegen hat er im Zweifelsfall verteidigt. Hat er klein beigegeben? War er pessimistisch? Es scheint nicht so. Wohl sah er nirgendwo mehr ein Licht der Hoffnung, kein revolutionäres Vorbild, keine historischen Bezugspunkte. Aber dies ist – und darin denkt er ganz ähnlich wie Max Horkheimer – Anlass zu einer kritischen Wendung auf die eigene Tradition und die Bemühung um den Neubeginn (vgl. Demirović 1999, 695ff). „Ich glaube, wir sind auf das Jahr 1830 zurückgeworfen. [...] Wir müssen wieder ganz von vorn anfangen und uns fragen, worauf wir die Kritik unserer Gesellschaft in einer Situation stützen können, in der die bisherige implizite oder explizite Grundlage unserer Kritik weggebrochen ist. Mit einem Wort, wir müssen die bedeutende Tradition des Sozialismus grundlegend in Frage stellen, denn alles, was diese Tradition in der Geschichte hervorgebracht hat, ist zu verdammen.“ Er wisse um die Schwierigkeit des Neubeginns, aber er sei optimistisch und sage: „Fangen wir von vorn an! Es muss möglich sein, von vorn anzufangen.“ (Foucault 1977g, 514). 1830, das Jahr des ersten großen Arbeiteraufstands, wird von ihm als Nullpunkt der selbstkritischen Reflexion festgelegt. Das ist einige Zeit vor Marx, und

auch dieser wird Gegenstand einer Prüfung. Vom orthodoxen Marxismus hat Foucault sich nicht entfernt – denn er stand ihm nie nahe. Foucault behauptet von sich so apodiktisch wie seinerzeit Marx: „Ich bin niemals Marxist gewesen.“ (Foucault 1983, 528; vgl. Engels an Bernstein, 2./3.11.1882). Aber er hat immer wieder, mal positiv, mal negativ Bezug auf Marx genommen. Er zitiere Marx häufig, ohne es zu sagen und gelte deswegen bei denen, die nicht fähig seien, die Marxtexte zu erkennen, nicht als Marxist. Er arbeite mit Marx, wie Physiker mit Newton oder Einstein arbeiteten, doch gehe es ihm nicht darum zu beweisen, wie treu er gegenüber dem Meister sei. Diese ironisch-irreführende Textpraxis richtet sich auch gegen das Definitionsmonopol der kommunistischen Parteien, die die Macht beanspruchen, zu definieren, wer ein Marxist sei (Foucault 1975a, 930f). Er weist darauf hin, dass er sachlich und methodisch von Marx gelernt habe und etwas tun wollte, was auch dieser gemacht hatte: habe dieser die gewöhnlichen Erklärungen des Elends zurückgewiesen und mit der Analyse der Produktion eine neue Problematik eröffnet, so wolle Foucault *mutatis mutandi* das sexuelle Elend nicht mehr durch Unterdrückung erklären, sondern die Mechanismen der Produktion von Sexualität erfassen (Foucault 1977f, 339).

Étienne Balibar vertritt die Hypothese, dass „ein wirklicher Kampf mit Marx das gesamte Werk Foucaults begleitet hat und eine wesentliche Triebfeder seiner Produktivität war“, dass dieser Kampf aber kein einfaches Duell war, weil die Auseinandersetzung mit Marx nicht immer mit derselben Entschiedenheit geführt wurde und nicht immer demselben ‘Marx’ oder demselben ‘Marxismus’ galt (Balibar 1991, 40). Ich will noch stärker dahingehend argumentieren, dass Foucault in ähnlicher Weise wie die Kritische Theorie in Marx’ Theorie einen Ausgangspunkt der eigenen Arbeit sah, dass er sich in einer Problematik bewegte, der er Marx zurechnete, auf dessen Fragen er mit neuen Fragen und Antworten reagierte. Es sei derzeit unmöglich, Geschichte zu schreiben – und Foucault sagte von sich, dass er nichts als Geschichte schreibe –, „ohne einen Rattenschwanz von direkt oder indirekt mit dem Marx’schen Denken verbundenen Begriffen zu verwenden und ohne sich in einen Horizont zu versetzen, der von Marx beschrieben und definiert wurde. [...] Und innerhalb dieses durch Marx definierten und codierten allgemeinen Horizonts beginnt dann die Diskussion.“ (Foucault 1975, 931). Die Marxsche Theorie ist aus Foucaults Sicht eine Wissenspraxis, in deren Horizont er sich bewegt, an die er kritisch anschließt und die er verändern will, um die Subalternen in ihren Kämpfen um Emanzipation zu stützen. Nach Foucault lässt sich jene Praxis nicht mehr in derselben Weise fortsetzen wie vorher – und die, die es tun, zahlen den Preis eines Marxismus in primitiver Form. So wie die Kritische Theorie unter fordistischen Bedingungen zur Tradierung und Aktualisierung der Aufklärung und der Marxschen Theorie bis zur Schwelle von 1968 beigetragen hat, so konnte sich Foucault mit seinen Studien über Wahnsinn, Klinik und Humanwissenschaften endlich in der Bewegung von 1968 entdecken und auf der Grundlage dieser Bewegung die Tradition

der kritischen Theorie weiterentwickeln. Wie Horkheimer oder Adorno hatte auch er manchen Vorbehalt gegen die Aktivisten von '68: An wen er denke, wenn er von Marxisten-Leninisten und Maoisten spreche, die im Namen von Marx Zensur an ihm üben, ihn exkommunizieren, ihn mit Bannfluch belegen wollten: „An diejenigen, die nach dem Mai 68 hypermarxistische Diskurse führten und dafür sorgten, dass die Maibewegung in Frankreich ein von Marx erborgtes Vokabular verbreitete, wie man es vorher nie gehört hatte, und die dann nach ein paar Jahren alles fallen ließen.“ (Foucault 1980, 87). Er wollte nicht alles fallen lassen, er war vielmehr einer derjenigen, die sich bemühten, dieser historischen Bewegung zu einem Vokabular zu verhelfen, er verstand, dass mit einer neuen Phase der kapitalistischen Vergesellschaftung die Kritik einen enormen Aufschwung nahm und es um die Weiterentwicklung der Marxschen Theorie über die Orthodoxie hinaus ging, neue Themen aufgebracht und neue Kämpfe geführt wurden, die das Feld der Theorie veränderten und erweiterten: die Macht, die Wahrheit, das Wissen von unten, die Psychiatrie, die Gefängnisse, die Kontrolle der Körper und Bewegungen, der Sexualitätswahn, der Zwang zur Identität. „Die Macht im sowjetischen Sozialismus wurde von seinen Gegnern Totalitarismus genannt; und im westlichen Kapitalismus wurde sie von den Marxisten als Klassenherrschaft angeprangert, die Mechanik der Macht jedoch wurde niemals analysiert. Mit dieser Arbeit konnte erst nach 1968 begonnen werden, das heißt ausgehend von den alltäglichen und an der Basis geführten Kämpfen. [...] Solange man die Frage der Macht so stellte, dass man sie der Instanz der Ökonomie und dem von ihr gewährleisteten Interessensystem unterstellte, musste man diese Probleme zwangsläufig für wenig bedeutend halten.“ (Foucault 1977a, 194). Foucault wendet sich zu Recht gegen eine Ableitung der Macht aus der Ökonomie, eine Reduktion der Macht auf staatliche oder rechtliche Macht. Umgekehrt allerdings findet Foucaults Arbeit ihre Grenzen dort, wo sie vor den Ansprüchen der an Marx anschließenden Gesellschaftstheorie zurückgeschreckt ist.

2. Interpretiert Foucault Marx?

Der Vorwurf, er sei das letzte ideologische Bollwerk der Bourgeoisie, veranlasste Foucault zu dem verwunderten Seufzer: arme Bourgeoisie. Wenn Foucault, wie der Vorwurf lautete, ein Renegat gewesen wäre, er wäre ein sehr eigenartiger Renegat gewesen – und man möchte sich wünschen, es hätte mehr wie ihn gegeben. Denn immer wieder war er bereit, sich auf der Seite der Linken zu engagieren – doch dies keineswegs im Namen von Marx oder Marxismus. Als kurz vor dem Ende des Franco-Regimes, im September 1975, die Vollstreckung der Todesstrafe an zwölf linksradikalen Aktivisten zu erwarten war und an vielen Orten Europas Demonstrationen stattfanden, fuhr er mit anderen Prominenten nach Madrid, um dort öffentlich zu protestieren. Nach Paris zurückgekehrt, nahm er

an Demonstrationen vor der spanischen Botschaft teil. Von einem jungen Aktivistin gefragt, ob er gekommen sei, um vor den Kreisen seiner Organisation über Marx zu sprechen, reagierte Foucault verärgert – was angesichts des ebenso naiven wie absurden Ansinnens durchaus verständlich ist. Claude Mauriac gibt als Antwort Foucaults wieder: „Man höre mir doch nur ja mit Marx auf! Ich will nie mehr von diesem Herrn reden hören. Wendet euch an die, deren Beruf das ist. Die dafür bezahlt werden. Die auf diesem Gebiet Funktionäre sind. Ich selbst bin mit Marx vollkommen fertig.“ (Zit. nach Eribon 1999, 380; vgl. Foucault 1975b, 941ff). Das sollte nicht das letzte Wort zu Marx sein. In einem im April 1978 geführten Gespräch mit R. Yoshimoto sagt Foucault das Gegenteil: „Ich finde es nicht sehr sachdienlich, mit Marx selbst Schluss zu machen.“ Obwohl diese Formulierung ausdrücklich auf die sachliche Bedeutung von Marx hinweist, bleibt die Distanz. Denn er historisiert Marx, indem er erläuternd hinzufügt: „Marx' Leistungen sind unbestreitbar. Er hat zweifellos bestimmte Dinge zum Ausdruck gebracht, d.h. er ist als historisches Ereignis nicht zu verleugnen: Ein solches Ereignis kann man logischerweise nicht einfach übergehen.“ (Foucault 1978b, 753). Das ist nicht ganz trivial, denn es gab und gibt viele, die in Marx' Werk keine oder allenfalls eine negative Leistung zu erkennen vermöchten; aber gleichzeitig, so legt der erste Blick nahe, neutralisiert Foucault Marx zu einem intellektuellen Ereignis, das zu leugnen selbst pathologische Züge tragen würde.

Foucault neigt zur Historisierung der Theorie von Marx. Das lässt sich in der *Ordnung der Dinge* beobachten. Während einer seiner frühen Lehrer aus der *École normale supérieure*, Louis Althusser, in den 1960er Jahren im Rahmen einer Neulektüre von Marx die Epistemologie Gaston Bachelards und Georges Canguilhem für den Nachweis fruchtbar zu machen suchte, dass Marx der Begründer einer neuen Wissenschaft, der Wissenschaft der Geschichte, gewesen sei und einen Bruch mit der Vorgeschichte von Ökonomie, Philosophie und Recht vollzogen habe, rückt Foucault Marx wieder in die Nachbarschaft der ökonomischen Tradition. Ricardo und Marx seien nur zwei unterschiedliche Antworten auf ein einziges Problem gewesen. „In der Tiefe des abendländischen Wissens hat der Marxismus keinen wirklichen Einschnitt erbracht. [...] Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen. Wenn er sich den ‚bürgerlichen‘ Theorien der Ökonomie entgegenstellt, und wenn er in dieser Opposition eine radikale Wende der Geschichte entwirft, haben dieser Konflikt und dieser Entwurf als Bedingung ihrer Möglichkeit nicht die Wiederingriffnahme der ganzen Geschichte, sondern ein Ereignis, das von der ganzen Archäologie mit Präzision eingeordnet werden kann und das gleichzeitig auf die gleiche Weise die bürgerliche und die revolutionäre Ökonomie des neunzehnten Jahrhundert vorgeschrieben hat. Ihre Auseinandersetzungen werfen vergeblich einige Wogen auf und zeichnen an der Oberfläche einige Falten ab: Es sind lediglich Stürme im Wasserglas.“ (Foucault

1966, 320). Die Aufregung, die diese Sätze ausgelöst hatten, hielt Foucault für unangemessen. Zu sagen, dass der ökonomische Diskurs den Formationsregeln, die für wissenschaftliche Diskurse im neunzehnten Jahrhundert eigentümlich waren, sei nichts Ungeheuerliches. „Es ist merkwürdig, dass die Leute das nicht ertragen haben. Die traditionellen Marxisten wollten nicht im Mindesten dulden, dass man irgendetwas sagte, das Marx womöglich nicht die Position eines Gründervaters zugebilligt hätte. [...] Das war bei dieser ganzen Generation KP-oppositioneller Marxisten so, dass sie Marx als das Höchste verherrlichten und als Schwelle absoluter Wissenschaftlichkeit bewerteten, mit der sich die Weltgeschichte verändert habe.“ (Foucault 1980b, 86f.). Dominique Lecourt weist auf die Richtigkeit der Überlegung Foucaults hin, die im Prinzip von Marx selbst bestätigt werde, wenn der sich in die Kontinuität von David Ricardo stelle. Ricardo, der klassischste Vertreter der Bourgeoisie und stoischste Gegner des Proletariats, so Marx, habe bewusst den Gegensatz der Klasseninteressen zum Springpunkt seiner Forschungen gemacht, allerdings naiv, indem er diesen Gegensatz als gesellschaftliches Naturgesetz auffasste. „Damit war aber auch die bürgerliche Wissenschaft der Ökonomie bei ihrer unüberschreitbaren Schranke angelangt.“ (Marx 1867, 20; vgl. auch Marx an Weydemeyer, 5.3.1852). Lecourt (1975, 104) unterstreicht aber auch, dass Foucault die Verschiebungen angemessen nachzeichne, die Marx in der diskursiven Formation der bürgerlichen Ökonomie bewirkt habe. Begriffe wie Mehrwert oder tendenzieller Fall der Profitrate können im System der Positivitäten beschrieben werden, das im Werk von Ricardo vorhanden sei, doch gleichzeitig gehören sie bei Marx auch einer ganz anderen diskursiven Praxis an. Es handele sich nicht mehr um eine neue politische Ökonomie, sondern um einen Diskurs, der die Bedingungen definiert, „unter denen der Diskurs der Ökonomen sich vollzieht, und also als Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie gelten kann“ (Foucault 1969, 251).

Foucault trägt also in seinen weiteren Analysen Marxens Bemühung um einen Bruch mit den vorherrschenden Denkweisen, um eine Art des Wissens, das auf eine völlig andere Ordnung der Dinge hinauswill, durchaus Rechnung. Eine Unzulänglichkeit Foucaults sei jedoch darin zu sehen, so der Einwand Lecourts, dass er Marx' diskursive Praxis allein epistemologisch als Bruch oder Einschnitt beschreibe. Es fehle Foucaults Archäologie ein Begriff des Klassenstandpunkts, der diese von Marx bewirkte Verschiebung erkläre, die ihn zum Initiator einer neuen diskursiven Praxis habe werden lassen. Lecourt sieht Foucault vor die Wahl der einen oder anderen Seite gestellt. Das klingt so, als ob der Klassenstandpunkt der Erkenntnis von außen eine Grenze ziehe, die durch eine Entscheidung zugunsten der proletarischen Klasse überwunden werden könnte. Diese Logik des Klassenstandpunkts hat sich für die Linke und den Marxismus als verheerend erwiesen. Denn die Wissenschaft erscheint dann schnell bloß als ein Instrument, ein Mittel, das den Zielen der Emanzipation, der Praxis untergeordnet werden kann. Gerade diese Unterordnung der Wahrheit unter politische

Zwecke, dieses Exerzitium der Ich-Auflösung, das Individuen dazu bringt, Ansichten vertreten zu müssen, die in diametralem Widerspruch zu dem stehen, was man für plausibel halte, war für Foucault Anlass, im Winter 1952 wieder aus der KPF auszutreten, in die er 1950 eingetreten war (Foucault 1980b, 63). Marx spricht davon, dass er hoffe, „unserer Partei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen“ (Marx an Weydemeyer, 1.2.1859). Die theoretische und politische Aufgabe besteht also darin, beide Gesichtspunkte: Wissenschaft und Parteilichkeit zusammenzubringen, die Parteilichkeit darf nicht von außen eingreifen oder Grenzen ziehen. Foucault geht es um die Politik der wissenschaftlichen Aussage; es geht ihm darum herauszufinden, „nicht, welches die Macht ist, die von außen her auf der Wissenschaft lastet, sondern welche Machtwirkungen noch zwischen den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; welches gewissermaßen ihre innere Machtordnung ist, und wie und warum sie sich in bestimmten Momenten umfassend modifiziert“ (Foucault 1977a, 190f). Die Wissenschaften selbst sind ein Kräftefeld, die Parteilichkeiten bilden sich auf diesem Terrain, die Auseinandersetzungen finden in der Wissenschaft statt und darum, ob es Wissenschaft gibt und was als wissenschaftlich gelten soll. Hier wird auf eine spezifische Weise ein Kampf um Emanzipation geführt, und die Bezugnahme auf Klassenstandpunkte untergräbt die Freiheit. Das ist eines der Probleme, die Foucault im Anschluss an Marx bearbeitet. Dies führt ihn, im Zusammenhang seiner Analytik der Macht, zu der Frage, ob die Wissenschaft ein Feld ist, auf dem überhaupt Siege zu erringen sind, wie Marx glaubte, oder ob es sich nicht um ein Terrain handelt, auf dem das Wissen der Leute zum Verstummen gebracht wird oder nur nach bestimmten Regeln geduldet ist.

Die Strategie der Historisierung findet sich auch in Foucaults machtanalytischer Argumentation. Seine Hinwendung zur Analyse der Macht seit Beginn der 1970er Jahre begründet Foucault damit, dass wir in den Kämpfen immer noch nicht wüssten, was die Macht sei. Im 19. Jahrhundert sei das Hauptproblem das Elend, die ökonomische Ausbeutung, die Entstehung von Reichtum gewesen und habe den Marxismus hervorgebracht. Im 20. Jahrhundert, nach den Erfahrungen mit Faschismus und Stalinismus, sei das Hauptproblem die übermäßige Macht des Staates. Das Versprechen, mit der Lösung der ökonomischen Probleme würden auch die Auswirkungen übermäßiger Macht behoben, habe sich nicht erfüllt. Mit den verfügbaren Konzepten und theoretischen Instrumenten ließ sich das Problem der Macht nicht erfassen, da das 19. Jahrhundert das Problem nur über ökonomische Kategorien wahrgenommen habe. Marx und Freud reichten nicht aus, diese so rätselhafte, anwesende und verborgene Sache zu erkennen, die die Macht genannt werde (vgl. Foucault 1972b, 389; Foucault 1977b, 517; vgl. Demirović 2008). Diese Sätze sind zweideutig: Zum einen legen sie nahe, dass Marx' Projekt historisch überholt ist und völlig neue Aufgaben anstehen. So gesehen, handelte es sich um ein Ideologem des Bürgertums, das seit Jahrzehnten behauptet, die Theorie von Marx sei überholt. Zum anderen aber

legt Foucault nahe, dass das Projekt von Marx, dem es um ein radikales Wissen der Kämpfe von unten geht, nur fortgesetzt werden kann, wenn endlich die Macht analysiert wird. Foucault will offensichtlich mehr als jenen Sturm im Wasserglas. Vielleicht hat er das Selbstverständnis seiner Studentenzeit nie ganz aufgegeben, ein „nietzscheanischer Kommunist“ zu sein, der vom Kommunismus das ganz Andere repräsentiert sah, das er bei Nietzsche und Bataille formuliert fand und in der Kommunistischen Partei Frankreichs suchte: den Bruch mit der historischen Kontinuität, die Möglichkeit, das Verhältnis zu sich zu zerbrechen (Foucault 1980b, 62f). So vage dies klingen mag, hat dies für Foucault doch einen bestimmten Sinn. Es geht ihm nicht darum, den verlorenen Menschen wiederzufinden, dem entfremdeten Individuum eine neue Heimstätte sinnerfüllten Lebens wiederzugeben, es geht ihm auch nicht um die allseits entfaltete Persönlichkeit – ein Projekt, das ambivalent ist, in Teilen tief in der idealistischen Tradition wurzelt und konservative Züge trägt –, sondern, wie Foucault sagt, einen Satz von Marx variierend, wonach der Mensch den Menschen erzeugt: „wir haben etwas zu schaffen, das noch nicht existiert, und von dem wir nicht wissen können, was es sein wird“ (Foucault 1980b, 92f).

Die Macht unterwirft uns zu Subjekten, individualisiert und bindet uns an unsere Identität und an unsere Geschichte. Die Kämpfe der sozialen Bewegungen, auf die Foucault in den 1980er Jahren in besonderer Weise hinweist, sind vorrangig Kämpfe gegen Identität: „Im 19. Jahrhundert trat dann der Kampf gegen die Ausbeutung in den Vordergrund. Und heute gewinnt der Kampf gegen die Formen der »Objektivierung« – gegen die Unterwerfung der Subjektivität – immer größere Bedeutung, auch wenn der Kampf gegen die Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil.“ (Foucault 1982, 275f) Dies meint nicht, für ein Subjekt einzutreten, das von der unterwerfenden Objektivierung verschont wird, sondern das Hauptziel zu verfolgen, „abzulehnen, was wir sind“ (ebd., 280). Es sind Kämpfe gegen Mechanismen, die die Einzelnen an sich selbst binden und zu Gefangenen der eigenen Geschichte machen (ebd., 272f). Foucault geht es um eine Schöpfung von etwas ganz anderem, und dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen soll keine feste Erzeugungsregel, kein wesentliches Ziel vorgegeben sein (Foucault 1980, 92f). Er schreibt sich in eine identitätskritische Argumentation ein, die von Marx über Adorno bis zu Althusser reicht. In dieser Traditionslinie wird das Individuum als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden. Marx geht es um die Überwindung der proletarischen Klassenposition und -identität. Die Befreiung des Proletariats zielt nicht auf die Verwirklichung des Proletariats, sondern dazu, in weltgeschichtlicher Dimension jede Art von ausgebeuteter Klasse, von Klasse überhaupt zu überwinden (vgl. Marx 1844, 390). Sofern vom allseitig entwickelten Subjekt gesprochen wird, handelt es sich nicht um die endlich einmal ungehinderte Entfaltung des im Individuum immer schon Angelegten, sondern um die Schaffung von Verhältnissen, unter denen das Individuum nicht auf einen beschränkten

Kreis von Tätigkeiten und Bedürfnissen festgelegt, unter denen die freie Entwicklung eines jeden als Bedingung für die freie Entwicklung aller möglich ist, also eine Freiheit, die das Individuum nicht an etwas an sich selbst bindet. Das Subjekt – sei es das Individual- sei es das Klassensubjekt – ist Adorno zufolge nicht konstitutiv. Es stiftet keinen Sinn, es ist nicht der Schöpfer aller Begriffe und aller Verhältnisse, es eignet sich die Welt nicht in ihrer Totalität in einem umfassenden Bewusstsein an. Foucault wendet sich gegen jede Spielart von Psychologismus (vgl. Balibar 1991, 49). Es mag – zumal aus dem Blickwinkel Foucaults betrachtet – überraschend sein, aber das gilt auch für Horkheimer und Adorno. Sie halten es für ein Merkmal des besonderen Stadiums der kapitalistischen Entwicklung, dass psychologische Mechanismen überhaupt ein derartiges Gewicht erlangen. Doch die Emanzipation sollte sich an keinem psychologischen Ideal eines irgendwie gelingenden Subjekts orientieren. Entsprechend geht es auch nicht um die Wiederaneignung der entfremdeten Wesenskräfte der Individuen oder der Klasse aus der Entäußerung in einer vergegenständlichten und in ihrer Gegenständlichkeit geronnenen Welt. Foucault, der für die Erzeugung des Menschen durch den Menschen in aller Freiheit plädiert, scheint jedenfalls an diesem Punkt die Sorge zu haben, dass eine neue Form der Macht, die Bio-Macht, die Möglichkeit des neuen Menschen selbst blockieren könnte, indem sie das Leben in die Hand nimmt, um es „zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“ (Foucault 1976a, 163).

3. Sind Kämpfe und Macht endlich?

Mit dem humanistischen Modell des Marxismus verbindet sich seit dem von Georg Lukács entwickelten, hegelianisierenden Theorem der Verdinglichung ein lineares und teleologisches Geschichtsverständnis. Die Klasse gewinnt sich aus der kapitalistischen Vergegenständlichung in einem Prozess der Bildung zur bewussten Klasse: sie erkennt sich als Trägerin der gesellschaftlichen Arbeit und hebt die Vereinzelung der privat Produzierenden auf. „Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewusste Verwirklichung der – objektiven – Entwicklungsziele der Gesellschaft, die aber ohne sein bewusstes Hinzutun abstrakte Möglichkeiten, objektive Schranken bleiben müssen.“ (Lukács 1923, 331f). Indem die proletarische Klasse die von ihr erzeugte Gegenständlichkeit in ihrer hüllenlosen Wahrheit erkennt und sie sich aneignen kann, verwirklicht sie eine objektive Tendenz der Geschichte zur Herausbildung von Totalität. Selbstwerdung der Klasse, Erfüllung der Geschichte, Offenbarung der Wahrheit sollen im Proletariat zusammenfallen. Ideologie gibt es nur in Klassengesellschaften, und Ideologie fällt mit Nicht-Wissen zusammen; es gibt nur Vernunft schlechthin, und diese wird vom Bürgertum aufgegeben, es kommt zur Krise der Vernunft und zum Einbruch des Irrationa-

lismus (vgl. Foucault 1983, 535). Demgegenüber gewinnt sich in einem Bewusstwerdungs- und Bildungsprozess die Gattung in der Klasse des Proletariats als vernünftige und erlangt am Ende im emanzipierten Zustand eine allen Akteuren transparente Totalität. Foucault wendet sich gegen diese Konzeption von Geschichte, die zwischen einer Struktur und einem Bewusstsein unterscheidet, die nur Kontinuität und Finalität kennt, die die Freiheit lediglich als Verwirklichung einer schon angelegten Entwicklungsdynamik, als zunehmende Einsicht in die Notwendigkeit begreift und dem Zufall und Kampf keinen logischen Ort zuerkennen kann. Immer wieder kommt Foucault kritisch auf Hegel und die Phänomenologie zu sprechen, die alle Phänomene um ein einziges Zentrum zusammenzufassen bemüht sind. Einen solchen Diskurs, den er als prophetisch bezeichnet, sieht er auch bei Marx am Werk. Das ist der Diskurs, auf den er, wie oben bereits erwähnt, in *Die Ordnung der Dinge* (1966, 318f) anspielt. Sowohl Ricardo als auch Marx gehören zu einer Wissensdisposition, in der die Historizität der Ökonomie am Ende dazu führt, dass sich die Geschichte abschließt: bei Ricardo schreite die Geschichte langsam zu einem Zustand der Stabilität und sanktioniere das, was sie von Anfang an immer gewesen ist; die Geschichte führe den Menschen bis zu jener Wahrheit, die ihn in sich selbst arretiere. Bei Marx können die Verelendeten die Wahrheit des entfremdeten menschlichen Wesens erfassen, um sie wiederherzustellen. „Das bedeutet, dass der Marxismus als Wissenschaft – insofern es sich um eine Wissenschaft der Geschichte, der Menschheitsgeschichte handelt – eine Dynamik mit Zwangswirkungen aufgrund einer bestimmten Wahrheit ist. Sein Diskurs ist eine prophetische Wissenschaft, die eine zwingende Kraft über eine bestimmte Wahrheit verbreitet, und zwar nicht nur in der Richtung der Vergangenheit, sondern auch mit Blick auf die Zukunft der Menschheit.“ (Foucault 1978b, 754).

Aber es gibt Foucault zufolge bei Marx einen zweiten, dezentrierenden, radikal historischen Diskurs, der ihn in die Nähe von Nietzsche, Freud und de Saussure rückt. Marx steht am Ursprung einer neuen Auffassung der Geschichte, die Foucault aufgreift und fortzusetzen beansprucht, einer neuen Geschichte, die den Unterschied von Struktur und Werden zurückweist, die die Diskontinuitäten und Transformationen, die Kontingenzen und Streuungen, die Kämpfe und Strategien herausarbeitet, um die Gegenwart in ihren Kräfteverhältnissen und Veränderungsmöglichkeiten zu begreifen (vgl. Foucault 1969, 22ff; Brieler 2002). Foucault bezieht sich auch ausdrücklich auf den als „veraltet“ geltenden Begriff des Klassenkampfes und will ihn neu denken. Marx betonte, dass nicht ihm das Verdienst gebühre, die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben (vgl. Marx an Weydemeyer, 5.3.1852). Foucault verteidigt Marx an diesem Punkt gegen sich selbst und gibt ihm seine ganze Originalität. Marx habe in der zeitgenössischen Literatur nur den Kampf zwischen Völkerschaften finden können. Die Vorstellung, dass kriegerische Beziehungen die Gesellschaft durchdringen und dass es sich dabei um den Gegen-

satz von zwei Rassen oder Völkern handle, sei eine alte Vorstellung, die im 19. Jahrhundert als Sozialrassismus fortexistiert habe. Marx, so legt Foucault nahe, habe zur Ablösung des Sozialismus von dieser hohen Bewertung der Rassen beigetragen. Häufig verwende ein akademischer Marxismus den Gegensatz zwischen herrschender und beherrschter Klasse, doch dieser Dualismus finde sich bei Marx niemals, „wohl aber bei reaktionären und rassistischen Denkern wie Gobineau, die behaupten, in jeder Gesellschaft gäbe es stets zwei Klassen, eine beherrschte und eine herrschende. Das können Sie bei diversen Leuten finden, aber niemals bei Marx, denn Marx ist zu klug, um so etwas zu behaupten.“ (Foucault 1981, 244; vgl. Foucault 1978c, 635f). Foucault hat im philologischen Sinne nicht recht, Marx spricht durchaus in solchen dualistischen Begriffen. Doch scheint Foucault auf etwas anderes hinaus zu wollen, darauf nämlich, dass Marx nicht in identitären Begriffen biologische Entitäten unterstellt, sondern die Kämpfe das Primat haben, jedoch nicht Kämpfe zwischen zwei quasi natürlichen Arten, sondern Kämpfe, die auch noch die Logik des Kampfes selbst überdeterminieren und sie als ein radikal historisches Verhältnis ausweisen. Dass der Klassenkampf der Motor der Geschichte sei, sei eine unbestreitbare Tatsache, aber, so Foucault, die endlose Diskussion über die Frage, was eine Klasse sei, führe nicht weiter. Worin der Kampf bestehe, sei die zu untersuchende Frage. „Was ist der Kampf, wenn man vom Klassenkampf spricht? Da man ‚Kampf‘ sagt, handelt es sich um Konflikt und Krieg. Aber wie entwickelt sich dieser Krieg? Was ist sein Ziel? Was sind seine Mittel? Auf welchen rationalen Eigenschaften beruht er? Worüber ich gerne im Ausgang von Marx diskutieren würde, ist nicht das Problem der Soziologie der Klassen, sondern die strategische Methode, die den Kampf betrifft. Dort ist mein Interesse an Marx verankert, und von dort aus möchte ich gerne die Probleme stellen.“ (Foucault 1978b, 761). Im Sinne dieses Interesses bezieht er sich auf Marx und dessen Schriften: die Analysen zu den Klassenkämpfen in Frankreich, zur Pariser Kommune, aber auch auf Band 2 des *Kapital*, wahrscheinlich der Text, in dem Marx am allerwenigsten überhaupt von Kämpfen spricht, sondern die Reproduktionsschemata entwickelt, in dem Foucault zentrale Thesen seiner eigenen Machtanalytik vorgezeichnet sehen will: Macht sei nicht im Singular zu verstehen, sondern als lokal funktionierende Mächte, die ihre jeweiligen Verfahren und Techniken haben; Mächte sollen nicht von einer ursprünglich zu denkenden zentralen Macht abgeleitet werden (vgl. Foucault 1981, 228f). Foucaults Referenz ist durchaus begründet, denn Marx geht es um das Problem, dass das Bürgertum sich erzeugt und erhält, nicht indem es auf traditionelle moralische Ressourcen zurückgreift und sie für seine Zwecke gleichsam wie fossile Energieträger ausbeutet und, sie erschöpfend, zu einer kulturellen Krise tendiert, sondern indem es in gesellschaftlichen Kämpfen die ihm spezifischen Bedingungen zur Reproduktion seiner Existenzbedingungen organisiert und neuartige Machttechnologien entwickelt. Diese Machttechnologien greifen nicht als Staat oder Ideologie von außen ein, wie dies Louis Althus-

ser zufolge der Fall sein soll, sondern sind interne Machtprozeduren. Wenn Marx vom stummen Zwang der Verhältnisse spricht, dann können Foucaults Analysen als der Versuch verstanden werden, deutlich zu machen, dass diese Zwänge beredt und mit Strategien des Wissens verbunden sind.

Dort, wo Marx als natürlich erscheinende, wie naturgesetzlich gegebene Phänomene durch Begriffe als gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt, unter denen Menschen frei handeln, die sie als solche aber nicht gewählt haben und die deswegen immer noch Naturgeschichte sind – eben dort geht die Anstrengung Foucaults dahin, Machtbeziehungen erkennbar werden zu lassen. Die Ordnung der Dinge, die Normalität, die Klassifikationen, mit denen wir die Gegenstände, die Verhaltensweisen, die Praktiken bezeichnen, einordnen, beobachten, bewerten – alles das erweist sich als Ergebnis von Kämpfen und Machtbeziehungen. Diese gilt es, Foucault zufolge, in ihrer Ereignishaftigkeit wieder zugänglich zu machen, um die Möglichkeiten der Freiheit neu zu erschließen. Von Kampf und Strategie zu sprechen, bedeutet, die Offenheit, den Zufall, das Unwahrscheinliche, die Widerstände zur Geltung zu bringen.

Foucaults Argumentation zielt auf eine Logik der Dezentrierung, für die er auch die Theorie von Marx in Anspruch nimmt. Da Analyse in den Begriffen der Totalität die Kritik begrenzt, will Foucault den Zusammenhang nicht erneut im Horizont einer Gesellschaftstheorie herstellen. Umgekehrt: der Marxismus als eine umfassende Theorie könne durchaus lokal verwendbare Instrumente der Kritik liefern, doch dies nur unter der Bedingung, dass die theoretische Einheit des Diskurses, außer Kraft gesetzt, abgeschnitten, zerfetzt, zerrissen werden (vgl. Foucault 1977c, 216). Es gibt viele, völlig verschiedene Konflikte mit kontingenten Verläufen. Aus einer systematischen Sicht gesprochen, ist es kein grundsätzliches Problem, eine Theorie der Gesellschaft zu formulieren, die die Effekte systemischer Schließung vermeidet – und Marx hat den Anstoß dazu gegeben, insofern er die bürgerliche Gesellschaft als einen diskontinuierlichen, sich immer auf neue Weise zusammensetzenden, selbst revolutionierenden Zusammenhang zwischen sozialen Klassen begreift, der in diesem Konflikt durch besondere Aktivitäten erzeugt wird (vgl. Demirović 2007). Bemerkenswert ist demgegenüber, dass sich auch bei Foucault die Tendenz zur Reduktion der Vielfalt der Konflikte findet. In den machtanalytischen Texten in der ersten Hälfte der 1970er Jahre gibt es zahlreiche Hinweise darauf, dass der Einsatz der Machttechnologien der Steigerung der Produktivität dient: des Tötens, des Arbeitens, des Lernens. Im weiteren dann dient die Ausübung von Macht einzig der Regierung und Lenkung von Menschen; in diesen Konflikten geht es allein um die Konstitution von Identitäten und Subjektivitäten und um Kämpfe gegen diese Identitäten, gegen die damit verbundene Individualisierung. An diesem Punkt begrenzt Foucault zudem die Kritik, weil ihm zufolge eine Überwindung der Konflikte als solche nicht möglich erscheint. Dies entspricht seinem Machtbegriff, der auf ähnlich problematische Weise ubiquitär ist wie der Begriff der gesellschaftlichen Verhältnisse:

„Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“ (Foucault 1976a, 114).

Bleiben ‚gesellschaftliche Verhältnisse‘ unspezifisch, ist mit ‚Macht‘ allerdings etwas Bestimmtes impliziert, dass nämlich diese Verhältnisse immer Machtbeziehungen sind und es deswegen immer Konflikte geben wird, weil Menschen sich immer wechselseitig regieren und lenken werden. „In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft ohne ‚Machtbeziehungen‘ wäre nur eine Abstraktion. [...] denn dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, bedeutet keineswegs, dass die bestehenden Machtbeziehungen notwendig sind oder dass Macht innerhalb der Gesellschaft ein unabwendbares Schicksal darstellt, sondern dass es eine ständige politische Aufgabe bleibt, die Machtbeziehungen und den ‚Agonismus‘ zwischen ihnen und der intransitiven Freiheit zu analysieren, herauszuarbeiten und in Frage zu stellen, ja dass dies sogar die eigentliche politische Aufgabe jeglicher sozialen Existenz darstellt.“ (Foucault 1982, 289). Foucault hat sich in die missliche Situation manövriert, dass er die Offenheit der Geschichte nur denken kann, indem er den Begriff der Macht überverallgemeinert. Dies führt ihn vor die fragwürdige Alternative: Ende der Geschichte und Ende des Konflikts als solchem oder Offenheit der Geschichte, weil es immer Macht und immer Kampf gibt. Der Preis, den Foucault für die Vermeidung der Geschichtsphilosophie zahlt, ist, dass er selbst einer verfällt und auf eine für seine eigene Arbeit eigenartige und ungewöhnliche Weise die Begriffe sowohl der Gesellschaft als auch der Politik universalisiert und ontologisiert. Das erscheint im Rahmen seiner Analysen inkonsequent, da sich seine Untersuchungen der Absicht nach gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein richten (Foucault 1984b, 961); es entspricht auch nicht den eigenen historischen Analysen, die zeigen, dass ‚Gesellschaft‘ und ‚Politik‘ Korrelate der modernen Regierungstechnologie sind und erst im 18. Jahrhundert entstanden (vgl. Demirović 2008).

Jedenfalls nimmt Foucault mit diesen Überlegungen die Dezentrierung der Theorie und die radikale Historizität seines Ansatzes wieder etwas zurück und markiert einen deutlichen Unterschied zu Marx. Macht und Widerstand seien, so Balibar (1991, 59), bei Foucault anders zu verstehen als bei Marx. Bei Foucault zerstören, neutralisieren verstärken oder modifizieren sich Absichten, die in einem strategischen Konflikt aufeinanderprallen, wechselseitig, bilden aber keine höhere Einheit aus. Marx zufolge ist die kapitalistische Klassengesellschaft kein agonistisches Verhältnis unter anderen, sondern durch den Antagonismus zwischen den die Produktionsweise charakterisierenden Klassen bestimmt, also Produktionsmitteleigentümer und LohnarbeiterInnen. Die Klassen reproduzieren sich in einem antagonistischen Verhältnis: indem den Lohnabhängigen ein Mehrwert abgepresst und dieser akkumuliert wird, um in noch größerem Maße Mehrwert anzueignen, erneuert sich im Prozess selbst auf stetig höherem Niveau

der Klassengegensatz. „Für Marx hingegen hat die Entwicklung eines Konflikts die Verinnerlichung der Beziehung selbst zur Bedingung, derart daß die antagonistischen Terme zu Funktionen oder zu Trägern dieser Beziehung werden.“ (Ebd.). Eine solche Konzeption des antagonistischen Widerspruchs erlaubt es zu begreifen, dass Kämpfe gegen das Kapital – höhere Löhne, weniger intensive Arbeit, kürzere Arbeitszeiten, soziale Rechte – sich im Verlauf des Prozesses und je nach Kräfteverhältnis derart transformieren, dass das Kapitalverhältnis auf einem höheren Niveau reproduziert wird – höhere Produktivität, Konsum der Lohnabhängigen oder ihre Kulturpraktiken als neue Sphäre der Verwertung von Kapital. In diesem Prozess werden immer mehr Lebensverhältnisse in die Dynamik von Kapitalakkumulation hineingezogen. Damit wird es möglich, in konkreten Schritten einer Mikrophysik der Kapitalverhältnisse den inneren Zusammenhang herzustellen – nicht ausschließlich in dem Sinne, dass nun alle Verhältnisse unmittelbar dem Verwertungsprozess unterworfen sind, was die Werttheorie prädisponieren würde, sich zum gleichsam metaphysischen Erklärungsprinzip aller sozialen Verhältnisse aufzuwerfen, aber doch so, dass die herrschende Klasse, die ihre Grundlage im Aneignungsprozess von Mehrarbeit anderer hat, alle Verhältnisse derart zu organisieren versucht, dass sie sich der Kapitalverwertung fügen, sie stützen, verstärken oder direkt zu ihr beitragen. An diesem Punkt gelangt Marx zu einer ähnlichen Überlegung wie Foucault: alle Verhältnisse sind Ergebnis des Kampfes – die Analyse aller vermeintlich systemischen Prozesse soll am Ende deutlich machen, dass sie Klassenkampf sind: „Der Klassenkampf als Schluß, worin sich die Bewegung und Auflösung der ganzen Scheiße auflöst.“ (Marx an Engels, 30.4.1868). Die Macht wird nicht, nach dem Modell der Hegelschen Philosophie, aus der Ausbeutung abgeleitet, sie gilt aber auch nicht als eine von der Ausbeutung getrennte Sphäre – eine These, zu der Foucault vor allem in seinen späteren Schriften neigt –, vielmehr sind die konkreten Verhältnisse, unter denen die Individuen zu leben haben, solche der Klassenverhältnisse und damit des Kampfes. Alle Verhältnisse sind daraufhin zu untersuchen, wie weit sie dieser Logik unterworfen oder von ihr konstituiert sind und sie reproduzieren. Marx verfolgt also eine andere Konzeption des Kampfes als Foucault: die Kämpfe erzeugen Verhältnisse, unter denen Akteure auf der nächsten Stufe in welcher Form auch immer erneut in Konflikt miteinander geraten, es handelt sich um einen Prozess, der sich über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinzieht, der bestimmte Phasen durchläuft und in dem sich Muster sich wiederholender Konflikte erkennen lassen: um Selbstbestimmung und Freiheit, um Löhne, um Umwelt, um Krieg, um die Emanzipation der Geschlechter, um die Überwindung des Rassismus. Foucault hält das zu schnell für Prophetie und Geschichtsphilosophie und übergeht damit, dass es sich um einen Prozess der zunehmenden, räumlich und zeitlich ausgreifenden Durchdringung und Veränderung bestehender oder Schaffung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse handelt, einen sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess, der selbst Gegenstand der konkreten Analyse

werden kann (vgl. Marx' kritische Bemerkung zur Geschichtsphilosophie in Marx 1877, 112 und Brieler 2002). Seine eigenen Analysen sind ständig mit dieser Frage konfrontiert, da ihre Gegenstände nur in einem solchen globalen Zusammenhang verständlich sind. Denn wenn er Diskurse und diskursive Formationen untersucht, wenn er über die Herausbildung von Machttechnologien, ihre Verfeinerung, ihre Kontinuität, ihre experimentelle und systematische Übertragung auf andere Bereiche – vom Militär auf die Arbeit, vom Kloster auf die Schule – spricht, wenn er die Zusammenhänge der verschiedenen von ihm unterschiedenen Formen der juristischen, der disziplinären und der gouvernementalen Macht anspricht, dann nimmt er gerade diese Dynamik einer nicht-linearen, konflikthaften, aber dennoch feststellbar zunehmenden Vergesellschaftung von Machtprozessen in den Blick; und selbst wenn er kausale Erklärungen vermeidet, so stellt er den Zusammenhang zur Herausbildung der bürgerlichen Klasse und der bürgerlichen Gesellschaftsformation eindeutig heraus (vgl. Foucault 1969, 295; vgl. Brieler 2002; Demirović 2008).

Dies führt aber dennoch zu einem wichtigen Unterschied zu Marx. Foucault sieht keine Möglichkeit, Macht zu beseitigen, sondern nur, sie zu transformieren. Marx hingegen vertritt die Ansicht, dass dieser Prozess einer zunehmenden Vergesellschaftung mit verschiedenen Stufen der Emanzipation verbunden ist. Indem das kapitalistische Eigentumsverhältnis so viele soziale Beziehungen an sich zieht, sich unterwirft, transformiert, bereitet es die Bedingung dafür vor, dass Emanzipation nicht nur in Hinsicht auf das Ausbeutungsverhältnis möglich wird, sondern die Gesamtheit von Herrschaftsverhältnissen in den Blick der Veränderung rückt. Foucault hat zur Vertiefung des Emanzipationsprojekts beigetragen, indem er das Spektrum der Felder der Emanzipation erweiterte: Psychiatrie, Gefängnis, Gerichtsbarkeit, Gesundheitswesen, sexuelle Orientierung, Formen männlicher und weiblicher Subjektivität, Selbsttechnologien. Die Veränderung der Eigentumsverhältnisse schafft die Voraussetzung dafür, die gesamten kollektiven Gewohnheiten zum Gegenstand emanzipatorischer Praxis zu machen. Der Grund dafür ist, dass auf radikale Weise die Naturhaftigkeit und -gesetzlichkeit der Verhältnisse aufgehoben und den geschichtlichen Praktiken zugänglich gemacht wird. Es handelt sich demnach nicht um eine Wiederfindung, Wiedererkennung, eine versöhnte Rückkehr der Verhältnisse in sich selbst und das Ende der Geschichte, sondern ihren eigentlichen Beginn. Das bedeutet nicht, dass mit der Beseitigung kapitalistischer Eigentumsverhältnisse wie mit einem Handstreich alle Machtbeziehungen beseitigt wären. Auch die Umwälzung der Eigentumsverhältnisse wäre kein einmaliger politischer oder Rechtsakt, sondern eine von den Individuen selbstbestimmt organisierte Transformation von kollektiven Praktiken und deswegen ein langwieriger Prozess. Gleichzeitig eröffnete erst dieser Transformationsprozess den Raum und die Zeit für die Freiheit, alle von den kapitalistischen Eigentumsverhältnissen reorganisierten Machtverhältnisse mit dem Ziel der Entunterwerfung zu verändern. Anders gesagt, wenn Foucault (1975c, 888)

sagt, er wolle Werkzeuge liefern, damit die Machtsysteme disqualifiziert oder zerschlagen werden könnten, dann erweist sich das als zweideutig und kann bedeuten: entweder Machtsysteme überwinden oder in andere Machtsysteme transformieren. Marx gibt Argumente dafür, dass bestimmte Machtverhältnisse und Konflikte ein Ende haben werden: mit der Veränderung der Eigentumsverhältnisse einhergehend können auch andere Formen der Machtbeziehung und des Konflikts grundlegend und ein für allemal beseitigt werden: die zwischen den Geschlechtern, die zwischen dem Wissen unten und dem Wissen oben, die zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, die zwischen Nationen und ‚Rassen‘.

4. Marx und der Gulag

Foucault ist misstrauisch gegenüber solchen Erwartungen. Es ist das Misstrauen desjenigen, der das Projekt der Vernunft und der Emanzipation, das mit Dogmatismen und Despotismen verknüpft ist, über sich selbst aufklären will, um herauszufinden, wo die Gefahren seines Scheiterns liegt. Seine Analyse und Kritik betreffen vor allem das Wahr-Sagen in der marxistischen Tradition, und von ihnen wird jede Fortsetzung der kritischen Theorie der Gesellschaft profitieren, die nicht anders kann als immer wieder auf Marx, insofern aber auch auf all das zurückzukommen, was sich mit dem Namen ‚Marx‘ verbindet. „Fasst man den Marxismus als die Gesamtheit der Erscheinungsweisen der Macht auf, die irgendwie mit dem verbunden sind, was Marx gesagt hat, dann glaube ich, dass die geringste Pflicht eines Menschen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts darin besteht, jede dieser Erscheinungsweisen systematisch zu untersuchen. [...] Man muss das systematisch untersuchen, und zwar mit dem wirklichen Gefühl völliger Freiheit gegenüber Marx.“ (Foucault 1978b, 767). Solche Untersuchungen des Marxismus hat Foucault nicht direkt unternommen. Doch könnte man sagen, dass seine ganze Arbeit insofern von dieser Frage geprägt war, wie er sich gegen die Unzulänglichkeiten der marxistischen Machtanalyse wandte und Formen von Macht untersucht hat, die unter Bedingungen, unter denen der Marxismus Teil der organisierten Macht geworden ist, Ausgangspunkt für die Steigerung von Macht werden konnten. „Der Marxismus ist nämlich die Ursache der Verarmung, der Austrocknung der politischen Einbildungskraft [...] Um sich darüber ein richtiges Urteil zu bilden, darf man nicht vergessen, dass der Marxismus nichts anderes als eine Erscheinungsweise der Macht in einem elementaren Sinn ist. Mit anderen Worten, der Marxismus ist eine Summe von Machtverhältnissen oder eine Summe von Mechanismen und Dynamiken der Macht. [...] Die Tatsache, dass der Marxismus nicht ohne die Existenz eines Staates auskommen konnte, der ihn als Philosophie brauchte, ist eine seltene Erscheinung, die es zuvor in der Welt oder in der abendländischen Gesellschaft nicht gegeben hat. Heute können bestimmte Länder nur deshalb als Staaten funktionieren, weil

sie sich diese Philosophie zunutze machen. Aber dafür gab es im Abendland keine Präzedenzfälle.“ (Foucault 1978b, 754f). Für Foucault weist der Stalinismus auf ein gravierendes Defizit der überkommenen Machtanalysen in der Linken hin, die keine ausgebildeten Begriffe für die Machtwirkungen der Psychiatrie oder der Medizin hatte. Die Konzentration auf die Ökonomie oder den Staat legt die Erwartung nahe, dass eine Veränderung in diesen Bereichen das Problem der Macht gleichsam wie von selbst mit löst. Es ist evident, dass Foucault dem widerspricht: „Wenn man die Macht des Staates verändern will, dann muss man die verschiedenen Machtverhältnisse verändern, die innerhalb der Gesellschaft wirksam sind. Sonst ändert sich die Gesellschaft nicht. In der UdSSR beispielsweise hat die herrschende Klasse gewechselt, aber die alten Machtbeziehungen blieben bestehen.“ (Foucault 1978a, 673).

Obwohl Foucault den Marxismus nicht ausdrücklich untersucht, entwickelt er doch eine Reihe von Thesen dazu, wie es dazu kommt, dass er als Machtmechanismus wirkt und nicht dazu beiträgt, das Projekt der Emanzipation fortzuführen. Dafür nennt er neben den Argumenten der Geschichtsphilosophie und des unzulänglichen Machtverständnisses noch weitere Argumente. 1) Marxistische Intellektuelle wollen sich bei der Institution Universität und beim Establishment Ansehen erwerben; ihre Präention legt nahe, die alten und bekannten Probleme besser und auf neue Weise zu lösen. „Der Marxismus wollte als Erneuerung der liberalen universitären Tradition anerkannt werden“ und die akademischsten und ‘nobelsten’ Probleme der Geschichte der Wissenschaften wieder aufnehmen. 2) Foucault vermutet, dass die Intellektuellen der Kommunistischen Partei Frankreichs die Frage der Einsperrung, der politischen Verwendung der Psychiatrie, der disziplinären Erfassung der Gesellschaft nicht stellen wollten, weil sie die Wirklichkeit des Gulag nicht wahrhaben wollten. (Foucault 1977a, 188f) Er sieht vier Techniken, mit denen linke Intellektuelle die Realität des Stalinismus, des Gulag, der Massaker, der Toten leugnen. a) Die Massaker werden zugestanden, aber sie gelten als ein Irrtum, als Konsequenzen eines unglücklichen Irrtums, einer Abweichung, eines Lektüre-Fehlers. „Der Stalinismus-Irrtum war einer der Hauptbetreiber jener Rückkehr zur Marxismus-Wahrheit, zum Marxismus-Text, die während der 1960er Jahre zu beobachten war. Gegen Stalin, hört nicht auf die Opfer, sie dürften nur ihre Martern zu erzählen haben. Lest wieder die Theoretiker; sie werden euch die Wahrheit über das Wahre sagen.“ Demgegenüber vertritt Foucault die Ansicht, dass der Gulag kein Fehler, der Stalinismus die Wahrheit eines politischen Diskurses war, der von „Marx und vielleicht von weiteren vor ihm war“ (Foucault 1977d, 366). Es geht ihm also darum, in den Texten nicht das zu suchen, was im Voraus den Gulag verurteilen könnte, sondern „sich zu fragen, was ihn darin ermöglicht hat, was ihn weiterhin rechtfertigt, was heute gestattet, dessen unerträgliche Wahrheit zu akzeptieren“ (Foucault 1977e, 539). b) Der Gulag kann historizistisch heruntergespielt werden, indem nach seiner Ursache gefragt wird, nach den Gründen für die Umwandlung der

Partei in eine Bürokratie, für die wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Der Gulag wäre dann eine schmerzhaft, aber zu korrigierende Fehlfunktion auf dem Weg zum Sozialismus. Foucault will positiv danach fragen, wozu er dient, zu welchen Strategien er gehört. c) Der Gulag wird ausgeblendet, indem man den sowjetischen Sozialismus in ironische Anführungsstriche setzt, die es erlauben, von ihm den richtigen, den wahren Sozialismus zu unterscheiden, ein Sozialismus der Idealität. Foucault fordert, sich auf die Dinge zu konzentrieren, die den Widerstand gegen den Gulag ermöglichen, die den „Gulag-Gegnern den Mut geben könnten, sich zu erheben und dafür zu sterben, dass man den Mund aufmachen oder ein Gedicht sagen kann“ (ebd., 540). d) Eine vierte Strategie der Leugnung besteht darin, Repression ganz allgemein abzulehnen. Der Gulag sei eine Frage, die insbesondere der sozialistischen Gesellschaft gestellt werden müsse, weil sie alle nicht ohne ein mehr oder weniger entwickeltes System des Gulags funktionieren könnten. Foucault wendet sich gegen diese vier Strategien der Verharmlosung und will dieses Problem des Gulag zur Geltung bringen, um „eine schwierige Aufgabe zu erfüllen: trotz des Gulag bei uns einen Diskurs der Linken aufrechtzuerhalten, dessen Grundprinzipien dieselben bleiben“ (ebd., 541).

Foucault sucht die Ursache für den Gulag auch bei Marx selbst oder besser, in einem bestimmten Verhältnis zu Marx, im Verhältnis zu seinen Texten. Deswegen richtet sich seine Aufmerksamkeit weniger auf die Institutionalisierung des wissenschaftlichen Diskurses in einer Universität oder in einem politischen Apparat; für wichtiger hält er die Machtwirkungen des als wissenschaftlich angesehenen Diskurses, gegen die seine Genealogie zugunsten des Wissens von unten kämpfen will (vgl. Foucault 1977c, 220). Foucaults genealogischer Vorbehalt betrifft primär nicht die Frage, ob Marx, wie er beanspruchte, einen Sieg auf dem Wissenschaftsfeld erringen kann, sondern dass er ihn überhaupt erlangen möchte. Nicht, ob der Marxismus Wissenschaft ist, sondern dass er Wissenschaft sein will, ist Anlass zur Kritik. Foucaults Genealogie fragt nach dem Machtstreben, das der Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, impliziert. „Sind nicht dies die Fragen, die man stellen muss: Welche Wissensarten wollen Sie von dem Moment an disqualifizieren, da Sie sich sagen, es sei eine Wissenschaft? Welches sprechende Subjekt, welches Subjekt des Diskurses, welches Subjekt der Erfahrung und des Wissens wollen Sie folglich von dem Moment an unmündig machen, da Sie sagen: Ich, der ich hier spreche, halte einen wissenschaftlichen Diskurs, und ich bin ein Wissenschaftler? Welche theoretisch-politische Avantgarde wollen Sie folglich inthronisieren, indem Sie sie von all den massiven, zirkulierenden und diskontinuierlichen Wissensformen ablösen? [...] Wenn ich Sie so sehe, wie Sie sich abmühen zu begründen, dass der Marxismus eine Wissenschaft sei, [so sehe ich], wie Sie zunächst einmal und vor allem dabei sind, etwas anderes zu machen; ich sehe, wie Sie dabei sind, mit dem marxistischen Diskurs Machteffekte zu verbinden, und ich sehe, wie Sie dabei sind, denjenigen, die diesen Diskurs verwenden, Machteffekte zuzuerkennen, die das Abendland jetzt schon seit dem

Mittelalter der Wissenschaft zuerkennt und denen vorbehalten hat, die einen wissenschaftlichen Diskurs führen.“ (Foucault 1977c, 221) Die Haltung der Marxisten zu Marx und zum Marxschen Text ist konventionell und tief in die christliche Praxis eingelassen. Es wird in der hermeneutischen Lektüre von Marx eine Religion des Textes praktiziert: also das Suchen und Finden einer schon vorhandenen Wahrheit, eines Sinns im Text, die immer schon da ist und nur darauf wartet, einmal in aller Wahrheit auch ausgesprochen zu werden. Diese Haltung der hermeneutischen Exegese im Verhältnis zum Text und im Verhältnis zum eigenen Selbst ist eine seit langem eingeübte Machttechnik von Intellektuellen des traditionellen Typs. Im Verhältnis zum Text dient diese Machttechnik der Regulierung, der Kontrolle des Sagbaren, der Verknappung der Diskurse. Es handelt sich um einen an die Kirche und die Universität gebundenen Wahrheitsdiskurs, eine paradoxe Form symbolischer Gewalt: der Kommentar soll zum „ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muss unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist“ (Foucault 1972a, 18). Dem Text wird durch Interpretation ein Sinn beigemessen, der ihm aber schon innewohnt; gleichzeitig leugnet der Textexegete das Zufällige und Neue seiner eigenen Aktivität und unterstellt sich der Autorität eines Textes, die er in dem Augenblick der Interpretation erzeugt oder erneuert. Damit kommt es zu einer autoritären Verfügung über den Text, in dessen Namen über andere Macht ausgeübt wird. Die marxistischen Intellektuellen setzen die Tradition der kirchlichen Intellektuellen fort, das Verhältnis des esoterischen Wissens gegenüber dem Wissen der Leute. Deswegen lehnt Foucault solche Unternehmungen ab, wie sie von Althusser und seinen Schülern in den 1960er unternommen wurden, also die Praxis einer Neulektüre des *Kapital*, die das wirkliche Wort des Propheten Marx freilegen soll (vgl. Foucault 1978b, 768). Es handelt sich aus seiner Sicht um eine problematische Geste, die eine autoritäre Praxis hervorbringt. „Ich bin nicht sicher, ob nicht in bestimmten Formen eines ‚erneuerten‘ Marxismus eine ähnliche Versuchung vorzufinden war, die darin bestand zu behaupten: Als Wissenschaft der Wissenschaften kann der Marxismus die Theorie der Wissenschaft bilden und die Teilung zwischen Wissenschaft und Ideologie begründen. Nun ist aber diese Position des Schiedsrichters, des Richters oder des universellen Zeugen eine Rolle, der ich mich uneingeschränkt verweigere, denn sie scheint mir an die universitäre Institution der Philosophie gebunden zu sein.“ (Foucault 1976c, 40; vgl. Foucault 1980b, 66). Foucault lehnt also den Machtanspruch ab, der mit einer bestimmten Art des Wahrheitsspiels verbunden ist, das eine Position des Intellektuellen ermöglicht, der den Anspruch monopolisiert, die Wahrheit darüber zu sagen, was die Geschichte bringen wird – das, was er als Marx’ prophetischen Diskurs bezeichnet –, und anderen im Namen dieser Wahrheit vorzuschreiben, was sie sagen dürfen und was sie zu tun haben. „Marx, das existiert für mich nicht. Ich meine damit diese Art Größe, die man rund um einen Eigennamen aufgebaut hat, und die sich mal auf ein bestimmtes Individuum, mal auf die To-

talität dessen, was es geschrieben hat, mal auf einen gewaltigen Geschichtsprozess bezieht, der von ihm ausgeht. [...] Marx als einen ‚Autor‘ funktionieren zu lassen, lokalisierbar in einer einzigen diskursiven Mine und analysierbar in Begriffen von Originalität oder internen Kohärenz, ist immer möglich. Schließlich hat man durchaus das Recht, Marx zu einem ‚akademischen‘ Gegenstand zu machen. Aber so verkennt man den von ihm hervorgebrachten Aufbruch.“ (Foucault 1976b, 52f). Das Neue wird verstellt, das Neue, das Marx sagt, das Neue derjenigen, die den Text lesen, ebenso das Neue neuer Erfahrungen und neuer Praktiken der Auseinandersetzung.

5. Gegen den reinen Buchstaben – für eine neue diskursive Praxis

All dies überlegend, spricht er sich für genauere Philologie und weniger theoretisches System aus: „Das heißt nicht, wir könnten den Marxismus nun gänzlich aufgeben wie einen alten Trottel, über den man sich lustig macht. Vielmehr müssen wir uns um sehr viel größere Treue als früher gegenüber dem Buchstaben der Theorie bemühen und versuchen, die politischen Analysen der aktuellen Gesellschaft nicht mehr in den Rahmen einer kohärenten Theorie einzubetten, sondern auf der Grundlage einer realen Geschichte vorzunehmen. Ich glaube, das Scheitern der großen theoretischen Systeme bei der aktuellen politischen Analyse zwingt uns zu einem Empirismus, der möglicherweise nicht sonderlich ruhmvoll ist, zum Empirismus der Historiker.“ (Foucault 1977h, 488).

Entsprechend kritisiert Foucault, dass der Mai 1968 sich gegen sich selbst kehrte und den Marxismus in kleine Dogmengebäude pulverisierte. Den sterilen Hypermarxismus der 68er verdächtigte er offenkundig, nur einer Form von akademischer Machtsteigerung zu dienen, dem aber das Engagement fehlt. „Ich erinnere mich auch an die kalten akademischen Diskussionen über den Marxismus, an denen ich Anfang der sechziger Jahre in Frankreich teilgenommen habe. In Tunesien [wo Foucault von November 1966 bis September 1968 lehrte; AD] beriefen sich alle auf den Marxismus, mit radikaler Gewalt und Intensität und mit beeindruckendem Elan. Für die jungen Leute stellte der Marxismus nicht nur eine bessere Weise dar, die Realität zu analysieren, sondern zugleich eine Quelle moralischer Energie, das Bekenntnis zu ihm war gleichsam ein existentieller Akt von außerordentlicher Tragweite. Ich fühle mich überwältigt von Bitterkeit und Enttäuschung, wenn ich an die Diskrepanz dachte zwischen der Art, wie die tunesischen Studenten Marxisten waren, und dem, was ich vom Funktionieren des Marxismus in Europa (in Frankreich, Polen und in der Sowjetunion) wusste.“ (Foucault 1980b, 98). Foucault kennt die Überlegungen Gramscis zum Problem der Hegemonie und der Philosophie der Praxis nicht, also zu den Fragen, welche Bedeutung und Wirkungsweise die Texte von Marx in der bürgerlichen Gesellschaft haben und welche Praxis erforderlich ist, um ihnen Geltung zu verschaffen. Was Foucault hier unternimmt ist jedoch im Ansatz nicht weniger als eine

hegemonietheoretische Reflexion und Praxis. Die Texte von Marx sind nicht einfach Texte, das Verhältnis zu ihnen wird nicht von diesen selbst durch eine ihnen innewohnende Wahrheit und durch den in ihnen verborgenen Sinn konstituiert; die Texte sind immer konkrete Praktiken des Wissens in immer neuen Konstellationen. Diese Praktiken analysiert Foucault. Er will diese Texte aus bestimmten Dynamiken der Machtverhältnisse, also aus dem Zusammenhang bestimmter Praktiken von Intellektuellen und der linken Parteien befreien, die sich auf Marx als einzige Autorität beriefen und den Willen der Partei „hinter der Maske eines rationalen Kalküls [verschwinden ließen], der mit der Wahrheit beanspruchenden Theorie übereinstimmte“ (Foucault 1978b, 771). Es geht ihm um die wirkliche Geschichte, um die Öffnung für Erfahrung, so dass sich die Texte mit Leidenschaft, einem neuen „Mythos“, einer neuen „Spiritualität“ (Foucault 1980b, 99) verbinden können und das Wahr-Sagen wieder seine Kraft zur Veränderung und Entunterwerfung erlangt. Foucault ist jedenfalls weit entfernt von jenem faden Liberalismus, der im Glauben an die absolute Wahrheit den Grund für autoritäre Politik sieht und deswegen alle Wahrheit auf unverbindliche Meinungsäußerung reduziert sehen möchte. „Die Funktion des ‚Wahr-sagens‘ hat nicht die Form des Gesetzes anzunehmen, ganz so wie es auch vergebens wäre zu glauben, dass sie ganz selbstverständlich in den spontanen Spielen der Kommunikation ihren Platz hätte. Die Aufgabe des Wahr-sagens ist eine unendliche Arbeit: Sie in ihrer Komplexität zu beachten ist eine Verpflichtung, die keine Macht einem ersparen kann. Außer man erzwingt das Schweigen der Knechtschaft.“ (Foucault 1984c, 836). Aber es handelt sich bei Foucault nur um provisorische Überlegungen, das Defizit der Hegemonietheorie macht sich bemerkbar. Foucault wird mit Blick auf Marx doch immer wieder ungewöhnlich autor- und text-zentriert und legt nahe, es könnten die Lager, Morde, Säuberungen ohne weiteres aus dessen Text abgeleitet werden. Er analysiert nicht die Kämpfe in der Theorie, den Wissenschaften, den Hochschulen und deren Verhältnis zu dem Wissen der Leute sowie in den sozialistischen und kommunistischen, den Frauen- und Friedensbewegungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Damit übergeht Foucault die entscheidende Frage, ob Marx mit Theorie nicht den Aufstand des Wissens unten unterstützte und hegemonial und strategisch handelte, als er die Wissenschaftlichkeit des Bürgertums angriff und für das unterdrückte, das zum Verstummen gebrachte Wissen den Anspruch auf Wissenschaft erhob und damit eine Macht bekämpfte, die dem Widerstand der Subalternen nur die religiöse oder moralische Klage über das Elend und die Armut vorbehalten wollte. An diesem Punkt wird Foucault davon eingeholt, dass er keinen Begriff einer durch den Klassenantagonismus hindurch sich entwickelnden und von diesem angetriebenen Gesellschaftsformation hatte oder vielleicht genauer: haben wollte. Das hätte ihm, ausgehend von seiner eigenen genealogischen Sicht, nahelegen können, die Gesamtheit der Textpraktiken, die an Marx anschließen und sich mit dem Namen ‚Marx‘ verbinden, in den Blick zu nehmen und die Auseinanderset-

zungen um das Wahr-Sprechen des Wahren, um das, was als Wissenschaft gilt, als Konflikte um die Zukunft der Emanzipation zu entziffern (vgl. für die Wahrheitspolitik der Kritischen Theorie Demirović 1999). Die Wissenschaft als Formbestimmung des gesellschaftlichen Wissens mag eine der Ursachen für den autoritären Charakter der marxistischen Textpraxis geworden sein, und Marx mag diese Ambivalenz übersehen haben – nicht zuletzt setzte schon die Kritische Theorie an diesem Punkt zu einer wissenschaftskritischen Selbstreflexion an. Doch es ist eine widersprüchliche Praxis, denn ohne Theorie und Wissenschaft wäre das Projekt der Emanzipation – soweit das vorstellbar ist – eine Angelegenheit von moralisierender Gesinnung, Dilettantismus und Projektemacherei gewesen. Das Wahrheitsspiel zu spielen, kann Herrschaftseffekte auflösen und zur Entunterwerfung beitragen. Zudem würde bedeuten, es nicht zu spielen, einer anderen Wahrheit zu folgen: „Der Herrschaft einer Wahrheit entkommt man also nicht, indem man ein Spiel spielt, das dem Spiel der Wahrheit vollständig fremd ist, sondern indem man das Wahrheitsspiel anders spielt.“ (Foucault 1984d, 895). Zudem implizieren Wissenschaft und Theorie in sich etwas Befreiendes: Argumentieren, Muße und Distanz zu unmittelbarer Praxis, Prüfung des Alltagsverstands und Antizipation des Möglichen, Infragestellung der linken Doxa, Offenheit für Erfahrung und das Heraustreten aus den Grenzen des individualisierten Individuums, das die Verhältnisse nur als Leiden erfährt: „Was einmal gedacht ward, kann unterdrückt, vergessen werden, verwehen. Aber es läßt sich nicht ausreden, daß etwas davon überlebt. Denn Denken hat das Moment des Allgemeinen. Was triftig gedacht wurde, muß woanders, von anderen gedacht werden: dies Vertrauen begleitet noch den einsamsten und ohnmächtigsten Gedanken. Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Wut sublimiert. Weil der Denkende es sich nicht antun muß, will er es auch den anderen nicht antun. Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit.“ (Adorno 1969, 798).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): Resignation, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M. 1977.
- Balibar, Étienne (1991): Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M.
- Brieler, Ulrich (2002): „Erfahrungstiere“ und „Industriesoldaten“ – Marx und Foucault über das historische Denken, das Subjekt und die Geschichte der Gegenwart; in: Jürgen Martuschukat (Hg.): *Geschichte schreiben mit Foucault*, Frankfurt/New York.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt/M.
- Demirović, Alex (2007): Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft, in: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld.
- Demirović, Alex (2008): *Das Problem der Macht bei Michel Foucault*, IPW Working Paper No. 2/2008, Institut für Politikwissenschaft Universität Wien, <http://politikwissenschaft.univie.ac.at/index.php?id=19318>

- Eribon, Didier (1999): *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel (1966): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1971.
- Foucault, Michel (1969): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1973.
- Foucault, Michel (1972a): *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974.
- Foucault, Michel (1972b): Die Intellektuellen und die Macht, in: ders.: *Schriften*, Bd. 2.
- Foucault, Michel (1975a): Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode, in: ders.: *Schriften*, Bd. 2.
- Foucault, Michel (1975b): Der Gang nach Madrid, in: ders.: *Schriften*, Bd. 2.
- Foucault, Michel (1975c): Von den Martern zu den Zellen, in: ders.: *Schriften*, Bd. 2.
- Foucault, Michel (1976a): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977.
- Foucault, Michel (1976b): Fragen an Michel Foucault zur Geographie, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977a): Gespräch mit Ducio Trombadori, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977b): Macht und Wissen, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977c): Vorlesung vom 7. Januar 1976, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977d): Der große Zorn über die Tatsachen, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977e): Mächte und Strategien, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977f): Nein zum König Sex, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977g): Folter ist Vernunft, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1977h): Die Macht, ein großes Tier?, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1978a): Die Disziplinargesellschaft in der Krise, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1978b): Wie man sich vom Marxismus befreien kann, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1978c): Eugène Sue, wie ich ihn liebe, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3.
- Foucault, Michel (1980a): Diskussion vom 20. Mai 1978, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1980b): Gespräch mit Ducio Trombadori, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1981): Die Maschen der Macht, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1982): Subjekt und Macht, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1983): Strukturalismus und Poststrukturalismus, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1984a): Polemik, Politik und Problematisierungen, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1984b): Wahrheit, Macht, Selbst, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1984c): Die Sorge um die Wahrheit, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (1984d): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4.
- Foucault, Michel (2001-2005): *Schriften in vier Bänden*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.
- Lecourt, Dominique (1975): *Kritik der Wissenschaftstheorie. Marxismus und Epistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Westberlin.
- Lukács, Georg (1923): Geschichte und Klassenbewußtsein, in: ders.: *Werke*, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung; in: *MEW* Bd. 1, Berlin 1972.
- Marx, Karl (1867): Das Kapital, Bd. 1; in: *MEW* Bd. 23, Berlin 1969.
- Marx, Karl (1877): Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“; in: *MEW* Bd. 19, Berlin 1973.
- Reitz, Tilman (2003): Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung, in: *Das Argument*, H. 249
- Sarasin, Philipp (2007): Unternehmer seiner selbst, in: *DZPhil*, Berlin 55 (2007), 3.
- Seebach, Swen, Feustel, Robert (2008): Freiheit im Vollzug: Foucaults Vorlesungen von 1978/79, in: *DZPhil*, Berlin 56 (2008), 1.