

- Foucault, Michel (2003): *Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2005): *Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France*, Frankfurt a. M.
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster.
- Huiskens, Jan (2004): *Ökonomie und Macht. Anmerkungen zur Kritik an Michel Foucault*, unter: http://gwg-koeln.50webs.com/text_foucault_und_marx.pdf.
- Janicaud, Dominique (1991): Rationalität und Macht, in: Ewald, François; Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M., 251-276.
- Janmohamed, Abdul (1995): Refiguring Values, Power, Knowledge. Or Foucault's Disavowal of Marx, in: Magnus, Bernd; Cullenberg, Stephen (Hg.): *Whither Marxism? Global Crisis In International Perspective*, New York, 31-64.
- Kammler, Clemens (1986): *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks*, Bonn.
- Legrand, Stéphane (2004): Le marxisme oublié de Foucault, in: *Actuel Marx*, H. 36, 27-43.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin/ Hamburg.
- Lemke, Thomas (2002): *Marx ohne Anführungszeichen*, unter: <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Marx%20ohne%20Anführungszeichen.pdf>.
- Lemke, Thomas (2003): Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus, in: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M., 259-274.
- Marsden, Richard (1999): *The Nature of Capital. Marx after Foucault*, London, New York.
- Martí, Urs (1988): *Michel Foucault*, München.
- Marx, Karl (1993): *Das Kapital. Erster Band*, Berlin. (Ausgabe Identisch mit MEW 23).
- Marx, Karl (1989): *Das Kapital. Dritter Band*, Berlin. (Ausgabe Identisch mit MEW 25).
- Nigro, Roberto (2002): Subordination réelle et pouvoir biopolitique. Autor de Marx et Foucault, in: *Actuel Marx en Ligne n°13*, unter: <http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/indexm.htm>.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, autoritärer Etatismus*, Hamburg.
- Roedig, Andrea (1997): *Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens*, Freiburg.
- Saar, Martin (2003): Genealogie und Subjektivität. In: Honneth, Axel; Saar, Martin (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M., 157-177.
- Schäfer, Thomas (1995): *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a. M.
- Schärer, Alex (2001): *Ökonomielose Macht - machtlose Ökonomie. Zu Michel Foucaults Marxrezeption in 'Überwachen und Strafen'*, Lizentiatsarbeit in Philosophie, Zürich.
- Scholz, Roswitha (1992): Der Wert ist der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis, in: *Krisis*, H. 12, 19-52.
- Sohn-Rethel, Alfred (1970): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt a. M.
- Welsch, Wolfgang (1991): Präzision und Suggestion. Bemerkungen zu Stil und Wirkung eines Autors, in: Ewald, François; Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M., 136-149.

Christian Schmidt

Die Reproduktion der Gesellschaft und die Praktiken der Freiheit

Wenn es ein Text wie der folgende unternimmt, grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen dem Denken von Marx und Foucault zu bestimmen, sollte ihm grundsätzlich mit einer gewissen Skepsis begegnet werden. Denn die augenscheinlichste Gemeinsamkeit zwischen Karl Marx und Michel Foucault ist, dass beide in ihrem Denken und ihren Analysen immer wieder die eingeschlagenen Wege verlassen, ihre Systematiken und Analysekategorien verworfen bzw. neuen Einsichten angepasst haben.

Es gibt also sehr gute Gründe, in Zweifel zu ziehen, dass es „Marx“ oder „Foucault“ als je sich selbst gleiche Autoren überhaupt gegeben hat.¹ Warum dann aber gegen den Augenschein und gegen anerkannte Expertisen den Texten die Gewalt der Analyse eines gemeinsamen Interesses antun, das Marx und Foucault teilen, sodass postum Foucault zum Marxisten mutiert, der er nie war, und Marx gegen alle zeitliche Logik ins Lager der Verbündeten Foucaults gezählt wird? Unabhängig von den Verschlingungen und der Vielfältigkeit der Werke können große Teile der Texte etwas zu der Fragestellung beitragen, die Marx und Foucault im Folgenden als gemeinsam unterstellt wird. Die Unterstellung soll damit einen Schlüssel liefern, mit dem sich zwar nicht alles erschließen lässt, was von Marx und Foucault überliefert wurde, der aber Zugänge zu beiden Werken und auch zu einem wenig beachteten Tunnel zwischen ihnen öffnet.

Gesellschaftliche Reproduktion und der materialistische Ideologiebegriff

Im Jahr 1971 erschien in der französischen Zeitschrift *La Pensée* Louis Althusers berühmter Text *Ideologie und ideologische Staatsapparate*². Der Text wird

1 Zu den Brüchen im Marx'schen Denken vgl. Heinrich (1999), wo die Wendungen und Entwicklungen zentraler Konzepte der Gesellschafts- und Ökonomiekritik nachgezeichnet werden. Zu Michel Foucault vgl. Schneider (2004), wo es u.a. heißt: „Die ständige Bewegung und dauernde Übung markierten jedenfalls [Foucaults] Methodologie. Der Wechsel der wichtigsten Kategorien ist dafür ein Beispiel: Archäologie, Genealogie und Problematisierung waren ihm niemals systematisch so wertvoll, dass er sie nicht für die nächste gedankliche Herausforderung geopfert hätte.“ (14)

2 Der Text ist Teil eines größeren Manuskripts, das erst postum unter dem Titel *Sur la repro-*

viel zitiert – vor allem die Abschnitte zum Staat und zur Ideologie. Kaum zitiert wird dagegen sein Anfang „Über die Reproduktion der Produktionsbedingungen“, der die Einbindung der Überlegungen zu Staat und Ideologie in das Denken Althusser deutlich macht. Dieses Denken ist bestimmt von der Frage nach den Bedingungen der gesellschaftlichen Reproduktion. Banaler Weise und wie seit dem zweiten Band des *Kapital* alle wüssten, gehöre – so Althusser – zu dieser Reproduktion, „daß man jedes Jahr für den Ersatz dessen sorgen muß, was sich aufbraucht oder abnutzt in der Produktion: Rohstoffe, feste Anlagen (Gebäude), Produktionsinstrumente (Maschinen) usw.“ (Althusser 1977: 109) Doch in dieser von der betrieblichen Perspektive geprägten Fassung ist das Problem der gesellschaftlichen Reproduktion noch nicht annähernd erfasst. Allein um die Produktion aufrecht erhalten zu können, muss eine Gesellschaft auch die Verhältnisse, in denen produziert wird, und die produzierenden Arbeitskräfte reproduzieren. Letztere sind dabei nicht nur physisch wieder herzustellen.

„Die Entwicklung der Produktivkräfte und die historisch konstitutive Form der Einheit der Produktivkräfte zu einem gegebenen Zeitpunkt produzieren als Ergebnis, daß die Arbeitskraft (verschieden) qualifiziert sein und also als solche reproduziert werden muß. Verschieden bedeutet: je nach den Erfordernissen der gesellschaftlich-technischen Arbeitsteilung, d.h. an ihren verschiedenen 'Posten' und 'Stellen'.“ (Ebd.: 111). Soweit referiert Althusser im Wesentlichen Marx. Doch während die Überlegungen zur Reproduktion der qualifizierten Arbeitskraft bei Marx vor allem im Zusammenhang mit den daraus erwachsenden Kosten diskutiert werden, die einen Bestandteil des Werts der Ware Arbeitskraft bilden, nimmt das Argument bei Althusser eine neue Wendung. Die Ausbildung zur Qualifikation als Arbeitskraft erfolgt im Kapitalismus „tendenziell“ außerhalb der eigentlichen Produktion. Sie hat ihre eigenen Institutionen: die Familie, alle möglichen Formen von Schulen, aber auch solche „Resozialisierungseinrichtungen“ wie Gefängnisse. Und sie vermittelt nicht nur technisches Wissen. „Daneben und auch gleichzeitig mit diesen Techniken und Kenntnissen lernt man auf der Schule die 'Regeln' des guten Anstands, d.h. des Verhaltens, das jeder Träger der Arbeitsteilung einhalten muß, je nach dem Posten, den er einzunehmen 'bestimmt' ist: Regeln der Moral, des staatsbürgerlichen und beruflichen Bewußtseins, was klarer ausgedrückt heißt: Regeln der Einhaltung der gesellschaftlich-technischen Arbeitsteilung und letztlich Regeln der durch die Klassenherrschaft etablierten Ordnung“ (ebd.: 112). Die Innovation von Althusser Analyse liegt darin, Institutionen außerhalb der Ökonomie als entscheidende Instanzen der gesellschaftlichen Reproduktion

duction (Über die Reproduktion) zusammen mit einem Wiederabdruck der Version aus *La Pensée* veröffentlicht wurde (Althusser 1995, im Folgenden in eigener Übersetzung zitiert). Seine deutsche Übersetzung (Althusser 1977) ist seit Langem vergriffen, taucht aber ab und an im Internet auf.

sichtbar zu machen. Damit wird auch erklärbar, wie in solchen Institutionen den einzelnen Menschen Überzeugungen und Handlungsmuster vermittelt werden, die auf eine jenseits des ökonomischen Handelns liegende Weise, den gesamtgesellschaftlichen Ausbeutungszusammenhang stützen und legitimieren. Allerdings scheint Althusser auf den ersten Blick selbst dazu beizutragen, diese Innovation zu relativieren, wenn er etwa schreibt: „[D]ie Reproduktion ist bloß die Voraussetzung der andauernden Existenz der Produktion. D.h., dass sich die Ausbeutung, die die materielle Bedingung der kapitalistischen Produktionsweise ist, in der Produktion, ausschließlich in der Produktion und nicht in der Reproduktion vollzieht.“ (Althusser 1995: 156).³

Auch scheint es so, dass Foucault, diese Relativierungen weitgehend ignorierend, Althusser Gedanken aufnimmt, dass sich die Formung der Menschen zu Subjekten, die ihre Rolle in einer gesellschaftlichen Ordnung spielen können, vor allem im Rahmen der außerökonomischen Reproduktion vollzieht. Dort erfolgt die Einübung in Praktiken, die Althusser Ideologie nennt und die die fundamentale Voraussetzung dafür sind, dass überhaupt Subjekte in einer Gesellschaft vorhanden sind.

Meine These ist dagegen, dass Althusser erweiterte Konzeption gesellschaftlicher Reproduktion, eine Konzeption, die nicht nur nach der materiellen Reproduktion, sondern auch nach den komplexen Bedingungen der Reproduktion der Arbeitskraft und der Produktionsverhältnisse fragt, die Verbindung zwischen den Arbeiten von Marx und Foucault herstellt, die sonst vage bleiben muss, da Marx vorrangig die ökonomischen Aspekte des Reproduktionsprozesses betrachtet und seine außerökonomischen Teile nur erwähnt, insoweit im Rahmen der Ökonomie die Ressourcen für diese Teile produziert werden müssen, während Foucault die Analyse der außerökonomischen Aspekte verfolgt, den Beziehungen dieser Verhältnisse zu den ökonomischen Begebenheiten jedoch nur – wenn auch regelmäßig – Randbemerkungen widmet. Die These lautet genauer, dass sowohl Marx als auch Foucault die Frage nach den Reproduktionszusammenhängen der modernen Gesellschaft stellen und dass Althusser Überlegungen zeigen, dass einerseits die politische Ökonomie in dieser Frage nicht rein ökonomisch bleiben kann und andererseits die Untersuchung außerökonomischer Reproduktionsprozesse, wie sie bei Foucault zu finden sind, immer wieder auf den Reproduktionszusammenhang der Gesellschaft als Ganze verwiesen sind.

3 Althusser will mit solchen Aussagen die Bedeutung der Ausbeutung gegen andere Deutungen der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse betonen, die mit seiner Ausweitung des Verständnisses gesellschaftlicher Reproduktion auf außerökonomische Institutionen auch möglich werden. „Man muss es immer und immer wiederholen, in einer Zeit, in der uns bestimmte Entertainer den anarchistischen Trödel hervorkramen, der die kapitalistische Produktionsweise auf die Unterdrückung, oder – noch schlimmer – auf ... ‚die Autorität‘ reduziert.“ (Althusser 1995: 186).

In diesem Sinne fragt schon Marx, wie eben angedeutet, nicht allein nach den materiellen Bedingungen der Ersetzung von Rohstoffen und Arbeitskraft, sondern will verstehen, wie sich der Produktionsprozess als gesamtgesellschaftlicher Prozess, der die Ausbeutung einschließt, unter den Bedingungen einer kapitalistischen Ökonomie verstetigen kann. Althusser verknüpft dazu die Frage nach der Reproduktion von Produktionsmitteln, qualifizierten Arbeitskräften und den Bedingungen der Produktion mit der Fragestellung der Ideologie, die sich bei Marx und Engels in *Die deutsche Ideologie* findet. Im Begriff der Ideologie verbinden sich für ihn über die Praktiken und Regeln, durch die die gesellschaftliche Reproduktion gesichert wird, die materiellen Reproduktionsbedingungen mit den Vorstellungen, die dieses Reproduktionsgeschehen begleitend entwickelt werden. Da die „deutsche“ Ideologie aber nur eine besondere Weise der Ideologie kennzeichnet, muss Althusser für sein theoretisches Anliegen diesen Ideologiebegriff auf die bürgerlichen Verhältnisse insgesamt verallgemeinern. Die Fragen des Fetischismus und der Mystifikation tatsächlicher gesellschaftlicher Verhältnisse durch die ökonomischen Prozesse, die Marx im *Kapital* diskutiert, sind nur als Elemente in dieser Verallgemeinerung enthalten.

In ihrer deutschen Variante ist die Ideologie eine aus der historischen Entwicklung zu erklärende Illusion über den tatsächlichen Zusammenhang von Ideen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Der tiefere Grund des ideologischen Sonderwegs in Deutschland wird von Marx und Engels darin gesehen, dass die Entwicklung des Kapitalismus hier nur verspätet und mit den Napoleonischen Kriegen noch dazu von außen einsetzte, mit dem Ergebnis, dass den Deutschen „nicht nur die Auffassungsfähigkeit und das Material, sondern auch die 'sinnliche Gewißheit' abgeht und man jenseits des Rheins über diese Dinge keine Erfahrung machen kann, weil dort keine Geschichte mehr vorgeht.“ (Marx/Engels 1845/46 3: 30). Diese Abgeschiedenheit von den entscheidenden historischen Entwicklungen der Zeit hat eine Verselbstständigung der Erklärungen über die Verhältnisse in einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zur Folge. „Kant [...] sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wortführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois [gemeint ist der französische Liberalismus, C.S.] materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu reinen Selbstbestimmungen der 'freien Willen', des Willens an und für sich, des menschlichen Willens, und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate.“ (Ebd.: 178).

In Bezug auf die „bürgerliche“ Variante der Ideologie, über deren Abweichung von der Wirklichkeit weiter unten ausführlicher zu sprechen sein wird, ist die

„deutsche“ Ideologie eine Abstraktion. Sie abstrahiert die „bürgerliche“ Ideologie von ihrer konkreten gesellschaftlichen Verankerung und lässt so den Schein entstehen, eine vernünftige oder gerechte Ordnung sei in erster Linie eine Frage der Entwicklung des Bewusstseins, der Überwindung falscher Vorstellung und der daraus abgeleiteten Entscheidung für das richtige Verhalten. Dagegen behaupten Marx und Engels: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen [...] haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen, ändern mit dieser Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (Ebd.: 26f.).

In dieser polemischen Entgegensetzung scheinen die Dinge allerdings klarer zu sein, als sie es tatsächlich sind. Soll die Veränderung der „materiellen Produktion“ und des „materiellen Verkehrs“, also die Veränderung der tatsächlichen Beziehung der Menschen zueinander, nicht als ein sich hinter dem Rücken der Menschen vollziehender historischer Prozess gefasst werden, bei dem aus der Erfindung der Dampfmaschine, das heißt aus der Entwicklung der Produktivkräfte, die gesellschaftliche Veränderung mit historischer Notwendigkeit folgt, dann stellt sich die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich durch eine Praxis der Freiheit die Materialität der Gesellschaft verändern lässt – und damit nach den Bedingungen ihrer Reproduktion.

Wie zentral für Althusser diese Frage bei seiner Diskussion der Ideologie war, zeigt sich in einem Anhang zum Manuskript *Sur la reproduction*. Dort hat sie die Form folgender These: „Im Rahmen der speziellen Einheit aus Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die eine Produktionsweise bilden, sind es, auf dem Fundament der bestehenden Produktivkräfte und der von ihnen festgelegten objektiven Grenzen, die Produktionsverhältnisse, die die entscheidende Rolle spielen.“ (Althusser 1995: 244). Durch die Betonung der Produktionsverhältnisse, also jener Verhältnissen, zu deren Reproduktion die Menschen auch durch die Einhaltung von moralisch begründeten und juristisch gesicherten Regeln aktiv beitragen, wendet sich Althusser nicht nur gegen die berühmte anders lautende These von Marx etwa im *Eldend der Philosophie* (Marx 1847 4: 130) oder im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* (Marx 1859: 9), er nimmt auch gegen den *Historischen Materialismus* und für eine theoretische Position Stellung, die den Klassenkampf als aktives Moment revolutionärer Politik betont.

Die Frage, was das theoretisch für das Verhältnis von materiellen Verhältnissen und Bewusstsein bedeutet, ist mit Althusser's Parteinahme zwar in ihrer Wichtigkeit betont, sie ist aber damit keineswegs auch schon beantwortet. Foucault wird diese Frage einmal so formulieren: „Worüber ich gern im Ausgang von Marx diskutieren würde, ist [...] die strategische Methode, die den Kampf be-

trifft. Dort ist mein Interesse an Marx verankert, und von dort aus möchte ich gerne die Probleme stellen.“ (Foucault 1978b: 761).

Ideologie und Reproduktion als Phänomene

Ausgehend von Marx gruppieren sich bei Marx, Althusser und Foucault damit schon drei Themen zu einem Problemkomplex: die gesamtgesellschaftliche Reproduktion, die Rolle der Ideologie und die Frage des Kampfes, also der realen Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung. Es ist natürlich das letzte Thema, die Praktiken der Freiheit angesichts des Funktionierens der gesellschaftlichen Reproduktion und der mit ihr verbundenen ideologischen Praktiken, von dem ausgehend die anderen ihre Dringlichkeit entwickeln. Es sind aber die Themen der Reproduktion und der Ideologie, ohne die sich die Problematik, zu deren Bearbeitung Marx, Althusser und Foucault ihre Theorien entwickeln, nicht verstehen lässt.

Nachdem die Behandlung der „deutschen“ Ideologie noch den einfachen Ausweg zu ermöglichen scheint, über eine Analyse der tatsächlichen Verhältnisse, die Bewusstseinsformen mit den jeweiligen Interessenlagen in Verbindung zu bringen und so auf eine effektive Neuordnung der Verhältnisse in der „wirklich bestehenden Welt“ hinzuwirken, steht Marx bei der Kritik dessen, was sich im Anschluss an Althusser „bürgerliche“ Ideologie nennen ließe, zum ersten Mal vor dem eigentlichen Problem, dass die Reproduktion der kapitalistischen Ökonomie sich notwendig mit einem Bewusstsein verknüpft, das nicht einfach auf einem Verkennen der Wirklichkeit beruht, wie dies bei der „deutschen“ Ideologie der Fall war, aber trotzdem eine Abstraktion von der Wirklichkeit darstellt. Die „bürgerliche“ Ideologie ist dadurch gekennzeichnet, nur Teile des gesellschaftlichen Geschehens als wesentlich anzuerkennen. Sie mystifiziert damit zum einen Zusammenhänge. Zum anderen erfasst sie aber durchaus richtig, was für die einzelnen Akte der Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse tatsächlich wesentlich ist. Mystifiziert wird nur der Gesamtzusammenhang der gesellschaftlichen Reproduktion. Mit dieser Mystifikation werden aber zugleich die konkreten Quellen des gesellschaftlichen Reichtums und sozialen Formen seiner Aneignung verschleiert.

Was hier die „bürgerliche“ Ideologie genannt wird, ist also nicht in erster Linie eine Ansammlung von irrigen Meinungen in ökonomischen Ansichten und Theorien, von denen sich Marx kritisch⁴ absetzt. Diese Absetzungen gibt es im Marxschen Werk zwar auch in aller Schärfe und Ausführlichkeit, verstörender sind aber jene Irrtümer, die mit Notwendigkeit erfolgen und sich – wie

im folgenden Beispiel – auch durch eine wissenschaftliche Aufklärung nicht auflösen lassen: „Die Menschen beziehen [...] ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichzeitig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. [...] Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit.“ (Marx 1890: 88).

Foucault bemerkt bei der Interpretation dieser Stelle „eine gewisse Bösartigkeit“ des Geldes als Zeichen des Wertes. Mit der Marxschen Analyse gilt plötzlich: „Zeichen sind Interpretationen, die sich zu rechtfertigen versuchen, und nicht umgekehrt.“ (Foucault 1967: 735f.). Die Zeichen, die symbolischen Instrumente der Austauschprozesse, nehmen die Rolle der eigentlichen Subjekte ein. Durch die besondere Form der gesellschaftlichen Produktion, die die Warenproduktion darstellt, sieht sich Marx gezwungen, einen Schein anzuerkennen, für den der Ausdruck „Schein“ kaum noch angemessen ist, da er selbst zur gesellschaftlichen Realität wird, als ein „gegenständlicher“ Schein.

Um die „kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse“ (Marx 1890: 12) erforschen zu können, sieht Marx sich deshalb gezwungen, ausgehend vom Scheinbaren die Bestimmungen des Verhältnisses der Erscheinungen zu analysieren. „Die Formen, welche Arbeitsprodukte zu Waren stempeln und daher der Warenzirkulation vorausgesetzt sind, besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt. [...] Es ist aber ebendiese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren.“ (Ebd.: 89f.)

Anhand dieses Zitats offenbaren sich zwei Wege, der bürgerlichen Ideologie zu begegnen. Die historisch informierte Kritik der „Naturformen“ des gesellschaftlichen Lebens ist ein erster Weg, der die Gegenständlichkeit der „Naturformen“ durch die Konfrontation mit den von ihnen verschiedenen Formen anderer Zeiten erschüttert oder mit dem Verfahren der Erzählung ihrer Entstehungsgeschichte, das heißt durch die Erzählung einer Genealogie, die Prozesse der Naturalisierung und Vergegenständlichung offen legt. Diesen Weg geht Foucault. Ein zweiter Weg ließe sich im Unterschied dazu als „Phänomenologie“ bezeichnen. Beide Wege zielen auf die Zerstörung des Reproduktionszusammenhangs, indem sie seine ideologischen Formen angreifen und sie als

4 Der Untertitel zum *Kapital*, *Kritik der politischen Ökonomie*, lässt sich in einer älteren Bedeutung des Wortes „Kritik“ wesentlich milder verstehen, als es der heutige Gebrauch nahelegt. „Kritik der politischen Ökonomie“ heißt dann nur „wissenschaftliche Beurteilung“ des Gebietes der Politischen Ökonomie (vgl. etwa den Gebrauch des Kritik-Begriffs bei Kant).

historisch zufällig – im Falle der Genealogie – oder den Blick auf die Grundlagen einer selbstbewussten Praxis der Freiheit verstellend – im Falle der Phänomenologie – aufweisen.

Die Phänomenologie ist der Weg, den Marx trotz aller historischen Bemerkungen im *Kapital* vor allem wählt. Sie widmet sich der Analyse der Verhältnisse („-logie“) der Erscheinungen („Phänomene“). Es ist also kein Zufall, dass das *Kapital* schon im allerersten Satz mit „Erscheinungen“, mit Phänomenen, beginnt: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen die kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine 'ungeheure Warensammlung', die einzelne Ware als seine Elementarform.“ (Ebd.: 49).

Wie aber kann die Phänomenologie etwas anderes sein als die Verdoppelung der Erscheinungen, die ja gerade deshalb Schein und „bürgerliche“ Ideologie sind, weil sie in ihrem Zusammenhang die tatsächlichen Verhältnisse verschleiern, statt sie zu offenbaren – oder, um den Hinweis Foucaults aufzugreifen, die eine bestimmte Interpretation ihrer selbst erzwingen, die zur Reproduktion ihrer Verhältnisse und damit zu ihrer Unabänderlichkeit führt? Die Phänomenologie muss die Ordnung der Phänomene zerstören und durch eine andere Ordnung ersetzen, die die Phänomene selbst unangetastet lässt, am Ende aber ihren Zusammenhang offenbart. Das heißt, die Phänomenologie unterläuft die Unterscheidung von bloßem Schein auf der einen und Erscheinungen von etwas auf der anderen Seite. Auch der bloße Schein muss sich in das System der Erscheinungen einordnen und damit zur Erscheinung von etwas werden, während auch jede Erscheinung zu Schein werden kann, wenn ihre Wirklichkeit im Verweiszusammenhang verfehlt wird.

Der Zerstörung der Ordnung der Erscheinungen, ihrer Auflösung – in wörtlicher Übertragung des Begriffs „Analyse“ –, „kann weder das Mikroskop dienen noch chemische Reagentien. Die Abstraktionskraft muss beide ersetzen.“ (Ebd.: 12). Das ist bemerkenswert. Marx, der beklagt, dass die Erscheinungen, immer nur einen Teil der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit offenbaren, einen anderen aber verbergen, wählt für Entdeckung dieser verborgenen Wahrheiten die Methode der Abstraktion, das heißt, der noch weiteren Beschränkung des Wahrgenommenen. Denn die Abstraktion ist nichts anderes als das von Marx im *Kapital* immer wieder vorgenommene „Absehen“ von den Preisen, von der Konkurrenz, von den tatsächlichen Austauschbeziehungen usw.

Der „einfache Warentausch“ ist die auf die Spitze getriebene Abstraktion. Er beschreibt etwas, das so nicht Teil einer tatsächlichen Genealogie der kapitalistischen Vergesellschaftungsform ist. Niemals hätte sich die marktförmige Vermittlung der Einzelarbeiten von sonst nicht koordinierten, aber gleichwohl hochgradig arbeitsteilig vorgehenden Produzierenden aus dem einfachen Warentausch entwickeln können. Vielmehr ist der einfache Tausch einer beliebigen Ware gegen spezifische Mengen aller anderen Waren nur in einer kapitalistischen Ökonomie überhaupt eine sinnvolle Handlung, wenn durch ihn ein

Austausch der Arbeit, die zur Herstellung der ersten Ware nötig war, gegen die notwendigen Arbeiten, die für die Herstellung der je anderen Waren benötigt werden, stattfindet. In allen anderen Gesellschaften, deren materielle Reproduktion anders organisiert ist, hat der Austausch von Dingen einen anderen Charakter und folgt anderen Kriterien, weil mit ihm gar nicht das Gleichgewicht von Einzelarbeiten hergestellt werden muss. Deshalb schreibt Marx: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches [im Tausch] für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (Ebd.: 86). Der Wert ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern eine (Teil-)Form gesellschaftlicher Vermittlung.

Die Analyse der Erscheinungen, ihre abstrakte Darstellung, geht also über in die Rekonstruktion formaler Beziehungen, die sich in der „Vereinfachung“ erst als konstitutiv erweisen. Die „einfachen“ Dinge sind es dabei, die einerseits „die meiste Schwierigkeit machen“ (ebd.: 11). Andererseits sind es die „einfachen“ Dinge aber auch, mit denen sich allein das formale Element vorführen lässt, das unter der Empirie sonst verborgen bliebe, und die in diesem Sinne tatsächlich viel „einfacher“ sind als die Wirklichkeit. Das zeigt sich schon bei Frage der im Warentausch getauschten Quanten „einfacher Arbeit“.⁵ Ohne diese Fiktion wären die getauschten Arbeiten untereinander genauso verschieden wie die getauschten Waren, und die Wahrheit, dass es im kapitalistischen Tausch um die Vermittlung der verschiedenen produktiven Tätigkeiten miteinander geht, bliebe weiter unerreichbar.

Es entsteht jedoch die Frage, wie die Marxsche Neuordnung der abstrakten Elemente des gegenständlichen Scheins der Gefahr entgeht, selbst wieder zur Ideologie zu werden, und zwar nicht zur zerstörten „bürgerlichen“, sondern zur „deutschen“, die sich frei von „sinnlicher Erfahrung“ die Elemente des Denkens nimmt, um sie zu idealtypischen Systemen ohne Bezug zur Wirklichkeit zu verbinden. Um dieser Gefahr zu entgehen, muss die Phänomenologie immer ein Versprechen enthalten: Das Versprechen, in ihrer die verborgene Wahrheit aufdeckenden Rekonstruktion der Ordnung der von ihr geschaffenen Elemente des Scheins die Erscheinungen wieder einzuholen. „Die Gestaltungen des Kapitals, wie wir sie in diesem Buch entwickeln, nähern sich also schrittweis der Form, worin sie auf der Oberfläche der Gesellschaft, in der

5 „Komplizierte Arbeit gilt nur als *potenzierte* oder vielmehr *multiplizierte* einfache Arbeit, so daß ein kleines Quantum komplizierter Arbeit gleich einem größeren Quantum einfacher Arbeit. Daß diese Reduktion beständig vorgeht, zeigt die Erfahrung. Eine Ware mag das Produkt der kompliziertesten Arbeit sein, ihr Wert setzt sie dem Produkt einfacher Arbeit gleich und stellt daher selbst nur ein bestimmtes Quantum einfacher Arbeit dar. Die verschiedenen Proportionen, worin verschiedene Arbeitsarten auf einfache Arbeit als ihre Maßeinheit reduziert sind, werden durch einen gesellschaftlichen Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt und scheinen ihnen daher durch das Herkommen gegeben. Der Vereinfachung halber gilt uns im Folgenden jede Art Arbeitskraft unmittelbar für einfache Arbeitskraft, wodurch nur die Mühe der Reduktion erspart wird.“ (Ebd.: 59).

Aktion der verschiedenen Kapitale aufeinander, der Konkurrenz, und im gewöhnlichen Bewußtsein der Produktionsagenten selbst auftreten.“ (Marx 1894: 33). Um der Gefahr der Ideologisierung zu entgehen, muss die phänomenologische Rekonstruktion beim Übergang von einer Stufe der Abstraktion zur nächsten jeden Schematismus vermeiden und sich stattdessen an die gegebenen Erscheinungen halten. Genauso wie die bisher rekonstruierte Ordnung der Formen sind die Erscheinungen ihr Leitfaden der Interpretation, wobei sich Ordnung und Erscheinung gegenseitig in Schach halten. „Schrittweis“ nimmt Marx die gemachten Voraussetzungen, das heißt den Grad der Abstraktion zurück, nachdem die jeweilige Entwicklung der formalen Zusammenhänge abgeschlossen ist. Dann setzt die Rettung der Phänomene wieder ein. Die Fragestellung wird in Richtung der tatsächlichen Zusammenhänge verkompliziert. Beispielhaft für dieses Vorgehen ist die Einführung der „einfachen Reproduktion“ im zweiten Band des *Kapital* (Marx 1893: 392). Zuerst erfolgt die Rücknahme einer bisher gültigen Abstraktionsbedingung: „Wir können uns jetzt nicht mehr damit begnügen, wie bei Analyse des Produktionswerts des einzelnen Kapitals, mit der *Voraussetzung*, daß der einzelne Kapitalist die Bestandteile seines Kapitals durch Verkauf seines Warenprodukts erst in Geld umsetzen und dann durch Wiederkauf der Produktionselemente auf dem Warenmarkt in produktives Kapital rückverwandeln kann.“ Dann die neue Fragestellung eingeführt, die sich aus der Zurücknahme der Voraussetzung sachlich ergibt: „Wie wird das in der Produktion verzehrte *Kapital* seinem Wert nach aus dem jährlichen Produkt ersetzt, und wie verschlingt sich die Bewegung dieses Ersatzes mit der Konsumtion des Mehrwerts durch die Kapitalisten und des Arbeitslohns durch die Arbeiter?“ Und schließlich werden die neuen Abstraktionsbedingungen für diese Ebene der Untersuchung angegeben: „Es handelt sich also zunächst um die Reproduktion auf einfacher Stufenleiter. Ferner wird unterstellt nicht nur, daß die Produkte ihrem Wert nach sich austauschen, sondern auch das keine Wertrevolution in den Bestandteilen des produktiven Kapitals vorgehe.“

Bei diesem Verfahren der formalen Entwicklung und ihrer Konfrontation mit den tatsächlichen Erscheinungsweisen wird die Verkehrung der Marxschen Überführung verschiedener Analyseebenen ineinander gegenüber der Hegelschen Dialektik deutlich. Hegels *Phänomenologie des Geistes* verbindet Ebenen der Selbstreflexion des Wissens, um sie schließlich in einer Praxis der kollektiv kontrollierten Begriffsbildung und -verwendung zum Abschluss kommen zu lassen. Bei Marx entspricht diese abschließende Praxis, der kommunistischen Gesellschaftsordnung, in der sich die Menschen als Kollektiv die Formen und Bedingungen ihrer Produktion und Reproduktion angeeignet haben. Seine phänomenologische Rekonstruktion enthält aber nicht das Versprechen und folglich auch nicht das Ziel, die Elemente des Kommunismus darzustellen, sondern sie will die Ökonomie des Kapitalismus begreifen.

Foucault hat gesehen, dass dieser Anspruch uneinlösbar ist. „Die Interpretation sieht sich gezwungen, sich selbst immer wieder zu interpretieren; sich selbst immer wieder neu aufzunehmen.“ (Foucault 1967: 736). Ihre Merkmale sind das „Gewaltsame, Unabgeschlossen, Endlose“, in deren Aufgabe „wir den Marxismus nach Marx“ erkennen (ebd.: 737). Ein Abschluss der Rekonstruktion kann nämlich nur gelingen, wenn die Abstraktion vernachlässigt wird und die Ergebnisse einer Analyseebene einfach zur endgültigen Wahrheit erklärt werden. Die Wirklichkeit spielt dann keine Rolle mehr, die Theorie erstarrt zum Dogma und zur Ideologie. Dem zu entgehen und trotzdem der Unendlichkeit der Interpretation einen Abschluss zu geben, dient die marxistische Obsession der Totalität. Im Begriff „Totalität“ ist das Versprechen der Phänomenologie zusammengefasst, das schon allein dadurch, dass das Ganze jetzt einen Namen hat, seiner Erfüllung näher gerückt zu sein scheint.

Auf eine solche Lösung zielte Marx mit seinen Analysen jedoch keineswegs ab, denn offensichtlich droht hier eine Verkehrung der Verhältnisse. Das Versprechen der Marxschen Phänomenologie besteht darin, die verschiedenen Phänomen- und Analyseebenen in einen Gesamtzusammenhang zu bringen. Der Begriff der Totalität als Kategorie der Analyse wiederum, behauptet diesen Gesamtzusammenhang und erfordert nun seinerseits einen formalen Zusammenhang zwischen der Gesamtheit der Phänomene, wobei die Ordnung der Ebenen, die von Marx eingeführt wurde, als im Wesentlichen korrekt unterstellt wird. Durch diese methodische Verwechslung verliert der Marxismus seine analytische Kraft. Es verliert sich das hochgesteckte Ziel des phänomenologischen Ansatzes, zur gleichen Zeit – erstens – die Ordnung des idealen Zusammenhangs der Kategorien der kapitalistischen Ökonomie, also das Schema ihrer gelingenden Reproduktion, darzustellen, – zweitens – die Darstellung der aus diesem Zusammenhang folgenden Ideologie, ihren den idealen Zusammenhang verdeckenden, sich aber ebenfalls reproduzierenden und so vergegenständlichenden Schein, zu entwickeln, sowie – drittens – die hinter allem liegende Wahrheit als Grund für die Differenzen zwischen idealer Ordnung und Schein aufzudecken, die zugleich enthüllt, dass die Reproduktion immer nur krisenhaft funktioniert und dass nur die Anerkennung der gesellschaftlich koordinierten Tätigkeit als Fundament jeder Produktion und Reproduktion diese Krisen beenden kann.

Jenseits der Totalität

Althusser Intervention in den Marxismus – auch wenn Foucault sie als Abwehr dessen verspottet, „wie das wirkliche Wort des Propheten Marx fehlinterpretiert wurde“ (Foucault 1978b: 768) – zieht ihre Bedeutung daraus, dass es Althusser durch seine erweiterte Konzeption der Reproduktion gelingt, den phänomenologischen Zusammenhang der Totalität zu unterlaufen. Er betont

die Differenz zwischen Produktion und Reproduktion auch, weil der phänomenologische Zusammenhang von Marx nur für die Produktion untersucht wurde. Die Zusammenhänge zu den anderen Bereichen der gesellschaftlichen Reproduktion sind dagegen durch ein Moment der Vagheit und der möglichen Umkehr der Ordnung gekennzeichnet. „Ihr Wirksamkeitsmerkmal (oder Determinierungsmerkmal) wird in der marxistischen Tradition als bestimmt durch die Determination in letzter Instanz durch die Basis auf zwei Arten gedacht: 1) es gibt eine 'relative Autonomie' des Überbaus gegenüber der Basis; 2) es gibt eine 'Rückwirkung' des Überbaus auf die Basis.“ (Althusser 1977: 114).

Zugleich ist der Marxismus Althussters aber für dessen Theorie von einer außerordentlichen Bedeutung, weil der von ihm vorgeschlagene Weg der Analyse den Zusammenhang der Formen der Reflexion und der praktischen Handlungen des Marxschen Denkens beibehält. Auch in der Sphäre der Althussterschen Reproduktion sind die Formen des Handelns und Denkens wie in der Marxschen Ideologiekonzeption miteinander verwoben. „'Knie nieder und bewege die Lippen wie zum Gebet und Du wirst glauben'. [...] Glückseliger Skandal, der [Blaise Pascal] in jansenistischer Herausforderung eine Sprache sprechen läßt, die die Wirklichkeit beim Namen nennt.“ (Ebd.: 138).

Zum anderen bleibt auch die Vorstellung des Zusammenhangs der einzelnen gesellschaftlichen Institutionen in einem Reproduktionszusammenhang ein Anklang an Marx. Dessen Programm der Suche nach tatsächlichen Zusammenhängen wird gegen die Totalitätsvorstellung des Marxismus wieder aufgenommen. In diesem Zusammenhang erwähnt Althusser auch Foucaults Arbeiten zur institutionellen Genese des Wahnsinns und der Wahnsinnigen, die er in sein Programm der Reproduktionsapparate integrieren möchte: „Wir haben bisher von dem geschwiegen, was wohl berechtigterweise im Rahmen unserer gesellschaftlichen Formierungen des Kapitalismus der medizinische ideologische Staatsapparat genannt werden kann. Ihm gebührte allein eine ganze Studie, für die uns das bemerkenswerte Werk Foucaults⁶ [...] die Geschichte der wichtigen Elemente liefert. Denn die Geschichte des 'Wahnsinns', ist die fortgesetzte, obschon durch den Humanismus von Pinel und die Pharmazie Delays gemilderte Geschichte einer Unterdrückung. Und diese übersteigt bei weitem das, was zu ihrer Bequemlichkeit, zahlreiche Mediziner den 'Wahnsinn' nennen.“ (Althusser 1995: 192 Anm.).

Diskontinuierliches und Totalität

Foucault nimmt, ohne dies explizit zu erwähnen, zu Althussters Integration seiner Arbeiten in den Kontext des Marxismus in seiner einleitenden Vorlesung des Winters 1975/76 am *Collège de France* Stellung. In dieser Vorlesung zieht Foucault ein Resümee seiner theoretischen Bemühungen von der Zeit nach dem Er-

scheinen der französischen Ausgabe von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis zum ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*, an dessen Abfassung er gerade arbeitet. Dieses Resümee ist einerseits Ausdruck einer tiefen theoretischen Krise: „Im Grunde wird immer dasselbe gesagt und besagt vielleicht gar nichts; es verknäult sich zu einem kaum entzifferbaren Wirrwarr, der sich schwerlich organisieren läßt; kurz: es führt, wie man so schön sagt, zu nichts.“ (Foucault 1976b: 16).

Andererseits ist dieses Resümee aber auch die Behauptung der Arbeit zur Entstehung des Konkreten, Diskontinuierlichen, das eben von medizinischen Diskursen bis zur Architektur von Gefängnissen, von der Organisation des Wissens bis zur Befragung der Gläubigen über ihr Begehren reicht. „Die Genealogie wäre also im Hinblick auf das Projekt der Einschreibung des Wissens in die der Wissenschaft eigene Machthierarchie eine Art Unternehmen, um die historischen Wissen aus der Unterwerfung zu befreien, d.h., sie fähig zu machen zu Widerstand und Kampf gegen den Zwang eines einheitlichen und theoretischen Wissenschaftsdiskurses.“ (Ebd.: 25). Die theoretischen Umräumungen Althussters erscheinen aus dieser Perspektive als die drohende „Gefahr, daß, sobald die Fragmente der Genealogie offengelegt und diese Wissenselemente, die man zu entstauben versucht hat, zur Geltung und in Umlauf gebracht sind, diese ihrerseits wieder kodiert und durch die einheitlichen Diskurse rekolonialisiert werden“ (ebd.: 27). Gegen diese Rekolonialisierung „geht es darum zu bestimmen, wie die verschiedenen Machtdispositive in ihren Mechanismen, Wirkungen und Beziehungen auf so unterschiedlichen Ebenen und in Bereichen mit so unterschiedlichem Umfang aussehen.“ (Ebd.: 29).

Es ist bei der Interpretation dieser Zeilen ein wenig Vorsicht geboten. Schließlich umgibt in jenen Jahren der Marxismus Foucaults Denken, wie das Wasser den Fisch. Jedoch ist die Genealogie sicher nicht der Weg der Phänomenologie, um die Kritik der „Naturformen“ zu leisten. Aber sie ist wie die Marxsche Phänomenologie eine solche Kritik, nur eben jene, die mit der Rekonstruktion ihrer Entstehungen arbeitet. Im Gegensatz zur Phänomenologie hat das zunächst tatsächlich methodologische Vorteile. Die Gegenstände müssen nicht erst im Zuge der Abstraktion aufgelöst und schließlich als Totalität rekonstruiert werden. Die Erschütterung des Glaubens an die unverrückbare Natur gesellschaftlicher Formen erfolgt durch die Konfrontation von Vorstellungen und Praktiken die zu verschiedenen Zeiten gleich sein müssten, aber stattdessen vollkommen unterschiedlich funktionieren. Ein prominentes Beispiel unter zahlreichen: „Am Ende des 18. Jahrhunderts, zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist das düstere Fest der Strafe, trotz einigen großen letzten Aufflackerns, im Begriff zu erlöschen [...] man schafft den gemarterten Körper beiseite; man verbannt die Inszenierung des Leidens aus der Züchtigung. Man tritt ins Zeitalter der Strafnüchternheit ein.“ (Foucault 1976a: 15/23).

Das wirft natürlich die Frage auf: „Wie geschieht es, daß das Denken sich von jenen Ufern löst, die es einst bewohnte [...], und daß es genau das in Irrtum,

6 Gemeint ist *Wahnsinn und Gesellschaft* (Foucault 1969).

die Schimäre und das Nicht-Wissen taumeln läßt, was noch nicht einmal zwanzig Jahre zuvor im lichten Raum der Erkenntnis angesiedelt und bestätigt wurde? Welchem Ereignis oder welchem Gesetz gehorchen diese Veränderungen, die bewirken, daß die Dinge plötzlich nicht mehr auf die gleiche Weise perzipiert, beschrieben, genannt, charakterisiert, klassifiziert und gelernt werden [...]“ (Foucault 1971: 269). Aber die Methode der historischen Kritik der „Naturformen“, ob sie nun gerade Archäologie oder Genealogie heißt, hütet sich vor Antworten auf solche Fragen, die Kontinuität herstellen, wo der dramatische Bruch das Mittel ist, den Glauben an die Unverrückbarkeit und Natürlichkeit der gesellschaftlichen Formen zu erschüttern. Stattdessen wird die jeweilige Verfahrensweise „berichten, wie die jeder Positivität eigenen Konfigurationen sich modifiziert haben [...]. Sie wird die Veränderung der empirischen Wesen analysieren, die die Positivitäten bevölkern [...]. Sie wird die Verlagerung der Positivitäten in ihrer Beziehung zueinander untersuchen“ (ebd.: 270). Das heißt, die historisch-kritische Methode erschöpft sich nicht in der Konfrontation der historischen Formen. Sie erhebt zugleich, wie die Phänomenologie auch, den Anspruch die Verhältnisse der Gegebenheiten zu rekonstruieren. Genauso wie die Phänomenologie ist sie dabei auf die vorgefundenen Gegebenheiten verwiesen – jene zitierten „Positivitäten“ –, deren Herausbildung und deren Zusammenwirken sie in ihrer Beschreibung einholen muss. Es geht also auch bei der historisch-kritischen Methode „keineswegs darum, der abstrakten Einheit der Theorie die konkrete Vielheit der Tatsachen gegenüberzustellen; es geht keineswegs darum, das spekulative Moment zu disqualifizieren und ihm in der Form eines Szientismus die Starre gut begründeter Kenntnisse gegenüberzustellen. [...] Vielmehr geht es darum, lokale, unzusammenhängende, disqualifizierte, nicht legitimierte Wissen gegen die theoretische Einheitsinstanz ins Spiel zu bringen, die den Anspruch erhebt, sie im Namen wahrer Erkenntnis, im Namen der Rechte einer von gewissen Leuten betriebenen Wissenschaft zu filtern, zu hierarchisieren und zu ordnen.“ (Foucault 1976b: 23). Die verhaltene Sympathie Foucaults gegenüber dem Marxschen Projekt erklärt sich aus dieser Konvergenz genauso wie die Abscheu vor dem „wissenschaftlichen“ Marxismus nach Marx, der aufgrund seiner methodischen Verständnislosigkeit bezüglich der Phänomenologie „empiristisch und kraftlos“ (Foucault 1973: 505), unwissenschaftlich⁷ und zudem der Versuch einer Ausstattung mit Machteffekten sei, „die das Abendland nunmehr seit dem Mittelalter der Wissenschaft verliehen und jenen vorbehalten hat, die einen wissenschaftlichen Diskurs führen.“ (Foucault 1976b: 25) Weil die historisch-kritische Methode den Phänomenen in den verschiedenen Ordnungen des Wissens eine Bresche

7 „Einem Marxisten, der mir sagt, dass Marxismus eine Wissenschaft sei, antworte ich: Ich werde erst an dem Tag glauben, dass Sie den Marxismus als Wissenschaft praktizieren, an dem Sie mir im Namen dieser Wissenschaft zeigen, worin sich Marx geirrt hat.“ (Foucault 1973: 509)

schlagen will, ist sie „Anti-Wissenschaft“ (ebd.: 23). Und da sie dieses Ziel mit der Marxschen Phänomenologie teilt, muss auch diese für Foucault eine Anti-Wissenschaft sein, die es gegen die Einordnung unter die Wissenschaften durch ihre Anhänger in Schutz zu nehmen gilt.

Das spekulative oder, wie es heute gebräuchlicher Weise heißt: systematische Moment der Genealogie gleicht dabei ebenfalls dem aus der Phänomenologie bekannten Verfahren. Wo es nicht länger um die bloße Konfrontation historischer Ordnungen geht, wird der Wirkungszusammenhang zwischen den Phänomenen gesucht. Auch in der Genealogie sind die Phänomene in erster Linie Ergebnisse menschlichen Handelns, das auf je spezifische Weise miteinander koordiniert ist. Die Bedeutung der Rede von Machteffekten und Machtbeziehungen bei Foucault besteht genau darin, die Folgen von Praktiken und die Weisen ihrer Koordination zu beschreiben.

Von besonderem Interesse sind dabei jene Formen der Koordination, die sich gegenseitig stützen und hervorbringen – der Terminus *technicus* für solche Zusammenhänge ist „Dispositiv“ – mit anderen Worten Formen der Reproduktion, wie sie beispielsweise das Dispositiv der Sexualität (Foucault 1977) oder das „Kerkersystem“ des modernen Strafens darstellen. „Das Kerkersystem schließt Diskurse und Architekturen, Zwangsregelungen und wissenschaftliche Thesen, wirkliche gesellschaftliche Effekte und nicht aus der Welt zu schaffen- de Utopien, Programme zur Besserung der Delinquenten und Mechanismen zur Verfestigung der Delinquenz zu einem einzigen Komplex zusammen.“ (Foucault 1976a: 349). Selbst „der angebliche Mißerfolg der Gefängnisse [gehört] in seinen Funktionszusammenhang hinein“ (ebd.)

Diese Formen der Reproduktion passen einerseits tatsächlich – wie von Althusser gesehen – in das Programm einer Beschreibung der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion, von der sie Teilaspekte beleuchten. Andererseits legt Foucault auf eine fundamentale Unterscheidung wert, nämlich, „daß die Macht nicht in erster Linie Erhaltung und Reproduktion der ökonomischen Verhältnisse, sondern vor allem ein Kräfteverhältnis in sich selbst ist.“ (Foucault 1976b: 31). Das heißt aber wiederum nicht, dass die einzelnen Dispositive zwangsläufig abgeschottet von der Ökonomie zu untersuchen wären. Sowohl in *Überwachen und Strafen* als auch in *Der Wille zum Wissen* zeigt Foucault die Übergänge vor allem auf den Gebieten, in denen sie auch Althusser gesucht hat, bei der Einübung einer Moral, die der Aufrechterhaltung der ökonomischen Ordnung dient oder zumindest mit ihr verträglich ist.⁸

Dass Foucault aber gerade die Autonomie der von ihm untersuchten Zusammenhänge der nicht-ökonomischer Produktion und Reproduktion betont, von der Althusser sagt, sie sei eine relative, hat nur zum Teil mit der Rekolonialisierung zu tun, die Althussters Öffnung der marxistischen Analyse droht. Sie

8 Vgl. unter zahlreichen Beispielen Foucault (1976a: 368f.) und Foucault (1977: 152).

hat auch mit Foucaults Interesse für das Veränderungspotenzial im Alltäglichen und den Gefahren der nicht-ökonomischen Praktiken zu tun. Bezüglich der Gefahren sind es vor allem Nationalsozialismus und Stalinismus, die es notwendig machen, eine Analytik der Macht zu entwickeln, die sich der Tatsache bewusst ist, dass es auch eine Gefahr der Verwirklichung revolutionärer Möglichkeiten, gefährliche Formen der Ansammlung von Macht gibt. Diese gefährlichen Formen sind keine historisch singulären Ereignisse. „Wir müssen ganz im Gegenteil in Betracht ziehen, dass in unseren Gesellschaften permanent gewissermaßen strukturelle Virtualitäten, die unseren Systemen immanent sind, existieren, die bei der geringsten Gelegenheit zu Tage treten können, die beständig diese Arten von großen Auswüchsen der Macht möglich machen, jene Auswüchse der Macht, deren Beispiele, und zwar unvermeidliche Beispiele die Systeme Mussolinis, Hitlers, Stalins, das gegenwärtige System in Chile, das gegenwärtige System Kambodschas bilden.“ (Foucault 1978a: 676f.).

So wenig außergewöhnlich diese diagnostische Besorgnis ist, so ungewöhnlich ist Foucaults Reaktion auf sie. „Hegels, Nietzsches und Marx' [...] Philosophien der Freiheit [...] haben stets Formen der Macht Raum gegeben, die, sei es in der Form des Terrors, sei es in Gestalt der Bürokratie oder sei es in der Gestalt bürokratischen Terrors, das Gegenteil des Regimes der Freiheit waren [...] Vielleicht kann die Philosophie noch eine Rolle auf der Seite der Gegen-Macht spielen, unter der Bedingung, dass [...] sie es sich zur Aufgabe macht, die Strategien der Gegner innerhalb der Machtbeziehungen, die angewandten Praktiken, die Widerstandsherde zu analysieren, zu erhellen, sichtbar zu machen und folglich die Kämpfe zu intensivieren, die sich um die Macht herum abspielen, indem die Philosophie aufhört, die Frage der Macht in Begriffen von Gut und Böse zu stellen, sondern vielmehr im Begriff von Existenz.“ (Ebd.: 680/682).

Diese Fassung des Problems politischer Macht steht in enger Verbindung mit dem, was Foucault schon seit *Wahnsinn und Gesellschaft* interessiert, nämlich „die Gesamtheit der mehr oder weniger geregelten, mehr oder weniger reflektierten, mehr oder weniger zielgerichteten Tätigkeitsweisen, durch die hindurch sich sowohl das abzeichnete, was für diejenigen als wirklich konstituiert wurde, die es zu denken und zu verwalten trachteten, als auch die Art und Weise, wie diejenigen sich als Subjekte konstituierten, die das Wirkliche zu erkennen, zu analysieren und gegebenenfalls abzuändern im Stande sind.“ (Foucault 1984a: 781). Im Spätwerk Foucaults bekommt die Haltung zu diesen Praktiken den Namen einer „Ethik“ und der Versuch ihrer Kontrolle den Titel „Askese“. Die Askese dient angesichts der Gefahr von Auswüchsen der Macht der Suche nach einer neuen Philosophie der Freiheit. Sie ist aufgrund der Betonung der Begrenzung der Wirkungen der Experimente und ihrer Beziehung auf das alltägliche Leben oft nicht als das verstanden worden, als was Foucault sie immer noch konzipiert hatte: der Versuch einer revolutionären Politik, die am Wesentlichen orientiert bleibt. „Wichtig an der Revolution ist nicht die

Revolution selbst, sondern das, was in den Köpfen derer vorgeht, die sie nicht machen oder die jedenfalls nicht ihre Hauptakteure sind, ist das Verhältnis, das sie selbst zu dieser Revolution haben, deren aktive Handlungsträger sie nicht sind.“ (Foucault 1984b: 844)

Soll eine Revolution erfolgreich sein, muss bei jener Mehrheit, die nur am Rande oder nur zuschauend an den Ereignissen der Revolution beteiligt ist, die Veränderung der gesellschaftlichen Formen einsetzen. Nur durch die Teilnahme dieser Mehrheit kann sich die gesamtgesellschaftliche Reproduktion verändern. Die Revolution selbst ist nur das Zeichen eines solchen Veränderungsprozesses. Die Möglichkeit der Veränderung, für deren Existenz eine Revolution ein Zeichen ist, betrifft nämlich immer die gesellschaftlichen Formen der individuellen Lebenskunst. Deshalb ist das Verständnis dieser Formen, auf das Foucaults Genealogie und Marx' Phänomenologie gleichermaßen zielen, so wichtig. Werden diese Formen nicht durchschaut, trägt ihre fortgesetzte Aktualisierung bestenfalls zur Reproduktion der revolutionär zu überwindenden Gesellschaft bei, schlimmstenfalls erzeugt sie gerade im Streben nach Freiheit die „Auswüchse der Macht“.

Das Gegenprogramm der Entwicklung von Praktiken der Freiheit erwähnen ebenfalls sowohl Marx als auch Foucault. Foucaults angestrebte Genealogie der Formen der Freiheit, die bis in die Gegenwart reichen sollte und eine Ausführung dieses Gegenprogramms gewesen wäre, hätte, um nicht dem Althusser'schen Verdikt vom „anarchistischen Trödel“ zu verfallen, zu den Themen der Reproduktion und der eventuell sogar bis zur Totalität gesteigerten Dispositive zurückkehren müssen – eine Aufgabe, die weit über den geplanten, jedoch nie fertig gestellten vierten Band von *Sexualität und Wahrheit* hinausgegangen und vielleicht selbst „gewaltsam, unabgeschlossen, endlos“ geworden wäre.

Literatur

- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg und Berlin.
 – (1995): *Sur la reproduction*, Paris (Presses Universitaires de France).
 Foucault, Michel (1967): Nietzsche, Freud, Marx, in: ders.: *Schriften*, Bd. 1, Nr. 46.
 – (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M.
 – (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M.
 – (1973): Von der Archäologie zur Dynastik, in: ders.: *Schriften*, Bd. 2, Nr. 119.
 – (1976a): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.
 – (1976b): Vorlesung vom 7. Januar 1976, in: ders. (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
 – (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Erster Band*, Frankfurt/M.
 – (1978a): Die analytische Philosophie der Politik, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3, Nr. 232.
 – (1978b): Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3, Nr. 235.
 – (1984a): Foucault, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4, Nr. 345.
 – (1984b): Was ist Aufklärung?, in: ders.: *Schriften*, Bd. 4, Nr. 351.
 – (2001/2/3/5): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Frankfurt/M.
 Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert*, Münster.

- Marx, Karl (1846/47): *Das Elend der Philosophie*, in: MEW Bd. 4, Berlin, 1972.
 – (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 42, Berlin, 1983.
 – (1859): *Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, in: MEW, Bd. 13, Berlin, 1961.
 – (1890): *Das Kapital*, Bd. 1, in: MEW, Bd. 23, Berlin, 1962.
 – (1893): *Das Kapital*, Bd. 2, in: MEW, Bd. 24, Berlin, 1963.
 – (1894): *Das Kapital*, Bd. 3, in: MEW, Bd. 25, Berlin, 1964.
 – und Engels, Friedrich (1845/46): *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958.
 Schneider, Ulrich Johannes (2004): *Michel Foucault*, Darmstadt.

WIDERSPRUCH

Beiträge zu
sozialistischer Politik

53

Weltordnung, Kriege und Sicherheit

Nukleare Abschreckung; Mittlerer und Naher Osten; Militärmacht EU, Bundeswehr in Afghanistan und Völkerrecht; Schweiz: Gesamtverteidigung, Rüstungsindustrie, Sicherheits- und Friedenspolitik; Geschlechterordnung und Militärgewalt; Terrorismusbekämpfung, Justiz, Feindstrafrecht und Folter

D. Senghaas, M. Massarat, Th. Roithner,
N. Paech / K. Seifer, R. Moosmann / J. Lang,
A. Cassee / T. Cassee, R. Gysin, B. Degen,
R. Seifert, S. Krasmann, H. Busch, V. Györfy

Diskussion

R. Kurz: Rüstungsdollar und US-Militärmaschine
J. Wagner: Neoliberaler Kolonialismus
J. Wissel: Neuer Imperialismus
K. Majchrzak: H. Arendts Imperialismus-Kritik
N. Levine / F.O. Wolf: Kapital-Lektüren

232 Seiten, € 16.– (Abonnement € 27.–)
zu beziehen im Buchhandel oder bei
WIDERSPRUCH, Postfach, CH - 8031 Zürich
Tel./Fax 0041 44 273 03 02
vertrieb@widerspruch.ch www.widerspruch.ch

Florian Kappeler

Die Ordnung des Wissens Was leistet Michel Foucaults Diskursanalyse für eine kritische Gesellschaftstheorie?

Michel Foucault hat seine Schriften einmal beiläufig als „Werkzeugkisten“ bezeichnet, von denen man eklektizistisch und nach eigenem Interesse Gebrauch machen könne (DE II/1975: 887f.). Diese an sich sympathische Bescheidenheit wurde z.T. leider zum Stichwort für eine Rezeption, die nicht einmal mehr instrumentalistisch, sondern eher beliebig genannt werden kann. Dies lässt sich in besonderem Maße an diskursanalytischen Ansätzen beobachten, denen Foucault eher als Stichwortgeber denn als methodologische Referenz dient. Dabei wird oft übersehen, dass Foucaults diesbezügliche methodologische Ausführungen zur Diskursanalyse „nicht nur [...] die *Gebrauchsanweisung* für seine Instrumente liefer[n], sondern [...] erst den Status eines wissenschaftlichen *Werkzeugs*, also von *Status* und *Methode* kläre[n]“ (Diaz-Bone 2006: 77, vgl. AdW: 166f.).

Diesen Überlegungen folgend erscheint es mir sinnvoll, Foucault eher als „Diskursivitätsbegründer“ zu lesen. Dieser ebenfalls von Foucault selbst geprägte Begriff bezieht sich auf Diskurse (z.B. Marxismus oder Psychoanalyse), bei denen „man die theoretische Gültigkeit einer Aussage in Beziehung auf das Werk ihrer Gründer definiert“ (DE I/1969: 1025), d.h. die kritische Lektüre von Texten solcher Begründer modifiziert den Diskurs selbst. Erst mittels eines solchen Rückgriffs kann – so meine Hypothese – die Spezifik der Foucaultschen Diskursanalyse und ihre mögliche heutige Relevanz überhaupt zur Diskussion gestellt werden.

Die Diskursanalyse ist in Johannes Angermüllers Studie „Nach dem Strukturalismus“ in ihrem französischen Entstehungskontext situiert worden. Schon vor Foucault war dort die Organisation von Zeichen jenseits grammatischer und semantischer Kategorien ein wesentlicher Gegenstand der linguistischen Debatte (Angermüller 2007: 107). Foucault hat diesen Ansatz aufgegriffen und radikalisiert. Bei ihm wie in der französischen Diskursanalyse überhaupt wird die „klassisch sozialwissenschaftliche Dialektik von Individuum und Gesellschaft, Freiheit und Zwang, Handeln und Struktur“ verabschiedet (ders. 2001: 13). Entscheidender Fokus der Analyse sind weder kommunikationstheoretische Ansätze (Sender-Empfänger-Modell) noch die Analyse intersubjektiv pro-