

Wenn ich ein Buch schreiben sollte, um das mitzuteilen, was ich schon gedacht habe, hätte ich niemals die Courage, es in Angriff zu nehmen. Ich schreibe nur, weil ich noch nicht genau weiß, was ich von dem halten soll, was mich so sehr beschäftigt. So dass das Buch ebenso mich verändert, wie das, was ich denke. Jedes Buch verändert das, was ich gedacht habe, als ich das vorhergehende Buch abschloss.

Meine Bücher sind weder philosophische Abhandlungen noch historische Studien; allenfalls philosophische Bruchstücke in historischen Werkstätten.

Michel Foucault

4. Michel Foucault: Vernunftkritische Destruierung der Humanwissenschaften oder weiterführende Fragen nach dem Zusammenhang von Subjektivierung, Wahrheit und Macht?

4.1. Wiederholte Annäherungen an einen schwer einzuordnenden Philosophen – eine Einleitung

Mit Beginn meiner Berufspraxis als Sozialwissenschaftler, genauer als empirischer Arbeitsforscher, habe ich um die Mitte der 1970er Jahre meine immer ausgeprägten philosophischen wie literaturwissenschaftlichen und literarischen Neigungen konsequent zurückgestellt. Im Zentrum meiner achtunddreißigjährigen Erwerbstätigkeit stand in enger Kooperation mit meinen Kolleg*innen am Landesinstitut Sozialforschungsstelle Dortmund (sfs) das Bemühen um die Entfaltung und Konsolidierung einer politik- und anwendungsnahen Arbeitsforschung. Sie sollte zugleich die Grundlagen für mein eigenes arbeitspolitisches Engagement schaffen und stetig neu sichern. Solche *Forschung über die, in der und für die Gesellschaft* bedurfte einerseits einer doppelten Professionalität.¹ Auf der Höhe des State of the Art kam es auch darauf an, einen professionellen Adressatenbezug zu entwickeln, der für Sozialwissenschaftler*innen, anders als für etliche andere akademische Berufe, eher atypisch ist. Dies beides sicherzustellen hat seinerzeit meine Kolleg*innen und mich vollauf ausgelastet. Mir wurde zwar relativ bald klar, dass ich darüber hinaus auch nicht umhin kam, die Motive meines wissenschaftlichen wie intellektuellen Engagements und gleichermaßen dessen philosophische Grundlagen stetig neu zu prüfen. Doch ich habe dies nicht nur als Herausforderung, sondern oftmals auch als eine tendenzielle Überforderung erlebt.² In den 1980er Jahren

¹ Siehe zu diesem Selbstverständnis auch meinen konstruktiv kritischen Beitrag zur jüngsten Debatte über *Öffentliche Soziologie* Brigitte Aulenbacher u.a. 2017. Zur These der doppelten Professionalität siehe Ulrich Oevermann 1997.

² Siehe in diesem Zusammenhang meine Überlegungen zur *grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Forschung für gesellschaftliche (Um)gestaltung* (Martens 2013), die ich nach Beendigung meiner Erwerbstätigkeit als ersten Schritt meines neuen, nun nachberuflichen Arbeitsprogramms angestellt habe, für das ich nunmehr von den Restriktionen und Zwängen empirischer Auftragsforschung frei war.

meinte ich noch, ihr zunehmend besser gerecht zu werden. Doch für die letzten 15 Jahre meiner Erwerbstätigkeit lässt sich sagen, dass sich die Herausforderungen zur grundlagentheoretischen Fundierung meiner Arbeit als empirischer Sozialforscher zunehmend unabweisbar neu geltend machten. Zugleich wurden Spielräume dazu unter den Bedingungen von Drittmittelforschung enger. Die reformpolitischen Impulse aus den späten 1960er und frühen 1970er Jahren hatten sich erschöpft. Die Debatten über ein anhaltendes neoliberales Rollback gegen die wohlfahrtsstaatlich geprägten Arbeitsgesellschaften der Nachkriegsdemokratien setzten allmählich ein. Es wurde zunehmend unabweisbar, grundlegend neu nach-zudenken.³

Bei solchem Nach-Denken haben mich die Arbeiten Michel Foucaults zwei Mal intensiv beschäftigt. In den Jahren 2002/3 geschah dies im Zuge einer ersten, schon breiter angelegten Auseinandersetzung mit bedeutsamen Autoren aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Bereichen von soziologischer Grundlagentheorie und Philosophie. Allerdings waren dem durch die Zwänge meiner Erwerbsarbeit immer noch deutliche Grenzen gesetzt.⁴ Im Zusammenhang mit meinem Nachdenken über die Voraussetzungen einer *politischen Subjektivierung* für ein *neues zivilisatorisches Modell*, also spätestens mit Beginn meiner systematischen Arbeit an meinem Buch von 2014, hat meine Auseinandersetzung mit dem *philosophischen Diskurs der Moderne* dann noch einmal eine ganz andere Qualität gewonnen.⁵ Im Zuge der Arbeit an diesem Buch ging es mir darum, mich den multiplen Krisenprozessen der Zeit, die ich parallel dazu vornehmlich in ihrer sozialen, ökologischen und auch politischen Dimension nachgezeichnet habe, nun auch von einem neu fundierten sozialwissenschaftlich-grundlagentheoretischen und philosophischen Zugriff her zu nähern. Helmuth Plessners *Philosophische Anthropologie*, Norbert Elias Analyse des *Prozesses der Zivilisation*, Hannah Arendts

³ Siehe zu meinem so motivierten neuen Nach-Denken - neben dem erwähnten Buch von 2013 und den zahlreichen Aufsätzen und Essays auf meiner Homepage (www.drhelmutmartens.de) meine beiden weiteren Buchveröffentlichungen *Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell* sowie *Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus* (Martens 2014 und 2016).

⁴ Wichtige Impulse verdankte ich allerdings der Veranstaltungsreihe *Philosophie auf dem Tablett*, die damals von der Geschäftsführung der sfs ‚mit ‚Bordmitteln‘ organisiert wurde.

⁵ Ich denke, dass ich den Titel des Buches zu einer Vorlesungsreihe von Jürgen Habermas aus den Jahren 18983 und 1984 (Habermas 1985a) – ich komme darauf und auf dessen Auseinandersetzung mit Foucault noch ausführlich zurück - hier zu Recht im Blick auf meine eigenen Anstrengungen verwenden kann. Die haben sich in Zahlreichen Aufsätzen und Essays u.a. zu Denis Diderot, Friedrich Hölderlin und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Helmuth Plessner, Albert Camus sowie Michael Tomasello niedergeschlagen, und sie sind schließlich in das Buchmanuskript unter dem Titel *Hell flackerndes Irrlicht oder wiedergängerische Gespenster. Die Ideen der radikalen französischen Aufklärung in den Diskursen der Gegenwart* gemündet. Für dieses Manuskript suche ich derzeit noch einen Verlag. Aber in meiner nachberuflichen Praxis erweist sich der publizistische Weg aus meiner eher hochschulfernen arbeitsforscherischen und –politischen Nische und einem bereits eher grenzgängerischen Verhältnis zum engeren akademischen Diskurs meiner soziologischen und politikwissenschaftlichen Spezialdisziplinen heraus als einigermaßen schwierig.

Vertrauen in das immer wieder und immer noch mögliche *Wunder der Politik*, Jacques Rancières Kritik der Marxschen *Meta-Politik* und schließlich eben Michel Foucaults Analyse von *Subjektivierung* im Zeichen der mit Ende des Absolutismus grundlegend veränderten *Ordnung der Dinge* als Selbstunterwerfung der Beherrschten am Fuße der gesellschaftlichen Herrschaftspyramide haben mich damals intensiv beschäftigt.⁶

Hatte Norbert Elias, als Soziologe und mit deutlicher Distanz zur Philosophie, den Prozess der Zivilisation sozusagen noch von der Spitze dieser Herrschaftspyramide aus analysiert, so ging es Michel Foucault darum – ermutigt durch die mit der antiautoritären Bewegung von 1968 ausgelösten politische Öffnung –, das Entstehen *eine(r neue(n) Ordnung des Diskurses und des Wissens*, vollzogen in Form eines radikalen Bruchs, zu verstehen. Die Frage war für ihn in seinen eigenen Worten, wie es zu diesen *plötzlichen Brüchen, diesen überstürzten Entwicklungen, diesen Transformationen kam*, die kontinuierlich fixierten Vorstellungen so gar nicht entsprachen. Und weiter interessierte ihn, welche Machtwirkungen darin Herrschaft in neuen Formen konstituiert haben. Seine Antwort lautete:

Es ist letzten Endes ein Problem der Ordnung, der ‚Politik‘ der wissenschaftlichen Aussage. Auf dieser Ebene geht es darum herauszufinden, nicht welche Macht von außen her auf der Wissenschaft lastet, sondern welche Machtwirkungen unter den wissenschaftlichen Aussagen zirkulieren; wie ihr inneres Machtsystem beschaffen ist und wie und warum dieses sich in bestimmten Augenblicken global verändert.

Es geht ihm also darum, den Ereignissen nachzuspüren, die einen solchen Bruch möglich machen. Folgerichtig ist er nach seiner Selbsteinschätzung alles andere als ein Strukturalist. Bei seiner dezidierten Kritik des Humanismus als der *Gesamtheit der Erfindungen* (wie Seele, Gewissen, Individuum H. M.), *die um* (die nun neu und anders) *unterworfenen Souveränität herum aufgebaut worden ist*, versucht er Wissen zu gewinnen, mit dem nach seinem (Selbst)Verständnis *spezifische Intellektuelle* den Logiken von Selbstunterwerfung und Herrschaftsstabilisierung entgegenarbeiten können.

Ich denke, es ist dieses Selbstverständnis – das er 1977 sehr ausführlich in einem Interview über *Wahrheit und Macht* dargelegt hat⁷ – das mich dazu veranlasst, ihn als einen ausgesprochen anregenden Denker zu verstehen. Dabei gehört zu seinem

⁶ Bei allen diesen Denker*innen ging es mir also, wie schon in Kapitel 1 dargelegt, vorrangig darum mich ihres Denkens im Hinblick auf meine eigene intellektuelle Praxis zu vergewissern. Folglich waren die Handbücher zu Arendt und Foucault, die jeweils Leben und Werk im Hinblick auf deren wissenschaftliche Bedeutung nachgehen für mich nur von eingeschränkter Bedeutung – vor allem aber ein Beleg für die Aktualität beider.

⁷ Wenn der Strukturalismus darauf ziele, den Begriff des Ereignisses aus seinem wissenschaftlichen Denken zu eliminieren, sei niemand mehr Antistrukturalist als er selbst, erklärt er 1977 in einem Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, dem die voranstehenden Zitate an gleicher Stelle entnommen sind (Foucault 1977,25).

Denken, wie die diesem Essay vorangestellten Zitate eindrucksvoll belegen, dass er sehr genau weiß, wie er mit seinem Denken nicht fertig wird und beständig weiter unterwegs ist. Er denkt und schreibt weiter, weil ihn die Gegenstände seines Interesses fortgesetzt beunruhigen. Er wird mit ihnen nie fertig; und indem er sich mit ihnen weiter auseinandersetzt, verändert eben diese Auseinandersetzung auch wieder ihn selbst. Hier wird ein Grundverständnis sichtbar, das dem des Frühaufklärers und Essayisten Michel de Montaigne sehr ähnlich ist. Montaigne hat sich zu seiner Zeit, die gleichermaßen durch tiefe Umbrüche gekennzeichnet war – anders als Rene Descartes oder Francis Bacon – von *den Kathredalen der Vernunft in die Brandungszonen des Daseins begeben*, wie Saul Frampton schreibt. Er sucht nicht mehr nach absoluten Wahrheiten sondern ihn interessieren vielmehr die *menschlichen Beziehungen (als) das wichtigste Feld des Erkenntnisgewinns*.⁸ Er ist so, wie Frampton schreibt,

vielleicht der erste Schriftsteller in der Menschheitsgeschichte, der sich mit dem menschlichen Bewusstsein herumschlägt, ohne dabei, wie es Descartes tat, nach Gewissheit zu streben, sondern um zu versuchen, das Leben aus sich selbst heraus zu rechtfertigen.

Ich sehe also in dem tastenden, experimentierenden Vorgehen eine erstaunliche Nähe zwischen beiden, obwohl Foucault, ganz anders als Montaigne distanziert und in seinen Archiven suchend, ‚übergeordnete‘ Diskurse im Blick hat, oder wie die Herausgeber des Foucault Handbuches in ihrem Vorwort schreiben, sich als *Diskursivitätsbegründer* auf den Weg gemacht hat, *sich sozusagen durch die Archive des alten Europa* zu schreiben.⁹ So formuliert Foucault selbst: *Nietzsche war eine Offenbarung für mich*. Er habe mit ihm verstanden, dass *die Wahrheit selbst Teil der Geschichte des Diskurses (ist) und (...) gleichsam ein Effekt innerhalb des Diskurses oder einer Praxis*.¹⁰ Es geht ihm also darum, so sagt er in seinem Interview über *Wahrheit und Macht*,

unter dem Rechten, wie es eingerichtet ist, unter dem Geordneten, wie es angeordnet ist, unter dem Institutionellen, wie es installiert ist, die vergessene Vergangenheit der wirklichen Kämpfe, der tatsächlichen Siege und Niederlagen aufzudecken, die vielleicht verschleiert worden sind, die aber tief eingeschrieben bleiben.

⁸ Siehe Frampton 2011, 279. Richard Sennett (2015,371) ist wohl zuzustimmen, wenn er in Montaignes *Interesse an anderen Menschen mit all ihren Eigenheiten* den wohl radikalste(n) Aspekt in seinem Denken sieht. Für Montaigne folgen also auf der Grundlage von Empathie als der wichtigsten sozialen Tugend ein erst wiederherzustellendes Vertrauen, Verständigung, Toleranz und schließlich auch Wahrheit

⁹ Kammler u.a. 2014,VII

¹⁰ Er wird, wie H. Ostwald (2001) in seinem Artikel *Foucault und Nietzsche* schreibt vom *ideologischen Historizisten und Hegelianer zum Historiker*, weil er nun sieht: Wahrheitsspiele sind Spiele der Macht, die durch die *Genealogie* des infrage stehenden Gegenstandes zu beantworten sind

Um diese wirklichen Kämpfe - *tief eingeschrieben in die Ordnung der Dinge* und stetig weiter fortgesetzt in seiner und unserer Gegenwart – ist es ihm zu tun. Auf sie muss er sich, seinen Erkenntnisinteressen folgend und so stetig weiterlernend, einlassen, und deshalb muss auch er sich, wenn auch methodisch auf ganz andere Art, in die *Brandungszonen des Daseins* hineinbegeben.

Mich hat Michel Foucault vor fünf Jahren gewissermaßen komplementär zu Norbert Elias interessiert. Mit Montaigne und Nietzsche hatte ich mich noch nicht intensiv beschäftigt. Eine vertiefte philosophische Auseinandersetzung mit Foucault stand für mich deshalb noch nicht zur Debatte. Inzwischen habe ich - meinerseits beunruhigt über das ungebrochene ‚Weiter-So‘ des herrschenden Politikbetriebs unbeschadet aller fortgesetzt von ihm nur aufgeschobenen, und so zugleich immer höher aufgetürmten Problemwolken – stetig weiter darüber nach-gedacht, weshalb die herrschenden Diskurse im Spiel der Macht sich derart ungebrochen fortsetzen. Es ist dieses Nach-denken, das mich nun veranlasst, ein weiteres Mal auf das Denken Michel Foucaults zurückzukommen. Das Fortdauern des herrschenden Wahnsinns zu verstehen, ist die erste Voraussetzung dafür, vielleicht doch noch aussichtsreich (zusammen)handeln zu können. Ich will sehen, ob Foucaults Denken mir dazu neue Impulse vermitteln kann.

4.2. Michel Foucault in seiner Zeit¹¹

Michel Foucault, geboren 1926 in Potiers, gestorben 1984 in Paris, ist Philosoph und Psychologe. Für die Kindheit seiner Generation ist bereits *die Drohung des Krieges der Horizont*. Nach dem Krieg ist er *wie viele junge Intellektuelle (...) - für kurze Zeit Anhänger der KPF gewesen und hat wie viele andere erkannt, dass diese Politik verlogen war und in eine Sackgasse führte.*¹² Er hat sein Philosophiestudium 1946 bei Louis Althusser begonnen und 1951 mit dem Staatsexamen abgeschlossen. Unbeschadet der danach höchst unterschiedlichen Entwicklung ihres Denkens blieb er ihm, wie Ulrich Johannes Schneider ausführt, weiter freundschaftlich verbunden. Sein philosophisches Interesse gilt, so Holger Ostwaldt, *zunächst Hegel, dann Marx und schließlich Heidegger*. Ein paralleles Studium der Psychologie und Psychopathologie beendet er 1952 mit dem Diplom. Erst nach Abschluss seines Studiums folgt die Lektüre der Arbeiten Nietzsches, und *Nietzsche und Heidegger, das war*, in seinen eigenen Worten, *der philosophische Schock*:

Nietzsche war eine Offenbarung für mich. Ich hatte das Gefühl, da ist jemand, der ganz anders war, als man es mich gelehrt hatte. Ich las ihn mit großer Leidenschaft und brach mit meinem bisherigen Leben; ich kündigte die Stelle im Krankenhaus und verließ Frankreich. Ich glaubte in

¹¹ Vergleichsweise umfänglich sind die Ausführungen von Ulrich Johannes Schneider (2014a) zu seiner Biographie im von Clemens Kammler u.a. (2014) herausgegebenen Foucault Handbuch.

¹² Zitiert nach Ewald u.a. (1987, 15).

*einem Gefängnis zu sein. Durch Nietzsche wurde mir das alles sehr fremd.*¹³

Foucault ist dann in den 1950er Jahren Lektor und Direktor verschiedener Institute in Upsala, Warschau und Hamburg. Erste Veröffentlichungen¹⁴ sind *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954) sowie seine Dissertation *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961). 1962 erhält er seine erste Professur an der Universität Clermont-Ferrand. Im folgenden Jahr veröffentlicht er *Die Geburt der Klinik*, und wiederum drei Jahre später erscheint *Die Ordnung der Dinge - eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 1971 dann *Die Ordnung des Diskurses*. Von 1971 bis zu seinem Tode 1984 hat er den Lehrstuhl *Geschichte der Denksysteme* am Collège de France inne. In diese Zeit fällt der Großteil seiner späteren Veröffentlichungen.¹⁵ Parallel zu diesen wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten engagiert Foucault sich in Bezug auf konkrete Problembereiche wie Gefängnisverhältnisse, Auswirkungen rassistischer Verhältnisse, die Lage politischer Gefangener oder die Unterstützung von Dissidenten (Solidarnosc).

Foucault begreift sich selbst in Bezug auf seine philosophische und wissenschaftliche Arbeit als *Experimentator*, er betont die experimentelle Offenheit seines Denkens, wie das in dem diesem Essay vorangestellten Zitat exemplarisch deutlich wird. Marcus S. Kleiner schreibt in Bezug auf seinen Disziplinbezug zu Recht:

*Die Interdisziplinarität der Arbeiten Foucaults bzw. ihre interdisziplinäre Offenheit und Anschlussfähigkeit, lassen erkennen, dass sich die für Foucault charakteristische methodische Unbestimmtheit von keiner Disziplin exklusiv vereinnahmen lässt.*¹⁶

Dies Charakteristika seiner Arbeitsweise, und wohl auch sein früher Tod, mögen dazu beigetragen haben, dass man, wie Rolf Parr, nach frühen sehr kritischen Rezeptionen in Deutschland insgesamt von einer *verspäteten Rezeption auf Umwegen und Re-Importen* sprechen kann.¹⁷ Laut Kleiner wird von manchen Autoren eine hohe Diskontinuität seiner Arbeiten betont, von anderen hingegen deren Kontinuität. Ich denke man könnte von bestimmten stetig verfolgten Fragestellungen sprechen, die an wechselnden Gegenständen bearbeitet werden und die sich im Zuge dieser Arbeit ihrerseits weiterentwickeln. Kleiner selbst hebt als die leitende Fragestellung die Frage danach hervor, wie sich moderne Subjektivierungsweisen formieren bzw. transformieren Ewald u.a. argumentieren,

¹³ Zitiert nach Ostwald (2001, 206).

¹⁴ Alle folgenden Jahresangaben beziehen sich auf die französischen Erstausgaben.

¹⁵ Zu nennen sind unter anderem: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), *Sexualität und Wahrheit. 1. Der Wille zum Wissen* (1976), *Sexualität und Wahrheit. 2. Der Gebrauch der Lüste, Die Sorge um sich* (1984).

¹⁶ Siehe Kleiner 2001a, 14. Im Foucault-Handbuch (a. a. O. 307- 441) wird der Rezeption seines Werkes in Bezug auf nicht weniger als 17 Wissenschaftsdisziplinen nachgegangen.

¹⁷ Siehe Parr 2014, 307f.

dass Foucaults *Philosophie der Wahrheit* darauf abziele, die Vorgehensweisen zu analysieren, durch die das Subjekt sich konstituiert oder für sich und die anderen konstituiert wird.¹⁸ Foucault selbst formuliert an einer Stelle, er habe versucht, drei große Problemtypen auszumachen: das Problem der Wahrheit, das Problem der Macht und das Problem der individuellen Verhaltensführung. Dieser Selbsteinschätzung dürfte die Phaseneinteilung entsprechen, die Ansgar Lorenz und Reiner Ruffing in ihrer ‚locker pointierten‘ Einführung in sein Denken vornehmen.¹⁹ Demzufolge

- untersuchte er zunächst, welche Wissens- und Machtdiskurse für das Individuum nur ganz bestimmte Argumentationsmuster, Erkenntnisweisen und Redeformen erlauben. Das könne man als seine *strukturalistische*²⁰ oder auch *archäologische* Phase bezeichnen. Sie ist gekennzeichnet durch Bücher wie *Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik*, *Die Ordnung der Dinge*, *die Ordnung des Diskurses* und *Archäologie des Diskurses*.
- In einer zweiten Phase habe Foucault sein Augenmerk dann auf die Ursprünge dieser historischen Diskurs- und Problemverschiebungen gerichtet. In dieser - *Analytik der Macht* genannten – Periode spielte die Analyse der auf die Körper der Individuen ausgeübten Disziplinarmächte die wichtigste Rolle: Gefängnismacht, Normalisierungsmacht, Macht der Psychiatrie Werke dieser Phase sind *Überwachen und Strafen*, *Dispositive der Macht*, und *Mikrophysik der Macht*.
- Drittens schließlich habe sich Foucault in Werken wie *Der Wille zum Wissen*, *Der Gebrauch der Lüste*, *Die Sorge um sich*, *Diskurs und Wahrheit* mit der Frage beschäftigt, aufgrund welcher Diskurse und Selbsttechniken sich das abendländische Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt. Lorenz/Ruffing sprechen von einer Phase der *Ästhetik der Existenz* oder *Ethik der Selbstsorge*.²¹

Man wird andererseits auch Ewald u.a. folgen können, die schreiben, dass Foucault selbst *seine philosophische Arbeit immer wieder unter die allgemeine Überschrift einer ‚Geschichte der Wahrheit‘ gestellt* habe. Dabei sei es ihm freilich nicht um die Frage nach wahrer Erkenntnis gegangen sondern um eine Analyse der *Wahrheitsspiele*, als *Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein*

¹⁸ Siehe Kleiner 2001b, 8 sowie Ewald u. a. 1987, 13.

¹⁹ Siehe dazu in der Reihe *Philosophie für Einsteiger* das Buch zu Michel Foucault (Lorenz/ Ruffing, München 2012).

²⁰ Aber Foucault ist, wie in der Einleitung betont, kein Strukturalist. Er versucht zwar in *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1971) Veränderungen unserer Wissenssysteme (...) als Folge komplexer Zusammenhänge innerhalb von komplexen Beziehungsgeflechten zu verstehen, (...) aber er interessiert sich für historische Diskontinuitäten und mit dem Begriff des Ereignisses, das für ihn eher eine Singularität ist, grenzt er sich selbst sehr ausdrücklich vom Strukturalismus ab.

²¹ Siehe hierzu auch das Protokoll seiner letzten Vorlesung sowie das mit ihm geführte Interview (Foucault 1993a und b).

*historisch konstituiert.*²² Dennoch macht auch die obige Phaseneinteilung Sinn. Vielleicht sollte man – sie bestätigend und ihr zugleich korrespondierend - auch auf Walter Seitters Interpretation zu Foucaults Konzept einer *Politik der Wahrheit* verweisen. Seitter²³ stellt die drei, auch von ihm, unterschiedenen Phasen unter eine gemeinsame Überschrift und argumentiert wie folgt:

Es gebe (1) zunächst ein frühes Wahrheitspathos: Foucault verlege in seinen Analysen der Geisteskrankheiten den Akzent vom Wahrheitsdefizit auf die Ebene von Kräftekonflikten; aber er beanspruche mit dieser Verlegung für sich *eine Wahrheit, die er der offiziellen Wahrheit der Psychiatrien entgegensetzt, während er sich mit einer gewissen Wahrheit des Erlebens der Kranken verbünde*. Zu beobachten sei so: Ein Zurückdrängen der Wahrheit als Umkippen in eine wundersame Vermehrung der Wahrheit.

Damit verknüpfe sich (2) ein Verschwinden der Wahrheit (von einer ontologischen zu einer logischen Kategorie, zum Diskurs als den *menschlichen Machenschaften mit der Wahrheit*:

Jede Gesellschaft hat ihr eigenes Wahrheitsregime, ihre allgemeine „Politik der Wahrheit“, das heißt sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung, es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht.

Dann aber gebe es (3) bei Foucault eine Wiederkehr der Wahrheit:

Ausgerechnet die Wahrheit, deren ontologische Schwäche klargelegt worden ist, und deren Fremdheit und Unsicherheit gegen alle Aneignungs- und Versicherungsanstrengungen sich wieder und wieder herausstellt: ausgerechnet diese Wahrheit wird zur Instanz erhoben, deren unwahrscheinliche Mächtigkeit nicht nur nicht geleugnet werden kann, sondern deren Autorität man sich selber unterordnen soll, weil die Wahrheit alle möglichen Aneignungen und Instrumentalisierungen zwar zulässt, aber auch überschreitet und sprengt und damit zu neuen Wahrheitspolitiken zwingt.

Es gehe dann jedoch nicht bloß darum, das Wahre zu wissen, sondern es auszusprechen. *Die Seinsweise, zu der der Mensch sich verändern soll, liegt im ‚Wahres-Sagen‘*. In dieser Tätigkeit und Tugend, so argumentiert Seitter abschließend, habe Foucault am Ende seines Lebens den Gipfel einer bestimmten antiken Wahrheitspolitik gesehen. Und er habe zumindest ein fernes Vorbild für eine

²² Ewald u.a. 1987, 11

²³ Siehe hierzu Seitter 2001. Die Zitate finden sich auf den Seiten 154, 161f und 167f.

heutige Wahrheitspolitik erblickt. Es ist Parrhesie, also *mit völliger Klarheit und Offenheit seine Gedanken und Gefühle zum Ausdruck zu bringen*.²⁴

Holger Ostwald argumentiert im Kontext seiner Analyse zu der Bedeutung von Nietzsche für Foucaults Denken hinsichtlich dessen Behandlung des Begriffs der Wahrheit ganz ähnlich: *Wie Nietzsche würde auch Foucault in einen performativen Widerspruch geraten, wenn (er) den Wahrheitsanspruch erheben wollte, den (er) durch seine historische Kritik gerade negiere*. Von daher könne der in Foucaults letzter Vorlesung unter anderem erhobene Anspruch an die Philosophie irritieren, eine Praxis zu sein *die in der Kritik der Täuschung, der Verlockung, der Vorspiegelung, der Schmeichelei ihre Funktion der Wahrheit findet*. Diese Irritation löst sich allerdings auf, wenn man sich klar macht, dass und wie hier Philosophie im Gegensatz zu Politik, bzw. dem Regieren von ihm verstanden wird. Denn Regieren wird nach Foucaults Verständnis *am besten mit dem Begriff der ‚Führung‘ beschrieben, was meint, die Bürger dazu zu bewegen, ein gewünschtes Verhalten an den Tag zu legen*. Demzufolge gilt: *Machtausübung besteht darin, ‚Führung zu lenken‘, also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten zu nehmen*.²⁵ Wenn er hier fordere, dass es Aufgabe der Philosophie sei, sich gegenüber der Politik *als wahrer Diskurs zu konstituieren*²⁶ stehe das aber in der Kontinuität seiner schon in *Die Ordnung der Dinge* formulierten Auffassung,

durch die historische Analyse das, was als wahr gilt, in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen, um den Menschen zu befreien und ihn zu ermutigen, sich zu einer ‚Denkweise‘ vorzuwagen, die bisher unserer Kultur unbekannt ist.²⁷

Christoph Horn schließlich geht Zusammenhang solcher Phasenbildungen der Frage nach, ob man in Bezug auf die dritte Phase von einem Wandel von Foucaults Positionen sprechen könne und resümiert, dass *Foucault die Wiedergewinnung einer Ethik der Selbstgestaltung unverändert vor dem Hintergrund empfiehlt, dass er die Moderne als Zeitalter übermächtiger, autoritärer, regelorientierter Repressionssysteme bewertet*, in denen er allerdings auch immer die gegenläufigen Diskurse untersuche. Dabei habe er in seinen letzten Arbeiten *seinen poststrukturalistischen Versuch aufgegeben, Macht monistisch als allumfassendes Netzwerk einer subjektlos-anonymen Kräftevielfalt zu denken*.²⁸

Dem so immer klarer hervortretenden Gesamtbild eines Philosophen und Wissenschaftlers, der unablässig bemüht ist, mehr Klarheit über die herrschaftlich

²⁴ Siehe Daniel Hechler 2014, 301.

²⁵ Zitiert nach Fach 2014, 127.

²⁶ Zu Ostwald siehe den schon zitierten Aufsatz (2001, 219), Zu den beiden Zitaten von Foucault siehe (Foucault 2009, 444).

²⁷ Foucault 1971, 408

²⁸ Siehe hierzu Horn 2011, 151.

geprägten gesellschaftspolitischen Verhältnisse zu gewinnen, entspricht schließlich auch sein Verständnis von den Herausforderungen zu intellektueller Praxis in der Gesellschaft, denen er sich auch selbst gestellt hat. *Besonders in der bewegten Zeit nach 1968* hat sich Foucault, so Ewald u.a. *an zahlreichen Kämpfen beteiligt*. Sie nennen die Unterstützung von Dissidenten, dem Kampf gegen die Verhängung des Kriegszustandes in Polen, der Unterstützung der Solidarnosc gemeinsam mit der CFDT. Hier wird sein Verständnis des *spezifischen Intellektuellen* wichtig. Im Unterschied zur Gestalt des universellen Intellektuellen – die er etwa durch Voltaire geprägt sieht - stammt

der ‚spezifische‘ Intellektuelle (...) von einer ganz anderen Gestalt ab, nicht mehr vom ‚aufgeklärten Juristen‘, sondern vom ‚Wissenschaftler, Experten‘. (...Er ist) nicht mehr Sänger der Ewigkeit, sondern Strategie des Lebens und des Todes.

Nicht Zola sondern Darwin oder Oppenheimer nennt er als Beispiele. Aber dieser spezifische Intellektuelle, so führt er weiter aus, stößt *auf Hindernisse und setzt sich Gefahren aus*. Als solche Gefahren nennt er, dass sie sich von *den politischen Parteien oder den Gewerkschaftsapparaten*, die ihre lokalen Kämpfe führten, manipulieren lassen. Vor allem aber betont er die Gefahr, *diese Kämpfe mangels einer globalen Strategie und Unterstützung von außen nicht weiter entwickeln zu können*. Und so konstatiert er, diese Überlegungen abschließend:

Mir scheint, dass wir an einen Punkt gekommen sind, wo die Funktion des spezifischen Intellektuellen neu artikuliert werden muss. (...) Man kann sogar sagen, dass die Rolle des spezifischen Intellektuellen in dem Maße an Bedeutung gewinnen muss, in dem die politische Verantwortung wächst, die er als Atomwissenschaftler, Genetiker, Informatiker, Pharmakologe usw. wohl oder übel übernehmen muss.²⁹

Marcus S. Kleiner zitiert in der Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Einführung in Foucaults Denken den Philosophen Gilles Deleuze mit der Bemerkung, seine Schriften ließen *sich nicht von einem Zorn gegen ihr Zeitalter trennen*. Sie seien eine *Guerilla* gegen Mächte wie zum Beispiel *Religion, Staat, Kapitalismus, Wissenschaft, Recht, öffentliche Meinung*.³⁰ Ich denke, dies charakterisiert seine wissenschaftliche, philosophische und intellektuelle Praxis zutreffend. Aber diese Charakterisierung bringt auch zum Ausdruck, dass solche intellektuelle Praxis unter dem Mangel *einer* übergreifenden, gar *globalen Strategie* leidet. Hier bleibt er als Wissenschaftler und Philosoph auf der Suche – siehe das dem Essay vorangestellte Zitat. Immer wieder sehe ich mich so in meiner Einschätzung bestätigt, in Foucault einen Denker gefunden zu haben, der über seine stetig verfolgte Fragestellungen, die er an wechselnden Gegenständen bearbeitet, unablässig darum bemüht ist, sein Verständnis unserer sozialen Wirklichkeit, und darüber auch sich selbst

²⁹ Die Zitate finden sich in dem erwähnten Interview auf den Seiten 49ff.

³⁰ Siehe Kleiner 2001b, 22.

weiterzuentwickeln – im Hinblick auf Eingriffsmöglichkeiten für eine gesellschaftsverändernde Praxis.

4.3. Michel Foucaults Denken als eine Philosophie des Abschieds von der Moderne?

Jürgen Habermas hat sich mit Michel Foucault in seinem *Philosophischen Diskurs der Moderne* ausführlich auseinandergesetzt. Seine Rezeption zählt zu den frühen, sehr kritischen Rezeptionen in Deutschland, die heute über dreißig Jahre zurückliegt. Für mich stand diese Kritik seinerzeit am Beginn meiner Beschäftigung mit Foucault. Der konnte auf diese Kritik infolge seines frühen Todes nicht reagieren.³¹ Sie ist aber – aus der Perspektive des schon damals führenden Repräsentanten der *kritischen Theorie* – so sorgfältig abwägend ausgeführt, dass es verfehlt wäre, sie im Zuge meiner eigenen, vertiefende philosophische Auseinandersetzung außer Acht zu lassen. Für Habermas gehört Foucault zu den Philosophen, die eine *Philosophie des Abschieds von der Moderne* betrieben haben, Er hat ihm zwei Kapitel, bzw. Vorlesungen gewidmet. Die erste stellt er unter die Überschrift eines *Abschieds von der Moderne*. Das ist nicht so scharf formuliert wie der Titel seines Nietzsche-Kapitels, in dem er vom *Bruch mit den Fortschrittsversprechen der Aufklärung* spricht. Es wird aber sehr deutlich, dass es Foucaults Nietzsche-Rezeption ist, von der Habermas' kritische Distanz ihren Ausgang nimmt – und es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, dass bei Habermas, wie in der akademischen Philosophie überhaupt, regelmäßig keinerlei Auseinandersetzung mit der linksnietzscheanischen Position des *literarischen Philosophen* und *philosophischen Literaten* Albert Camus zu entdecken ist.³² Friedrich Nietzsche wird, zu Recht, als der elitäre, tief durch Arthur Schopenhauer geprägte Philosoph gesehen, der das Sein als das nicht gestaltbare *Ungeheure* begriffen und der das Werden dieses Seins als Vernachlässigungswert angesehen hat.³³ Dass es aber auch linksnietzscheanische Anknüpfungen an ihn gibt, bleibt unbeachtet. Seine, sein philosophisches Denken verfälschende Vereinnahmung durch die radikale politische Rechte schwingt hingegen immer im Hintergrund mit. So ergibt sich eine Frontstellung, die die Möglichkeit verstellt, auch mit und gegen Nietzsche weiterzudenken, oder in dessen eigenen Worten auch *mit dem Stein weiterzubauen, mit dem er gebaut hat*. So formuliert Habermas, Foucaults Arbeiten seien

³¹ Ulrich Johannes Schneider (2014b, 311f) weist darauf im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Rezeption Foucaults hin.

³² Michel Onfray (2015) wählt diese Charakterisierung Albert Camus' in seiner lesenswerten Biographie.

³³ Siehe in diesem Zusammenhang die durchaus erhellende *Biographie* von Nietzsches Denken bei dem letztlich eher liberal-konservativen *hermeneutischen Philosophen* Rüdiger Safranski (Safranski 2000) - und in Auseinandersetzung damit meine eigene Nietzsche-Rezeption (Martens 2016/18), in der ich, anders als Safranski auch auf den Linksnietzscheaner Albert Camus eingehe. Zu letzterem siehe auch Michel Onfray 2015.

in der Nachfolge von Nietzsche inspiriert durch Grunderfahrungen der ästhetischen Avantgarde: von Heidegger und Bataille bis zu Derrida und Foucault wird jenes System von Grundbegriffen, in dem sich die Moderne seit dem 18. Jahrhundert ausgelegt hat, ‚destruiert‘.

Ein Blick auf die Vorlesungsreihe insgesamt, der sich das Buch verdankt, macht diese Einordnung verständlich. Sie beginnt er mit Hegels Vernunftkonzept als Antwort auf die von Kant auf den Begriff gebrachten Entzweiungen (Modernisierung von Staat und Gesellschaft / rationales Naturrecht und politische Ökonomie / Glauben und Wissen / philosophische Reflexionen auf die Verselbständigung von Wissenschaft, Moral und Kunst). Hegels *versöhnende Komplementarität von Vernunft und Moderne* verfolgt Habermas dann in drei prägnanten Reaktionen weiter: (1) der *Praxisphilosophie*, die aus dem westlichen Marxismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem französischen Existenzialismus hervorgegangen sei und die an der Fortsetzung des Projekts der Moderne festhalte, (2) dem *Neokonservativismus*, der an Max Weber anschließe, die pessimistische Anthropologie (Gehlen) einschließe und auch von rechtshegelianischen Kompensationstheorien (J. Ritter, E. Forsthoff) bestimmt sei sowie schließlich (3) anhand des *Abschied(s) von der Moderne*, für den aus seiner Sicht dann Nietzsche, Bataille oder Foucault stehen.

Foucault wird in seiner 9. Vorlesung unter der Überschrift *vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften* behandelt und in der 10. unter der Überschrift *Aporien einer Machttheorie*. Habermas Kritik ist bemerkenswert scharf und gelegentlich polemisch. Sie zielt offensichtlich auf die, wie er sagt, *dramatische Wirkungsgeschichte* und den bilderstürmerischen, *ikonoklastischen Ruf* Foucaults. Er zitiert Foucault zu Beginn seiner Ausführungen wie folgt:

Lange Zeit herrschte in mir ein schlecht gelöster Konflikt zwischen der Leidenschaft zwischen Blanchot und Bataille einerseits, dem Interesse für gewisse positive Studien wie die von Dumézil und Levi-Strauss andererseits. Aber eigentlich haben diese beiden Richtungen, deren einzigen gemeinsamen Nenner vielleicht das religiöse Problem bildet, in gleicher Weise dazu beigetragen, mich zum Gedanken des Verschwindens des Subjekts zu führen.³⁴

Foucault habe, so Habermas, *eine Geschichte der Grenzen schreiben (wollen), ...mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie außerhalb liegt.³⁵* In ihr gehe es um den Irrsinn als Grenzerfahrung in einer Reihe mit der orientalischen Welt (Schopenhauer), die Erfahrung des Tragischen, Archaischen (Nietzsche), der Träume (Freud), und der archaischen Verbote (Bataille). In seinen frühen Schriften, etwa in *Wahnsinn und Gesellschaft*, vermute Foucault

³⁴ Zitiert nach Foucault 1974, 24

³⁵ Habermas (ebd.) zitiert hier aus *Wahnsinn und Gesellschaft*.

hinter dem psychiatrisch erzeugten Phänomen der Geisteskrankheit, überhaupt hinter den verschiedenen Masken des Wahnsinns, damals noch ein Authentisches, dem nur der versiegelte Mund geöffnet werden muss.

Drei Jahre später in *Geburt der Klinik* rufe er sich dann aber selbst zur Ordnung. Er suche nun *hinter dem Diskurs über den Wahnsinn nicht mehr den Wahnsinn selbst, oder hinter der Archäologie des ärztlichen Blicks nicht mehr jenen stummen Kontakt des Körpers mit dem Auge, der jedem Diskurs vorherzugehen schien*. Vielmehr deute sich hier unter dem Einfluss Nietzsches schon an:

An die Stelle der Innenansicht einer problemgesteuerten Theoriegeschichte tritt von vorne herein die strukturelle Beschreibung hoch selektierter, auffälliger Diskurse, die an jenen von der geistes- und problemgeschichtlichen Betrachtung eher verdeckten Bruchstellen einsetzt, also dort, wo ein neues Paradigma gegen ein altes sich durchzusetzen beginnt.

Von *Die Geburt der Klinik* an behandle Foucault dann ein Thema, das er

mit immer größerer Intensität verfolgen wird: den konstitutiven Zusammenhang der Humanwissenschaften mit Praktiken einer überwachenden Isolierung. Die Geburt der psychiatrischen Anstalt, der Klinik überhaupt, ist beispielhaft für eine Form der Disziplinierung, die Foucault später als die moderne Herrschaftstechnologie schlechthin beschreiben wird. Der Archetypus der geschlossenen Anstalt, den Foucault zunächst in der klinisch umfunktionierten Welt des Asyls entdeckt, kehrt in den Gestalten der Fabrik, des Gefängnisses, der Kaserne, der Schule und der Kadettenanstalt wieder.

Und weiter fährt Habermas fort:

In beidem, in der Organisation der überwachten Anstalt wie in der klinischen Beobachtung des Patienten – ‚der am menschlichen Leichnam geschulte Blick des Anatomen als das „konkrete Apriori“ der Wissenschaften vom Menschen heißt es davor – ist jene Scheidung zwischen sehen und gesehen werden vollzogen, die den Gedanken der Klinik mit dem Gedanken einer Wissenschaft vom Menschen verbindet.

Schließlich führt das Habermas zu dem Schluss, dass Foucault *am Beispiel der Reformbestrebungen, aus denen die psychiatrische Anstalt und die klinische Psychologie hervorgehen*, seine Kritik entwickelt habe, und zwar zugespitzt auf die These einer *innere(n) Verwandtschaft von Humanismus und Terror, die seiner Modernitätskritik ihre Schärfe und Unbarmherzigkeit verleiht.*³⁶

In diesem Kontext heißt es dann weiter zum Zusammenhang von *Diskurs und Wahrheit*:

³⁶ Alle hier angeführten Zitate finden sich bei Habermas 1985a, 282 bis 289. Alle Hervorhebungen finden sich so im Original.

Natürlich lässt sich Foucault von dem Hinweis auf die ostentative Zwanglosigkeit des zwingenden Arguments, mit dem sich Wahrheitsansprüche, Geltungsansprüche überhaupt durchsetzen, nicht beeindrucken. Der Schein der Gewaltlosigkeit des besseren Arguments verschwindet, sobald man sich „auf eine andere Ebene begibt“ und die Einstellung des Archäologen einnimmt, „der seinen Blick auf die verschütteten Sinnesfundamente richtet, die doch erst festlegen, was innerhalb eines Diskurses jeweils als wahr und falsch zu gelten hat. Wahrheit ist ein heimtückischer Ausschlussmechanismus, weil er nur unter der Bedingung des Verborgenbleibens des in ihm sich jeweils durchsetzenden Willens zur Wahrheit funktioniert.

Ausgangspunkt für Habermas Argumentation sind hier also zum einen die eigene *Theorie des kommunikativen Handelns*, und darin der Idealtypus der *herrschaftsfreien Kommunikation* sowie zum anderen seine von daher bestimmte Nietzsche Rezeption, (*Nietzsche die Genealogie, die Historie*), die scheinbar eine *aussichtsreiche Alternative zu jener Vernunftkritik (bot)*, die bei Heidegger und Derrida die *Gestalt einer temporalisierten Ursprungsphilosophie angenommen hatte*. Von Nietzsche sei auch der ganz und gar unsoziologische Begriff der Macht entlehnt, dem Foucault sein *paradoxes Unternehmen* auflade.³⁷ Die Wendung zur Machttheorie gilt Habermas mithin als intern motivierte Bewältigung von Problemen seiner, also Foucaults Diskurstheorie. Im Weiteren führt er dann zu Foucaults Anknüpfung an Nietzsches Genealogie aus:

Erstens: die neue Historie müsse *alle Voraussetzungen negieren*, die für das *historische Bewusstsein der Moderne*, das geschichtsphilosophische Denken und die historische Aufklärung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts konstitutiv gewesen sind. die Genealogie solle *nicht nach einem Ursprung fahnden, sondern die kontingenten Anfänge der Diskursformationen aufdecken*, die Vielfalt der faktischen Herkunftsgeschichten analysieren und den Schein von Identität, erst recht die vermeintliche Identität des geschichtsschreibenden Subjekts selber und die seiner Zeitgenossen auflösen.

Zweitens: Die methodische Konsequenz dessen sei ein *Abschied von der Hermeneutik*.

Die neue Historie gilt nicht dem Verstehen, sondern der Destruktion und dem Zerstreuen jenes wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs, der den Historiker vermeintlich mit einem Gegenstand verbindet, mit dem er nur in

³⁷ Das Foucaults Machtbegriff unsoziologisch ist, mag zutreffen, und Foucault (1982, 28) selbst räumt in einem späten Interview auch ein, sein Verständnis des Machtproblems in frühen Arbeiten möglicherweise begrifflich nicht präzise genug gefasst zu haben. Aber seine begriffliche Trias von Machtspielen als *strategischen Beziehungen, Regierungstechniken* und *Herrschaftszuständen* als dem, was man üblicherweise Macht nennt ist prägnant. Der Hinweis, sie sei unsoziologisch rechtfertigt jedenfalls nicht, außer Acht zu lassen, dass gerade sie es ist, die den spezifischen Erkenntnisgewinn von Foucaults Analysen ermöglicht. Hannelore Bublitz (2014b, 273-277) hebt jedenfalls zu Recht auf die beeindruckende analytische Kraft des Foucaultschen Verständnisses von Macht hin.

Kommunikation tritt, um sich selbst darin wieder zu finden. Die hermeneutische Anstrengung zielt auf die Aneignung von Sinn, wittert in jedem Dokument eine zum Schweigen gebrachte Stimme, die wieder zum Leben erweckt werden soll. (...) Die Archäologie wird hingegen die gesprächigen Dokumente in stumme Monumente zurückverwandeln, in Gegenstände, die von ihrem Kontext befreit werden müssen, um einer strukturalistischen Beschreibung zugänglich zu werden.

Drittens schließlich mündet diese Kritik in den Satz: *Erst der Historiker, der alles, was sich dem Sinnverstehen erschließt, souverän verachtet, kann die Stifterfunktion des erkennenden Subjekts unterlaufen.* Foucault wolle so *Schluss machen* mit der *globalen Geschichtsschreibung*, die die Geschichte insgeheim als ein Makrobewusstsein konzipiert. Eine solche Geschichte im Singular müsse dann wieder aufgelöst werden, zwar nicht in die Mannigfaltigkeit der narrativen Geschichten, aber doch als *serielle Geschichte* in einen Pluralismus von regellos auftauchenden und wieder versinkenden Diskursinseln.³⁸

In dieser chaotischen Mannigfaltigkeit vergänglicher Diskursuniversen bleibt für irgendeinen übergreifenden Sinn kein Platz mehr. (...) Die Geschichte erstarrt unter dem stoischen Blick des Archäologen zu einem Eisberg der von den kristallinen Formen willkürlicher Diskursformationen überzogen ist. (... allerdings:) Unter dem zynischen Blick des Genealogen gerät der Eisberg in Bewegung: die Diskursformationen verschieben und vermengen sich, wogen auf und ab. Der Genealoge erklärt dieses Auf und Ab mit Hilfe unzähliger Ereignisse und einer einzigen Hypothese – dass das einzige, was währt, die Macht ist, die im Wechsel anonymer Überwältigungsprozesse unter immer neuen Masken auftritt.

Habermas gibt dann Hinweise auf den zeitlichen Kontext, in dem sich bei Foucault die Motive für eine Rezeption der Nietzsche'schen Machttheorie bilden konnten. Foucault habe nach 1968 die Erfahrung einer plötzlichen Enttäuschung eines politischen Engagements machen müssen:

Jedenfalls verstärkt Foucault damals den Chor der enttäuschten Maoisten von 1968 und ist von jenen Stimmungen eingenommen, auf die man rekurrieren muss, wenn man den merkwürdigen Erfolg der Neuen Philosophen in Frankreich erklären will.

Jedenfalls gelte, dass die *Machttheorien des bürgerlichen Pessimismus* von Hobbes bis Nietzsche immer auch *als Auffangstellungen* für enttäuschte Überläufer gedient hätten. Und dies gelte so auch für Foucault:

Beiderseits des Atlantiks trifft man auf dieselben Topoi der Gegenaufklärung, auf die Kritik an den scheinbar unvermeidlich terroristischen Folgen globaler Geschichtsdeutungen, auf die Kritik an der Rolle des generellen, auf die Kritik an der Umsetzung theoretisch anspruchsvoller Humanwissenschaften in eine sozialtechnisch oder therapeutisch menschenverachtende Praxis. Die Denkfigur ist immer die

³⁸ Siehe Habermas 1985a, 293 bis 295 und zum folgenden Zitat 296.

Gleiche: im Universalismus der Aufklärung, im Humanismus der Befreiungsideale, im Vernunftanspruch des Systemdenkens selbst ist ein bornierter Wille zur Macht angelegt, der sobald die Theorie sich anschickt praktisch zu werden, die Maske abwirft.³⁹

Diese Argumentation führt Habermas schließlich zu Foucaults *Ordnung der Dinge* als ihrem philosophisch entfalteten Ausgangspunkt zurück. Ausgehend von der Analyse des Bildes von Velasques *die Hofdamen*, anhand dessen Foucault seine Analyse des Wechsels vom kosmologischen Weltbild noch der Renaissance zu dem der Moderne vorgenommen habe, in dem der Begriff der Selbstreflexion in Führung gehe, werde hier *die Beziehung des vorstellenden Subjekts zu sich selber zum Fundament letzter Gewissheiten*.

Der sich im Selbstbewusstsein präsent gewordene Mensch muss die übermenschliche Aufgabe, eine Ordnung der Dinge herzustellen, in dem Augenblick übernehmen, als er sich seiner zugleich autonomen und endlichen Existenz bewusst wird. Deshalb sieht Foucault die moderne Wissensform von Anbeginn durch die Aporie gekennzeichnet, dass sich das erkennende Subjekt aus den Trümmern der Metaphysik erhebt, um im Bewusstsein seiner endlichen Kräfte eine Aufgabe zu lösen, die doch unendliche Kraft erfordert.

Daraus folge für Foucault: *die Bewusstseinsphilosophie gehorcht begriffsstrategischen Zwängen, unter denen sie das Subjekt verdoppeln und unter zwei jeweils konträren, miteinander unverträglichen Aspekten betrachten muss*. Der Drang aus dem daraus folgenden Hin und Her auszubrechen, mache sich dann als der *unbändige Wille zum Wissen und zu immer mehr Wissen bemerkbar*. Ein so verstandener *Wille zur Wahrheit* erweise sich so als Schlüssel zum inneren Zusammenhang von Wissen und Macht.⁴⁰

In seiner zweiten Vorlesung *Aporien einer Machttheorie* spitzt Habermas seine Kritik dann konsequent zu. In knappen Worten:

Foucaults Anspruch laufe nun darauf hinaus, die Genealogie des Wissens zur wahren Objektivität zu erheben,

während das anthropozentrische Denken durch die Dynamik der bodenlosen Selbstbemächtigung eines reflexiv gewordenen Subjekts in den Strudel des Objektivismus, das heißt der Vergegenständlichung des Menschen hineingezogen wird.⁴¹

Das laufe hinaus auf die Postulierung einer Antiwissenschaft als Opposition zu den herrschenden Humanwissenschaften, deren Pseudowissenschaft es zu überwinden gelte. Alles sei geschichtlich, und alle Ismen *sollen evakuiert werden*. *Es gibt in der*

³⁹ Siehe Habermas 1985a, 302.

⁴⁰ Siehe Habermas 1985a, 306 und 307.

⁴¹ Siehe Habermas 1985a, 323

Geschichte nur individuelle oder gar einzigartige Konstellationen, und jede ist aus ihrer eigenen Situation heraus vollständig erklärbar.

Habermas wendet hiergegen kritisch ein, dass die Humanwissenschaften, Foucaults Diagnose zufolge, einer ironischen Bewegung szientistischer Selbstbemächtigung nachgäben und in einem *heillosen Objektivismus* endeten, besser: verendeten. Tatsächlich aber vollziehe sich an der genealogischen Geschichtsschreibung *ein nicht minder ironisches Schicksal; sie folgt der Bewegung einer radikal historischen Auslöschung des Subjekts und endet in heillosem Subjektivismus.*⁴²

Habermas sieht dabei die vorgebliche Objektivität der Erkenntnisse in Frage gestellt durch (1) einen unfreiwilligen *Präsentismus* einer Geschichtsschreibung, die ihrer Ausgangssituation verhaftet bleibe, (2) durch den unvermeidlichen *Relativismus* einer gegenwartsbezogenen Analyse, die sich selbst nur noch als kontextabhängiges praktisches Unternehmen verstehen könne; und (3) durch die willkürliche *Parteilichkeit* einer Kritik, die ihre normativen Grundlagen nicht ausweisen könne. Foucault sei unbestechlich genug, um diese Inkonsequenzen einzugestehen, - aber er ziehe daraus keine Konsequenzen. Daraus ergebe sich: die Parteilichkeit für die den Machtpraktiken unterworfenen sei ja schön und gut, aber bei Foucault *bewegt sich jede Gegenmacht schon im Horizont der Macht, die sie bekämpft.*⁴³ Habermas spricht folgerichtig von der *faszinierenden Entlarvung kapillarischer Machtwirkungen* in den Arbeiten Foucaults, kritisiert dann aber, *dass dieser sich in machtheoretischen Grundbegriffen bewege, denen sich die normativen Strukturen der Rechtsentwicklung entziehen.* Dadurch, dass er entlang des Fadens der biopolitischen Durchsetzung von Disziplinarmacht den Faden *der juristischen Organisation der Herrschaftsausübung und der Legitimation der Herrschaftsordnung fallen lasse*, entstehe *unbegründet der Eindruck, als sei der bürgerliche Verfassungsstaat ein funktionslos gewordenes Relikt aus den Zeiten des Absolutismus.*⁴⁴

Ich habe Habermas Foucault-Kritik hier aus zwei Gründen so ausführlich nachgezeichnet. Zum einen will ich damit zeigen, dass sie im Rahmen der Logik seiner Vorlesungsreihe – also von Hegels *versöhnender Komplementarität von Vernunft und Moderne* ausgehend über die *Praxisphilosophie*, die an der Fortsetzung des Projekts der Moderne festhalte, und dann den *Neokonservativismus* in verschiedenen Spielarten bis hin zum *Abschied von der Moderne* – höchst konsistent ist. Gegen Foucault gründet sich diese Kritik in der Annahme einer substanziellen Rationalität, die innerhalb des demokratischen Projekts der Moderne wirksam und gegen instrumentell-kognitive Verkürzungen widerständig sei. Ich komme darauf noch zurück. Zum anderen möchte ich darauf aufmerksam machen, dass eben diese Argumentationslinie den Blick dafür verstellt, dass die Entwicklung des Denkens von Michel Foucault ihren Ursprung in einer sehr berechtigten Kritik der marxistischen

⁴² Siehe Habermas 1985a, 324.

⁴³ Siehe Habermas 1985a, 330.

⁴⁴ Siehe Habermas 1985a, 339f.

Orthodoxie hat – zumal dann, wenn man in Rechnung stellt, dass es zugleich eine Kritik am Marxismus der KPF ist, die er bald nach seiner Begegnung mit dem Denken Nietzsches, seinem *philosophischen Schock*, vollzogen hat. Das Denken Foucaults, das nunmehr einsetzt, ist angesichts seiner interdisziplinären Prägung als Philosoph und Wissenschaftler sicherlich sehr stark durch seinen Blick als Psychologe und Psychopathologe geprägt. Von ihm geleitet geht er der Konstituierung von Subjektivität im Zeichen der *neuen Ordnung der Dinge* nach. Aber seine kritische Auseinandersetzung mit der Hegelmarxistischen Orthodoxie hat viel zu tun mit der etwa zeitgleichen Kritik an der Geschichtsametaphysik eines *prophetischen Marxismus*, die Denker*innen wie Albert Camus oder Hannah Arendt entfaltet haben – unabhängig davon, ob er deren Denken rezipiert hat oder nicht. Der entscheidende Impuls zu seinem Denken liegt eben in Erfahrungen aus den frühen 1950er Jahren und nicht in denen von 1968. In diesen Kontext gestellt wird man eher die produktive Seite seiner Kritik des durchaus zweifelhaften Fortschrittsoptimismus im Blick auf die Moderne würdigen, der nicht allein in den Marxismen⁴⁵ vorherrschend gewesen und geblieben ist. Dabei kennzeichnet es Foucaults wissenschaftliche wie philosophische Redlichkeit, wenn er konstatiert, beim Schreiben jedes neuen Buches *noch nicht genau zu wissen, was er von dem halten soll(e), was ihn so sehr beschäftigt*, um nochmals auf das diesem Essay vorangestellte Zitat zu verweisen. Meine eigene Rezeption des Werkes von Foucault findet hier einen ganz entscheidenden Ausgangspunkt.

4.4. Mit Foucault, vor allem aber auch dem Linksnietzscheanismus Camus, und mit Arendt, nach der Verabschiedung der Hegelmarxismen philosophisch weiterdenken

Ich habe einleitend hervorgehoben, dass ich in diesem Essay seit meinem neu erwachten leidenschaftlichem Interesse am philosophischen Denken der Moderne zum dritten Mal auf Michel Foucault zurückkomme. Dies tue ich aus zwei Gründen: Zum einen hatte ich seit meiner letzten Auseinandersetzung mit seinem Werk, die etwa fünf Jahre zurückliegt, die Gelegenheit, mich meinerseits, neben anderen, intensiv mit dem Denken Friedrich Nietzsches und dessen Folgen auseinanderzusetzen – und zwar, anders als bei Habermas oder später bei Safranski, unter Einschluss des linksnietzscheanischen Denkens Albert Camus. Von daher ist mir heute eine besser fundierte philosophische Auseinandersetzung mit Foucaults Werk möglich. Zum anderen ist mein philosophisches Nachdenken immer rückbezogen auf meine arbeitssoziologische und –politische Praxis. In der wiederum sehe ich mich in Zeiten eines fortgesetzten neoliberalen Rollbacks und einer ausgeprägten Defensive der gesellschaftspolitischen Linken immensen Herausforderungen gegenüber. Es ist also letztlich ein Konzept *radikaler*

⁴⁵ Frieder O. Wolf (2012a) hat darauf hingewiesen, dass hier korrekterweise immer im Plural von verschiedenen Marxismen zu sprechen ist.

*Philosophie*⁴⁶, aus dem ich meine Motivation gewinne. Doch anders als Frieder O. Wolf kann ich bei dieser Auseinandersetzung mit Philosophie und Politik in einem unausweichlichen ‚Wechselspiel‘ nicht umhin, mich nicht allein mit den Herausforderungen einer *Wahrheitspolitik* sondern auch mit grundlegenden philosophische Sinnfragen auseinanderzusetzen.⁴⁷ Ich erachte also Sinnfragen, mit Camus oder Arendt, als für philosophisches Denken zentral, denke allerdings – anders als Habermas – dass so etwas wie *übergreifender Sinn* immer nur durch Menschliches Handeln hergestellt werden kann - und in der Abfolge der menschlichen Generationen immer wieder von neuem hergestellt werden muss. Dies wiederum denke ich in der Weise, dass Menschen im Lichte fortschreitender Erkenntnis ihrer Wirklichkeit Geschichte als auf sie gerichteten Prozess neu interpretieren, um Gegenwart in eine offene Zukunft hinein besser gestalten zu können. Arendt hat das in den Conclusions ihrer Vorlesung über *History of Political Theory* (Berkeley, Frühjahr 1955) sehr prägnant auf den Punkt gebracht. Sie schreibt dort:

Letzten Endes ist die Welt immer ein Produkt der Menschen, ein Produkt des Amor mundi des Menschen. Das menschliche Kunstwerk. Wahr ist immer, was Hamlet sagte: ‚The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right.‘ Die von den Sterblichen zu ihrer potentiellen Unsterblichkeit erbaute Welt ist stets bedroht. – von der Sterblichkeit derjenigen, die sie gebaut haben, und von der Gebürtlichkeit derjenigen, die kommen, um in ihr zu leben. In einem gewissen Sinn ist Welt immer eine Wüste und bedarf derjenigen, die Anfangende sind, um neu begonnen werden zu können. Und sie fährt dann etwas später fort: Die Wüste ist der politisch nicht gestaltete Raum; die Oasen (‚die Welt, in der wir uns in Freiheit bewegen können‘) dagegen sind als Raum von den Gesetzen geschaffen und werden durch sie geschützt, und dies gilt für den Raum der Innenpolitik ebenso wie für den Raum der Außenpolitik.⁴⁸

Der Akzent liegt hier auf dem immer neuen Beginnen, nicht auf den im Ergebnis von Geschichte möglicherweise institutionell befestigten Fortschritten oder einer immanenten substanziellen Rationalität im Prozess der Moderne. Arendt rechnet allerdings nicht nur mit solcher Offenheit unserer *kleinen menschlichen Ewigkeit*, in der *der Mensch, solange er lebt, der Welt ab(gibt) und (...) so zum Bestand der Geschichte bei(trägt)*. Sie rechnet zugleich mit einem, aus der Perspektive der jeweils Lebenden heraus gesehen, geschichtlich auf sie gerichteten Prozess.⁴⁹

⁴⁶ Zu dem von Frieder O. Wolf entwickelten Konzept einer radikalen Philosophie siehe Wolf 2002, zu meiner Auseinandersetzung damit Martens 2018a.

⁴⁷ Siehe auch dazu Martens 2018a.

⁴⁸ Ich zitiere hier aus den nachgelassenen Schriften zur Politik (Arendt 1993, 184 und 186).

⁴⁹ Die These, der von uns in jeweiliger Gegenwart auf uns gerichtet zu interpretierenden Geschichte hat sie in *Vom Leben des Geistes* (Arendt 1998, 206) beim Nachdenken über die *merkwürdige (...) Dauerhaftigkeit großer Werke* angestellt. Hier spricht sie davon, dass *das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch (einen kaum erkennbaren Pfad) geschlagen hat, dass es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte* –

Dessen vorläufige Ergebnisse wiederum bewertet sie in *Vita activa* mit ihrer These vom *Sieg des animal laborans*, durchaus skeptisch. Das muss man nicht teilen, denn man kann sehr wohl mit Marx, aber ohne die Geschichtsmetaphysiken der Marxisten, von wachsenden emanzipatorischen Potenzialen infolge der technisch-wissenschaftlichen Revolutionen der letzten Jahrhunderte ausgehen. Zweifelhaft ist freilich, ob damit eine wirkliche substanzielle Rationalität der Moderne behauptet werden kann, oder nicht eher mit Ambivalenzen zu rechnen ist. Richard Sennett etwa, weist mit guten Gründen darauf hin, dass die besondere menschliche Fähigkeit zur Zusammenarbeit gerade im Zuge der Entwicklung der Moderne geschwächt worden sei.⁵⁰ Auf meine arbeitspolitischen Schlussfolgerungen aus dem ‚Wechselspiel‘ zwischen Philosophie und Politik, um das es Wolf zu tun ist, ist hier im Übrigen nicht näher einzugehen. Ich habe mich dazu im Zusammenhang der arbeitspolitischen Debatten um die Potenziale ‚neuer Arbeit‘ und die damit bedingten Herausforderungen und Chancen für eine ‚neue Wirtschaftsdemokratie‘, in der jüngeren Vergangenheit wiederholt geäußert. Die Argumentation in Kapitel 2 ist dazu eine letzte, weiterführende Zusammenfassung – vor dem Hintergrund der philosophischen Überlegungen, die sich in den hier folgenden Kapiteln anschließen.⁵¹

Ich denke philosophisch mithin existenzieller als Habermas. Dem geht es in der Tradition der kritischen Theorie um eine weiterführende Arbeit an einer grundlegenden Gesellschaftstheorie – und sei es auch nur in Form erster Vorarbeiten dazu. Ausgehend von Hegels *versöhnender Komplementarität von Vernunft und Moderne* über die *Praxisphilosophie*, die an der Fortsetzung des Projekts der Moderne festhält, zielt Habermas ja, wie zu Beginn von Abschnitt 4.3. betont, darauf ab, das durch Nietzsche maßgeblich inspirierte Denken Foucaults als eine Form des Abschieds von der Moderne zurückzuweisen. Foucault kommt für ihn *als philosophischer Gesprächspartner für die Weiterentwicklung der kritischen Theorie* so wenig in Frage, wie umgekehrt die zwar *ins Negative gewendeten*, gleichwohl noch präsenten *geschichtsphilosophischen Hintergrundannahmen* der *Dialektik der Aufklärung* für Foucault nach dessen Nietzsche-Rezeption nicht akzeptabel sind.⁵²

als ihre Vorgänger und Nachfolger, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft -, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren (Hervorhebungen im Original). Der grundlegend existenzielle Charakter des Denkens, das in diesen Zitaten zum Ausdruck kommt, ist unübersehbar.

⁵⁰ Siehe dazu Sennett 2015.

⁵¹ Dabei hat sich immer wieder gezeigt, dass es bei der Anknüpfung an große Denker*innen, von denen man sich bessere Orientierung verspricht, immer wieder darauf ankommt, mit ihnen und zugleich partiell auch gegen sie, über sie hinaus weiterzudenken. Nach meiner Erfahrung aus den letzten Jahren gilt es also, wie Nietzsche formuliert hat, mit den Steinen, die man so findet, weiterzubauen. Zu meinen arbeitspolitischen Initiativen siehe u. a. Martens 2010, 2015, 2016 und 2019 sowie die Dokumentation der arbeitspolitischen Debatten im Rahmen des ‚Forums neue Politik der Arbeit‘ (www.fnpa.eu).

⁵² Siehe dazu Markus Wolfs (2014. 207ff) Bemerkungen zu Überschneidungen und Differenzen von Foucaults Denken zur kritischen Theorie.

Noch weniger als Habermas folge ich allerdings jener Lesart, wie sie Safranski vorschlägt, der Nietzsches Denken sozusagen hermeneutisch verstehend nachzuvollziehen sucht, dabei nur sehr vorsichtig dosiert kritische Distanz gewinnt und in der Wirkungsgeschichte dieses Denkens die zutiefst gesellschaftskritischen Anknüpfungen daran – von Camus bis zu Foucault – im wesentlichen ignoriert oder vollständig ausklammert.

Habermas ist selbst ein später, herausragender Repräsentant der *kritischen Theorie* - also einer deutschen Variante des westlichen Marxismus, deren Begründer, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, nach der ‚Nacht des 20. Jahrhunderts‘ auf ihre Weise gleichermaßen das philosophische Denken Schopenhauers und Nietzsches verarbeitet haben - und das alles andere als folgenlos für ihre Kritik an dem in den verschiedenen Marxismen wirkungsmächtige Fortschrittsdenken des 20. Jahrhunderts.⁵³ Vor diesem Hintergrund hebt Habermas hervor, dass Foucault seinen Weg auf Seiten der politischen Linken begonnen habe.⁵⁴ Dem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Foucault mit der marxistischen Linken in Frankreich brach und die KPF verließ, schenkt er dann freilich kaum Aufmerksamkeit. Dieser Kontext ist bestimmt durch die Herausforderung zur Verarbeitung der Erfahrungen der ‚Nacht des 20. Jahrhunderts‘. Die wiederum - auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem ‚Marxismus-Leninismus, der während des langen ‚Nachlebens‘ des Spätstalinismus prägend bleiben wird - ist intellektuell durch wenige so geprägt wie durch das Denken des Linksnietzscheaners Albert Camus und das der gleichermaßen existenziell, aber in der Tradition der Aufklärung zugleich auch sehr Kantisch denkenden Hannah Arendt. Was bei Habermas Argumentationslinie, die dreißig Jahre später auf Verteidigung und Fortsetzung des Denkens der europäischen Aufklärung zielt, so nicht in den Blick kommt, ist, dass Foucaults plötzlicher *philosophischer Schock* zu einem Zeitpunkt erfolgt, zu dem diese herausragenden Denker*innen ihre kritische Auseinandersetzung mit dem *prophetischen Marxismus* (Camus) oder dem Fehlen

⁵³ Habermas (1985a, 130) bezeichnet die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer/Adorno (1947) als deren *schärzestes Buch*. Bei Adorno führt dieses Denken weiter zu dessen *Negativer Dialektik*. Der späte Horkheimer kommt zurück auf die Anfänge seines philosophischen Denkens aus der Begegnung mit dem Werk Schopenhauers heraus. Er bezeichnet den Fortschrittsglauben der diversen Marxismen, der auf ein schon absehbares *Ende der Vorgeschichte* und den *Beginn der Vernunft* setzt, sozusagen Schopenhauerisch ernüchert, als eine *liebenswerte Illusion*. Das Denken Schopenhauers, an das Nietzsche (1981/1874) anknüpft, ihn als *Lehrer und Erzieher* begreifend, habe *der Welt den trügerischen Goldgrund entzogen, den die alte Metaphysik ihr bot*. (Horkheimer 1981/1960, 155 und 161).

⁵⁴ Ähnlich wie der Surrealist Georges Bataille, über den ihn die Argumentationslinien seiner Vorlesungsreihe zu Foucault führen – in beiden Fällen in Auseinandersetzung mit deren radikalen Vernunftkritiken.

eines existenziellen Freiheitsbegriffs bei Marx (Arendt) geführt haben – jeweils selbst anknüpfend an existenzielle Philosophie.⁵⁵

Bei Arendt, Camus und Foucault sehe ich – unbeschadet der erheblichen Unterschiede, die ihr jeweiliges philosophisches und politisches Denken unterscheidet – eine entscheidende Gemeinsamkeit in den philosophisch existenziellen Grundlagen ihres Denkens. Sie haben alle drei – in den Worten von Horkheimer formuliert – die Vorstellung, dass *die Welt Werk oder Ausdruck wahren Geistes sei*, hinter sich gelassen, insofern damit eine Art substanzieller Rationalität innerhalb des Realprozesses gemeint ist, auf die sich menschliche Zuversicht stützen könnte. Damit aber

*schwindet das philosophische Vertrauen in das Sein von Wahrheit überhaupt. Wahrheit ist dann nirgends mehr aufgehoben als in den vergänglichen Menschen selbst und so vergänglich wie sie.*⁵⁶

Die Unterschiede beginnen danach, und zwar dort,

- wo der politisch anarchosyndikalistisch orientierte Camus sich als philosophischer Literat vornehmlich als Schriftsteller definiert – unter anderem angesichts seiner Ausgrenzung aus der politischen Linken infolge von Sartres scharfer Kritik an seinem *Der Mensch in der Revolte*, sicher aber auch aufgrund schon immer starker entsprechender Neigungen -,⁵⁷

⁵⁵ Albert Camus kommt bei Habermas, ebenso wenig wie später bei Safranski, im Kontext der Auseinandersetzung mit Nietzsche vor – und ebenso wenig im Foucault-Handbuch, wo bei seinen Bezügen zu Existenzialismus vor allem Jaspers, Levi-Strauss und Sartre genannt werden. Zu Hannah Arendt gibt es in seiner Vorlesungsreihe, nachvollziehbar weil sie sich ja nicht als Philosophin verstanden hat, nur zwei beiläufige Hinweise – einmal in Bezug auf ihr Kantisches Denken und einmal dort, wo es um die Gründung neuer Institutionen zur Herstellung des politischen Raums als Raum der Freiheit geht. Im Zusammenhang seines Exkurses zu Cornelius Castoriadis *Gesellschaft als imaginäre Institution* betont Habermas hier (a. a. O. 382), dass Arendt ähnlich wie Castoriadis einen besonderen Akzent auf das Beginnen, auf die *seltenen historischen Augenblicke der Gründung neuer Institutionen* legten. Die Rezeption der Schriften Arendts ist aber für seine eigene *Theorie des kommunikativen Handelns* sehr wichtig gewesen, denn seine Unterscheidung von *Arbeit und Kommunikation* knüpft unzweifelhaft an ihre zwischen *Arbeiten, Herstellen und Handeln* an.

⁵⁶ Zitiert nach Horkheimer 1981/1960, 158. Horkheimers Rede aus Anlass des 100. Todestages von Arthur Schopenhauer ist knapp und pointiert. Wie seine Feststellung, dass *Wahrheit allein in den vergänglichen Menschen selbst aufgehoben sei*, im Verhältnis zu Habermas Annahme von *übergreifenden Wahrheiten im historischen Prozess* zu interpretieren ist, ist mithin schlecht zu entscheiden. Meine an Arendt anschließende existenzielle Interpretation scheint mir hier aber naheliegend.

⁵⁷ Kritisch zur damaligen Kritik Sartres siehe zuletzt Markus Pausch (2017,38). Camus großer Roman *Die Pest* ist schon vor *Der Mensch in der Revolte* erschienen; und aus seinem späteren Essay *Prometheus in der Hölle* (Camus 2010) könnte man folgern, dass er, nachdem seine Generation in seinen Worten 1939 durch die Tore der Hölle hindurch gezogen und Mitte der 1950er Jahre immer noch nicht wieder aus ihr herausgekommen ist, für sich nur noch die Möglichkeit einer literarischen Gestaltung des Elends der Welt gesehen hat.

- wo Arendt sich als Politikwissenschaftlerin dem Zusammenhandeln *der* Menschen statt des Philosophierens über die Abstraktion *des* Menschen zuwendet und, darin ganz Kantisch denkend, an der Möglichkeit des *Wunders der Politik* festhält, das sie wesentlich in der menschlichen Urteilskraft begründet sieht und in dessen angemessener institutioneller Befestigung sie die immer noch ungelöste Herausforderung sieht, zu der allerdings nach dem Holocaust auch die Fähigkeit und Entschlossenheit zum stetigen Erinnern hinzukommen müsse,
- und schließlich dort, wo Foucault darüber nachzudenken beginnt, weshalb die herrschenden Diskurse im Spiel der Macht sich ungebrochen fortsetzen und so darauf abzielt, das Fortdauern des herrschenden Wahnsinns zu verstehen, um Ansatzpunkte für eine *Destruktion dessen, was wir sind*, zu finden *und die Kreation von etwas ganz anderem, eine völlige Innovation* zu ermöglichen.⁵⁸

Bei allen dreien - die in ihren wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten, wenn auch unterschiedlich motiviert, unter anderem von einer kritischen Reflexion auf das marxistische Denken ausgehen⁵⁹ - gibt es, anders als bei Norbert Elias,⁶⁰ deutlich erkennbar immer wieder den Anspruch, durch das eigene Denken, oder auch von ihm ausgehend ganz konkret handelnd, in politische Prozesse einzugreifen. Grundlegend treibt sie die Kritik an den gegebenen Verhältnissen. Sie werfen den Philosophen, in den Worten Nietzsches, den gemeinsamen Fehler vor

*dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben ans Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas (...) vor. Alles was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes.*⁶¹

Für Arendt folgt unter anderem aus dieser Einsicht, die herkömmliche Form des Philosophierens für obsolet zu erklären und sich als Politikwissenschaftlerin den wirkliche Menschen in ihrer Pluralität zuzuwenden. Senn nur in ihr existieren sie, in

⁵⁸ Dass Foucault hier sehr nietzscheanisch denkt, wie im Grunde auch Adorno mit seiner Formulierung vom gesellschaftlichen *Verblendungszusammenhang*, wird deutlich, wenn man sich den folgenden Aphorismus Nietzsches in Erinnerung ruft. Der hat in *Jenseits von Gut und Böse* geschrieben: *Der Irrsinn ist bei Einzelnen etwas Seltenes – aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel* (zitiert nach Nietzsche 2011, 149).

⁵⁹ Zu Arendt vgl. die Eintragungen im Denktagebuch (Arendt 2003) sowie Jerome Kohn (2011), zu Camus *Der Mensch in der Revolte* (Camus 2016), und zu Foucault siehe seine Ausführungen in dem Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino (Foucault 1977, 21ff).

⁶⁰ Der Soziologie Norbert Elias war der Philosophie wenig zugeneigt und hielt die Soziologie, anders als Karl Mannheim, noch nicht für eine hinreichend entfaltete Wissenschaft, um auf ihre Erkenntnisse gestützt gestaltend in gesellschaftspolitische Prozesse eingreifen zu können (vgl. Kilminster 1996). Siehe in diesem Zusammenhang auch meine Auseinandersetzung mit Jacques Rancière, Helmuth Plessner, Norbert Elias, Michel Foucault und Hannah Arendt in Martens 2014, 101-118.

⁶¹ Zitiert nach Ostwaldt 201, 215.

einem beständigen Werden begriffen. In ihrem letzten, posthum herausgegeben, Buch *Vom Leben des Geistes* findet sich die folgende Begründung dafür, weshalb sie selbst sich als Politikwissenschaftlerin verstanden hat:

*Das Handeln, in dem stets ein Wir mit der gemeinsamen Veränderung der Welt beschäftigt ist, steht im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht. Solches Zwiegespräch schließt zwar den Freund des anderen Selbst mit ein, doch so kommt man nie zum Wir, der wahren Pluralität des Handelns.*⁶²

Arendts radikaldemokratische Kritik am Zustand der Demokratien des atlantischen Zivilisationsmodells und ihre, grundlegend auf die Kantische Kritik der Urteilskraft gegründete, Forderung *die Menschen zu handelnden Wesen zu machen*, habe ich in Kapitel 3 erörtert. Hier geht es mir darum, darauf hinzuweisen, dass sie – hier nur indirekt, aber es gibt andere Zitate, in denen sie das expliziert -, ähnlich wie Foucault, kritisiert, dass die Philosophen bei ihrem *einsamen Geschäft des Denkens immer wieder* dazu neigen, über die immer nur abstrakte Vorstellung des Menschen nachzudenken.

Arendt geht es um die Menschen und ihre Potenzialitäten als das Zugrundeliegende, und das kennzeichnet sie deutlich als politische Humanistin. In ihren nachgelassenen Schriften zur Politik kreisen ihre Überlegungen - ausgehend von der der letztlich Kantisch gewonnenen Überzeugung von der Begabung aller Menschen zur Politik und der deshalb grundsätzlich gegebenen Möglichkeit des *Wunders der Politik* - immer wieder um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer wirklichen Begründung einer Republik, in der Demokratie von einer Herrschafts- zu einer Lebensform weiterentwickelt werden könnte.⁶³ Das wird am klarsten dort deutlich, wo sie von ihrem Verständnis des Politischen ausgehend, einen Ausblick auf die fernere Zukunft wagt. So kommt sie im Blick auf die antiautoritäre Bewegung von 1968 zu dem bemerkenswerten Urteil, ihr scheine, *die Kinder des nächsten Jahrhunderts werden das Jahr 1968 einmal so lernen wie wir das Jahr 1848*. Das verweist aber vor allem darauf, dass sie in dieser damaligen Bewegung das Potential für einen nächsten Demokratisierungsschub zu erkennen meinte – und dass sie auf den auch gehofft hat⁶⁴ Dass dieser schließlich geschichtsmächtig werden wird, ist jedenfalls eine zwingende Hintergrundannahme, oder –Hoffnung bei Arendt. Denn nur als auf einen nur im ersten Anlauf gescheiterten Vorläufer einer späteren, dann erfolgreicherer Bewegung könnten die Kinder des 21. Jahrhunderts schließlich so auf 1968 blicken wie wir auf 1848.

⁶² Arendt 1998, 426.

⁶³ Siehe Arendt 1993. Zu meiner systematischen Auseinandersetzung mit Arendt siehe Martens 2013/2017, vergleichenden zum Verständnis der immer unabgeschlossenen Entwicklung des Politischen bei Arendt und Camus das voranstehende Kapitel.

⁶⁴ Ich zitiere Arendt, die sich hier, anders als zum Beispiel im Schlussteil von *Vita activa* bemerkenswert optimistisch äußert, nach dem Gespräch zwischen Norbert Frei und Adalbert Reif (2018).

Bei Arendt ist ein solcher Blick nach vorne möglich, weil sie sich mit ihrer Marxismuskritik zwar vehement von aller Geschichtsmetaphysik verabschiedet hat, dabei aber Geschichte sehr wohl als einen, zwar zur Zukunft hin offenen, für die jeweils lebende Generation aber durchaus gerichteten Prozess begreift, der stets neu zu interpretieren und als Herausforderung zu begreifen ist. Bei Foucault, der sich als Kritiker von Aufklärung und Humanismus versteht⁶⁵, geht es dagegen, wie schon zitiert, um die *Destruktion dessen, was wir sind und die Kreation von etwas ganz anderem, eine völlige Innovation*. Ein Blick auf übergreifende Perspektiven auf dieses Ziel hin eröffnet sich allerdings aus seiner, in diesem Punkt ausgesprochen Nietzscheanischen Kritik aller Geschichtsmetaphysik nicht. In diesem Punkt hätte also der Habermassche Kritik ihr Recht. Und an diesem Punkt würde auch die Kritik von Pierre Bourdieu ansetzen, der Foucault vorwirft, dass bei ihm *der Diskurs und seine Dynamik und seine möglichen Veränderungen nicht auf eine soziale Ökonomie zurückgeführt würden*. Vielmehr werde bei ihm das *strukturbildende Prinzip* der Gesellschaft *eine diskursive Praxis, die soziale Wirklichkeit konstituiert*.⁶⁶ Die vorne zitierte Bemerkung von Gilles Deleuze, seine Schriften ließen *sich nicht von einem Zorn gegen ihr Zeitalter trennen*. Sie seien eine *Guerilla* gegen die herrschenden Mächte, schließt eben ein, dass es solchem *Guerillakampf*, der sich immer wieder an den Mechanismen der Perpetuierung von Herrschaft abarbeitet, an einer übergreifenden Perspektive mangelt. Es ist von daher auch erklärlich, dass in der jüngeren arbeitswissenschaftlichen und arbeitssoziologischen Debatte im Zeichen der *Subjektivierung von Arbeit*⁶⁷ angesichts einer, mit Marx formuliert, neuerlichen Welle reeller Subsumtion von Arbeit unter das Kapitalverhältnis durch *Foucaults Brille*⁶⁸ nicht erkennen lässt, wie die zuerst in der Phase des sogenannten *New Economy Hype* beobachtete Bereitschaft der Arbeiten zur Selbstunterwerfung unter eine fortschreitende Vermarktlichung der Organisationsprozesse nun auch innerhalb von Unternehmen und Konzernen schließlich von ihnen auch aufgebrochen werden könnte.

Foucaults Interesse bleibt aber immer bei den solche Prozesse zugleich vollziehenden wie ihnen sich unterwerfenden gesellschaftlichen Subjekten. Dies ist ihm nur möglich, indem er Subjektivierungsprozesse immer auch kritisch als Formen der Zurichtung von Subjektivität versteht, die er als Philosoph und Historiker destruiert und denen er gegen die Logiken von Selbstunterwerfung und

⁶⁵ Habermas (1985a) Kritik an dessen *vernunftkritischer Entlarvung der Humanwissenschaften* und dann den Aporien von Foucaults Machttheorien setzt hier an.

⁶⁶ Siehe dazu Bublitz 2014b,213.

⁶⁷ Siehe zu dieser seit Ende der 1990er Jahre intensiv geführten arbeitssoziologischen Debatte u.a. den Literaturüberblick bei Martens 2001, den von Manfred Moldaschl und Günter G. Voß (2002) herausgegebenen Sammelband wie auch die kritisch- konstruktiv dazu geführten Debatten im Forum Neue Politik der Arbeit, dokumentiert mit Beiträgen zahlreicher an der Debatte beteiligter Autoren in Scholz u.a. 2006.

⁶⁸ Siehe hierzu den in der Subjektivierungsdebatte unter diesem Titel veröffentlichten Aufsatz von Manfred Moldaschl (2002).

Herrschaftsstabilisierung als *spezifischer Intellektueller* auch praktisch gegenzuarbeiten sucht. Werner Sohn kann deshalb zutreffend in seiner Rezension zu Hannelore Bublitz schreiben:

*In meiner Leseweise von Foucault und Bublitz eröffnet die Infragestellung der Idee des autonomen Subjekts durch die Analyse der gesellschaftlich entwickelten Subjektivierungstechnologien vielmehr die Chance, weite Bereiche dessen, was als ureigenstes und unhintergehbare Selbst gedacht und gefühlt wird, in seiner gesellschaftlichen Bedingtheit zu erkennen und zur Disposition zu stellen.*⁶⁹

Wie Bourdieu gehe es Foucault also darum, als gesellschaftlich scheinbar selbstverständlich konstituierte soziale und epistemologische Normen und Regeln bloßzulegen und so Wahlmöglichkeiten zu erschließen. Dabei ist zwingend vorausgesetzt, dass es ein Subjekt nicht nur als Unterworfenes, sondern auch als Zugrundeliegendes geben muss, oder wie Frieder O. Wolf formuliert: es ist

*der eigentliche Clou seiner (Foucaults, H.M.) Kritik, dass er Subjektivitätsformen als historische Produkte „einer ungleichen Wechselwirkung von phylogenetischen und individualgenetischen Prozessen“ fasst, die selbstverständlich auch immer Verarbeitungsformen human biologisch-evolutionärer Voraussetzungen als Potentiale von (menschlicher H. M.) Handlungs- und Sprachfähigkeit darstellen.*⁷⁰

Jürgen Habermas führt seine Auseinandersetzung mit dem Werk Foucaults als Philosoph und als Soziologe im Rahmen seines Durchgangs durch den *philosophischen Diskurs der Moderne*. Er veröffentlicht sie 1985. Das geschieht kurz nach Foucaults Tod - und zugleich kurz nach der Veröffentlichung von seinem eigenen Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Es geht ihm folgerichtig in seiner wohldurchdachten Auseinandersetzung mit dem bilderstürmerischen Ruf Foucaults immer auch darum, dessen Werk aus der Perspektive seiner eigenen Theorie auszuleuchten. Diese versteht er sozialwissenschaftlich als *Anfang einer Gesellschaftstheorie*. In der wiederum misst er einem normativ gehaltvollen Rationalitätsbegriff eine zentrale Bedeutung bei. Habermas entwirft eine Theorie der Moderne, *die den Typus der bereits immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme erklärt, dass die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen zunehmend systemisch verselbständigter Handlungssysteme unterworfen werden*. Vor diesem Hintergrund versteht sich seine Kritik an Foucaults Machttheorie. Anders als der operiert Habermas als Soziologe ausgehend von der These, dass das Projekt der Moderne

⁶⁹ Siehe Sohns Rezension zu Hannelore Bublitz (1999), 1999, 3f.

⁷⁰ Wolf (2012b, 289) bezieht sich dabei nicht nur auf Foucault, sondern auch auf Althusser – nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner Begegnung mit ihm zu Zeiten der Debatte um die *Krise des Marxismus* in den 1970er Jahren und einer daran anschließenden intensiven Auseinandersetzung mit dessen Werk, das er in jüngerer Zeit neu herausgegeben hat - , und er betont, dass beide, aus seiner Sicht im Interesse der Profilierung ihrer Thesen, diese Selbstverständlichkeit fast ausklammern.

von einer *kommunikativen Rationalität* geprägt werde, die zwar im sozialwissenschaftlichen Nachvollzug *hinreichend skeptisch entwickelt* werden müsse, die aber aus sich heraus gegenüber *kognitiv-instrumentellen Verkürzungen der Vernunft* widerständig sei, oder dies zumindest sein kann.⁷¹ Foucaults philosophischer Zugriff hingegen ebnet aus seiner Sicht die tatsächliche *Komplexität der gesellschaftlichen Modernisierung* derart ein, dass dem die *beunruhigenden Paradoxien dieses Vorgangs gar nicht erst auffallen können*.⁷²

Habermas selbst erweist sich zur gleichen Zeit als sehr sensibler Beobachter des zeitgeschichtlichen Kontextes zu Beginn der 1980er Jahre. *Die westlichen Gesellschaften nähern sich seit dem Ende der 60er Jahre*, so schreibt er im gleichen Vorwort zu seinem Werk, *einem Zustand, in dem das Erbe des okzidentalen Rationalismus nicht mehr unbestritten gilt*. Noch 1985 wird er von der *neuen Unübersichtlichkeit* sprechen und schreiben und kurz darauf wird er über intellektuelle Kreise beunruhigt sein, die das Denken eines Carl Schmitt immer noch aktuell finden. Schon in der unbelehrbaren Kontinuität solchen Denkens in eher begrenzten akademischen und politischen Zirkeln sah er 1987 *Grund genug, zu erleben*. Heute, wiederum 30 Jahre später, beunruhigen uns die multiplen Krisenentwicklungen, in die das neoliberale Rollback gemündet ist und die es nicht bewältigen kann, vielmehr zu immer größeren Problemwolken auftürmt. Rechtspopulistische Bewegungen und Parteien sind entstanden. Wir erleben den Aufstieg autokratischer Führer. Carl Schmitts Denken ist in unsere soziale Wirklichkeit zurückgekehrt. Wir sehen wir uns in einer einigermaßen dramatisch veränderten Lage. Vertrauen in die von Habermas postulierte substantielle Rationalität wird zunehmend brüchig. Wir leben, wie einleitend betont, in einer *beunruhigenden und unheimlichen Zeit*. Die Lage, in die wir geraten sind erscheint zunehmend bedrohlich. Wir werden in den öffentlichen Diskursen mit *Endzeitphantasien* konfrontiert und sehen uns selbst mit der Frage konfrontiert, wie wir, ausgehend von unseren eigenen möglichst nüchtern gehaltenen Analysen eigentlich noch den *Pessimismus des Gedankens* mit dem *Optimismus der Tat* zusammenbringen können.⁷³ Die Weise, in der Habermas vor dreißig Jahren den Gedanken eines weiteren Zugewinns von *unverkennbaren Gewinne(n) an Liberalität und Rechtssicherheit* sowie der *Ausdehnung von rechtsstaatlichen Garantien* gegen Foucaults, aus seiner Sicht soziologisch unzulängliche machttheoretische Deutung der Moderne ins Feld geführt hat, ist mittlerweile jedenfalls zweifelhaft geworden.

Habermas hat sich insbesondere in den jüngeren europapolitischen Debatten wissenschaftlich wie auch politisch engagiert. Er konstatiert (1) aus der Balance

⁷¹ Das Zitat, wie auch das im folgenden Absatz sind dem Vorwort der ersten Auflage entnommen (Habermas 1985b, 8).

⁷² So seine Formulierung in der zweiten seiner Vorlesungen zu Foucault (Habermas 1985a,341).

⁷³ Siehe zu den drei hier hervorgehobenen Charakterisierungen unserer gegenwärtigen Lage Martens 2017d sowie 2018b und 2018c.

geratene Machtverhältnisse in der Europäischen Union, (2) eine Gefährdung der politischen Kultur in vielen Mitgliedsländern, (3) ein Abbröseln der sozialstaatlichen Errungenschaften sowie (4) eine verfehlte weltpolitische Rolle Europas. Zentrale Voraussetzungen für eine, die Demokratie neu stärkende politische Lösung sind aus seiner Sicht: die Schaffung einer europäischen Öffentlichkeit und eine Stärkung des europäischen Parlaments durch wirkliche europäische Wahlen. Er denkt auch hier wieder von den gegebenen Institutionen her und fragt nach Möglichkeiten ihrer Veränderung. Sein auf eine Reform der politischen Institutionen gerichtetes Konzept ist das einer *aufgestuften Souveränität*. Dahinter steht folgendes Gedankenmodell: Der fehlende Demos in der EU sei eine fehlleitende These. Stattdessen sei von den Bürgern der einzelnen Mitgliedstaaten auszugehen, die als Nationalstaaten *Ergebnis einer (im 19. Jahrhundert) veranstalteten politischen Integration* seien. Daraus folge:

*Die Bürger*innen der Mitgliedstaaten sehen heute die darin erreichte Rechts- und Sozialstaatlichkeit als Güter, die nicht verloren gehen dürfen. Also muss eine demokratisch besser legitimierte europäische Politik daran anknüpfen und darauf aufbauen. Aufgestufte Souveränität bedeutet, dass sich die konstituierende Autorität bei der Gründung eines supranationalen Gemeinwesens eines Teils ihrer Souveränität begibt, um verfassungsrevolutionäre Errungenschaften der Vergangenheit zu konservieren.⁷⁴*

Mir scheint es an dieser Stelle hervorhebenswert, dass Habermas in der gegenwärtigen Lage mit der Forderung nach Konservierung der *verfassungsrevolutionäre(n) Errungenschaften der Vergangenheit* deutlich defensiver argumentiert als dies Arendt bei ihrem Blick auf 1968 getan hat (s. o.) – und ich denke, dies hat nicht nur mit den Zeitumständen zu tun, sondern auch mit dem betont evolutionär angelegten gesellschaftstheoretischen Zugriff von Habermas, der in seinem Hauptwerk und, dem entsprechend, in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Foucault, sichtbar wird. Gleichwohl auf die Zeitumstände angesichts des immer noch fortgesetzten neoliberalen Rollbacks wird man besonderes Gewicht legen. Einen Satz, wie den folgenden, den Foucault 1966 in *Die Ordnung der Dinge* formuliert hat, würde man angesichts unserer heutigen sozialen Wirklichkeit kaum mehr in der Gelassenheit schreiben, in der ihn Foucault seinerzeit formuliert hat, als er schrieb:

Und in einem Licht, von dem man noch nicht weiß, ob es Brand neu entfacht, oder ob es die Morgenröte anzeigt, sieht man, wie sich der mögliche Raum des zeitgenössischen Denkens öffnet.

⁷⁴ Siehe hierzu Habermas 2014 – die Zitate finden sich dort auf den Seiten 526, 530 und 533 – sowie weitere Beiträge in der Zeitschrift Leviathan. Mir ist es seinerzeit trotz positiver Begutachtungen nicht gelungen zu dieser Debatte einen, die Habermassche Position konstruktiv-kritisch unterstützenden Beitrag zu platzieren. Ich habe ihn danach 2016 in meine letzte stark arbeitspolitisch orientierte Buchveröffentlichung aufgenommen (Martens 2016, 44-67).

Derzeit begegnen einem im herrschenden Politikbetrieb eher ein enger werdender Horizont und darüber hinaus auch Geschichtsvergessenheit. Insofern also unterscheiden sich sowohl die Zeitumstände, wie auch der von mir gewählte Zugriff auf das Werk Foucaults, wie auch auf das von Nietzsche, grundlegend von dem, den Habermas seinerzeit gewählt hat: Ich suche in zunehmend beunruhigender Lage das zu finden, was für mein eigenes Weiterdenken nützlich ist – und das in dem Bewusstsein, dass ich mit meinem eigenen Denken nie fertig werden kann. – und was vielleicht auch für praktisches (Zusammen)Handeln nützlich sein könnte. Um diese Unterschiede verständlicher zu machen, bietet es sich an, noch einmal auf Habermas Foucault-Kritik unter Zuspitzung auf dessen Machtbegriff zurück zu kommen.

Habermas hat ihn als als unsoziologisch bezeichnet, Er spricht zwar von der *faszinierenden Entlarvung kapillarischer Machtwirkungen* in den Arbeiten Foucaults, kritisiert dann aber, dass dieser *sich in machtheoretischen Grundbegriffen bewege, denen sich die normativen Strukturen der Rechtsentwicklung entziehen*. Dadurch, dass er entlang des Fadens der biopolitischen Durchsetzung von Disziplinarmacht den Faden *der juristischen Organisation der Herrschaftsausübung und der Legitimation der Herrschaftsordnung fallen lasse*, entstehe *unbegründet der Eindruck, als sei der bürgerliche Verfassungsstaat ein funktionslos gewordenes Relikt aus den Zeiten des Absolutismus*.⁷⁵ In dieser gegen Foucault hervorgehobenen Wertschätzung verfassungsrechtlicher Ordnung trifft er sich zweifellos mit Arendt. In der Kritik daran, dass eine entsprechende politisch verfasste Ordnung auf dem Weg von Demokratie als einer Herrschafts- hin zu einer Lebensform, in der der Raum der Politik als Raum der Freiheit für alle Bürger*innen hergestellt ist, ist Habermas hingegen, wie oben ausgeführt weniger radikal als sie. Er setzt auf die Lernfähigkeit der Eliten in unseren politischen Institutionen und hofft so, dass wir dank einer der Entwicklung der Moderne immanenten substanziellen Rationalität dem Aufbrechen großer sozialer Konflikte entgehen könnten.⁷⁶ Das ist nicht auszuschließen, aber soziale Großkonflikte, in denen das demokratische Projekt der Moderne selbst der Einsatz heftiger sozialer Auseinandersetzungen zu werden droht, zeichnen sich ab.

4.5. Schlussbemerkungen

Im Hinblick auf die von mir angesichts einer postdemokratischen Aushöhlungsprozesse unserer Gegenwart entfalteten Argumentation zu den Erfordernissen einer neuerlichen Selbstermächtigung des Demos, kam es mir

⁷⁵ Siehe Habermas 1985a, 339f.

⁷⁶ Anders als Fritz W. Scharpf, mit dem vor allem er die europapolitische Kontroverse im *Leviathan* austrägt, meint er allerdings, dass *in robusten oder gar würden Formen ausgetragene Konflikte* von unseren westlichen Gesellschaften nicht nur ausgehalten werden, sondern *für den Wissensbildungsprozess im Ganzen durchaus funktional sein* könnten (Habermas 2015, 149).

vorrangig auf eben die *faszinierenden Entlarvung kapillarischer Machtwirkungen* bei Foucault an. Meine Herangehensweise an Foucault, wie auch an andere mir philosophisch wichtige Denker ist nicht davon bestimmt, in Auseinandersetzung mit ihnen so etwas wie ein ‚eigenes‘ philosophisches oder soziologisches Konzept zunehmend besser zu profilieren. Vielmehr teile ich mit Nietzsche die tiefe Skepsis gegenüber dem Bemühen um so etwas wie ein geschlossenes philosophisches System. Der schreibt in der *Götzendämmerung*, er *misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg, denn der Wille zum System sei ein Mangel an Rechtschaffenheit*.⁷⁷ Mir geht es vielmehr darum, von ihnen zu lernen, um mit meinem eigenen Nach-Denken weiter voranzukommen. Oder nochmals in den Worten Nietzsches:

Der Philosoph glaubt, der Wert seiner Philosophie liegt im Ganzen, im Bau, Die Nachwelt findet ihn im Stein, mit dem er baute und mit dem, von da an, noch oft und besser gebaut wird: also darin, dass jener Bau zerstört werden kann und doch noch als Material Wert hat (Hervorhebung im Original).⁷⁸

Habermas hat im Übrigen auf Gefahren von Entdemokratisierungsprozessen bereits in der zitierten Vorlesung aus dem Wintersemester 1983/84 hingewiesen, wenn er anmerkt, eine

dilemmatische Struktur der Verrechtlichung bestehe in den wohlfahrtsstaatlichen Demokratien des Westens darin, dass es die rechtlichen Mittel der Freiheitsverbürgung selbst sind, die die Freiheit der präsumptiven Nutznießer gefährden (Habermas 1985a,341).

Er erläutert diese Dilemmata allerdings nicht näher. Aber er arbeitet sich an ihnen seither immer wieder ab, wie gezeigt zuletzt in der sozialwissenschaftlichen Debatte, die auf die Europakrise reagiert. Und neben diesem wissenschaftlichen Engagement bezieht er immer noch in praktischen Stellungnahmen Position. Dabei geht es ihm um die Verteidigung der *verfassungsrevolutionäre(n) Errungenschaften der Vergangenheit*. Deren Grenzen allerdings darf man mit Arendt eben darin sehen, dass das zentrale Problem der großen bürgerlichen Revolutionen darin liegt, zwar dem Volk die Freiheit gegeben zu haben, nicht aber auch den Raum, in dem diese Freiheit auch vom Volk ausgeübt werden konnte. Und vielleicht liegen sie darüber hinaus auch darin, dass in den dann allein gefundenen Formen der Verkörperung des Demos in seinen Repräsentationsorganen - also angesichts des Fehlens eines Raumes, in dem alle Bürger*innen sich selbst unmittelbar politisch betätigen können - triftige Gründe für eine bedenkenswerte Argumentation Phillip Manows gelegt sind,

⁷⁷ Ähnliche Bemerkungen zum Terrorismus eines philosophischen Denkens, das auf systemische Geschlossenheit ziele, finden sich auch bei Hannah Arendt in ihrem Denktagebuch oder bei Friedrich Hölderlin, dem Mitautor des ersten Systemkonzepts des deutschen Idealismus und engen Jugendfreunds Hegels. Zu verweisen ist auch auf einen Satz Safranskis, der konstatiert, ‚dass wir von solchen systemischen Denkens doch wüssten, dass bei ihnen nur herauskomme, was man vorher in sie hineingesteckt habe (Safranski 1999,331).

⁷⁸ Zitiert nach den von Kilian herausgegebenen Aphorismen (Nietzsche 2011).

die im Übrigen auch ihn veranlasst, sich zustimmend auf Foucault zu beziehen. Wie Manow zeigt, ist die Vorstellung,

dass heute politische Herrschaft ‚entpersonalisiert‘ und ‚nachmetaphysisch‘ sei (Habermas) (...) vielleicht ein frommer Wunsch, mit Sicherheit aber ein Irrtum der Demokratietheorie, die sich die ganze Politik in Diskursen verflüssigt wünscht.⁷⁹

Seine Analyse liefert dagegen triftige Argumente für eine Umkehrung von Carl Schmitts unsäglich antiaufklärerischem Satz, jede Zeit habe eine politische Ordnung, die ihren mythischen Überzeugungen entspricht. Manow formuliert stattdessen, dass *jede Zeit mythische Überzeugungen habe, die ihrer politischen Ordnung entsprechen*. Es bedarf also der philosophischen Destruktion solcher Mythen und einer Weiterentwicklung der politischen Ordnung, um modifiziert fortlebende oder gar neu auflebende Mythen zu überwinden. Damit aber wären dann auch wieder bei einer zentralen These von Foucault, die er in dem Interview von 1977 formuliert hat und auf die Manow in seinem Beitrag zur Debatte um die Krise der Politik⁸⁰ ganz ausdrücklich Bezug genommen hat. Sie lautet:

Souverän, Gesetz, Verbot ein System von Machtrepräsentanzen, das in der Folgezeit von den Theorien des Rechts weiter vermittelt wurde: die politische Theorie hat nie aufgehört, von der Person des Souveräns besessen zu sein. Diese Theorien befassen sich noch alle mit dem Problem der Souveränität. Was wir jedoch brauchen ist eine politische Philosophie, die nicht um das Problem der Souveränität, also des Gesetzes, des Verbots herum konstruiert ist Man muss dem König den Kopf abschlagen: das hat man in der politischen Theorie noch nicht getan.

Wiederum käme man von dieser These zu der Frage, wie die Repräsentative Demokratie durch geeignete Formen der Beteiligung der Wirtschaftsbürger*innen von einer Herrschafts- zu einer Lebensform weiterentwickelt werden kann. Ganz gewiss wird man in den bereits stattfindenden Auseinandersetzungen um die Verteidigung, aber auch Weiterentwicklung unserer repräsentativen Demokratie die Hoffnung auf eine größere Lernfähigkeit der herrschenden Eliten nicht aufgeben dürfen. Man sollte sich also nach Kräften in die entsprechenden gesellschaftspolitischen Debatten einmischen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass das Vertrauen in eine immanente substanzielle Rationalität der Moderne angesichts weiter kumulierender multipler Krisenprozesse rissig zu werden begonnen hat. Philosophisch liegt es nahe, in

⁷⁹ Siehe Manow 2008, 143. U. a. auch unter Bezugnahme auf Arendt schreibt Manow: *Gegen die These, dass mit dem Ancien régime auch die Idee des politischen Körpers aus den Diskursen der Herrschaftslegitimation verschwunden sei, spricht, dass – wie Hannah Arendt argumentiert hat – das Ende einer Tradition nicht notwendigerweise bedeutet, dass das traditionelle Begriffsgerüst auch schon seine Macht über die Menschen verliert* (a. a. O. 114).

⁸⁰ Zu einem Überblick über diese spätestens seit Beginn des Jahrhunderts intensiv politikwissenschaftlich wie philosophisch geführte Debatte, an der sich neben Phillip Manow so prominente Autor*innen wie Zigmunt Bauman, Giorgio Agamben, Jacques Rancière, Chantal Mouffe oder Wolfgang Fach und Colin Crouch beteiligt haben siehe Martens 2014, 74-87. Im öffentlichen Raum ist die Debatte am ehesten mit den Büchern von Colin Crouch (2008 und 2011) angekommen.

solcher Lage an das existenzielle Denken von Camus, Arendt und auch Foucault anzuknüpfen. Es gilt allerdings nicht nur, mit ihnen, partiell aber immer wieder auch gegen sie, kritisch weiterzudenken. Wir werden auch gut beraten sein, uns in unserem Handeln und politischen Zusammenhandeln angesichts der gegenwärtigen Lage auf immer kontingente, konflikthaltige und womöglich sehr einschneidende Ereignisse einzustellen. Unsere Zukunft ist offen. Sie zu gestalten ist uns unausweichlich aufgegeben. Und welche Entscheidungen wir auch immer auf unserem Weg in sie treffen, sie sind stets ein Wagnis. Im Wege neu zu festigender und partizipativ zu erweiternder demokratischer Verfahren dürfte solche Zukunftsgestaltung am ehesten zu bewältigen sein.

Literatur

- Arendt, H. (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hgg. Von U. Ludz, München- Zürich
- (1998): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München (dt. Erstausgabe 1979)
 - (2003): Denktagebuch (Hgg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, München-Zürich (dt. Erstauflage 2002)
- Aulenbacher, B.; Burawoy, M.; Dörre, K.; Sittel, J. (Hg.) (2017): Öffentliche Soziologie. Wissenschaft im Dialog mit der Gesellschaft, Frankfurt am Main
- Bublitz, H. (1999): Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegeherten moderner Gesellschaften, Frankfurt/New York
- (2014a): Überschneidungen und Differenzen. Pierre Bourdieu, in: Kammler, C., u.a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O., S. 210-213
 - (2014b): Begriffe und Konzepte. Macht, in: Kammler u.a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O., 273-277
- Camus, A. (1998): (2010): Prometheus in der Hölle, in: Hochzeit des Lichts, Zürich, S. 107-112
- (2011): Der Mythos des Sisyphos, Reinbeck bei Hamburg (13. Auflage in Neuübersetzung)
 - (2016) Der Mensch in der Revolte (31. Auflage), Reinbek bei Hamburg
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Frankfurt am Main
- Ewald, F.; Farge, A.; Perrot, M. (1987): Die Praktik der Wahrheit, in: Ricke, G.; Voullié, R. (Hg.) (1987): Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit, München, S. 9-59
- Fach, w. (2014): Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität, in: Kammler, C., u.a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O, S.124-129
- Foucault, M. (1971): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main
- (1974): Von der Subversion des Wissens, München
 - (1977): Wahrheit und Macht. Interview von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: Dispositive der Macht, Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin
 - (1993a): Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Herausgegeben von Becker H.; Wolfstetter, Gomez-Muller, A.; Fornet-Betancourt, R., Frankfurt (Erstausgabe 1985)
 - (1993b): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am College de France (1982) Nachschrift und Übersetzung von Helmut Becker und Zusammenarbeit mit Lothar Wolfstetter, in: Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt am Main, S. 32-60

- (2009): Die Regierung des Selbst und der anderen, Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt am Main
- Frampton, S. (2011): Wenn ich mit meiner Katze spiele – woher weiß ich, dass sie nicht mit mir spielt? Montaigne und die Fragen des Lebens, München
- Frei, N. Reif, A. (2018): 1968 – ein Jahr des Aufbruchs und der Zäsur., in: Sozialismus 6/2018, S. 54-58
- Habermas, J. (1985a): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main.
- (1985b): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. II Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main (dritte Auflage)
- (1985c): Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main
- (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch, in: ders. (1987): Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt am Main, S. 101-114
- (2014): Warum der Ausbau der europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist, in: Leviathan 4/2014, S. 525-538
- (2015): Der Demos der Demokratie – eine Replik, in Leviathan 2/2015, S. 145-154
- Hechler, D. (2014): Begriffe und Konzepte: Wahrsprechen, in: Kammler, C. u.a. (Hg.): Foucault Handbuch (a. a. O.) S.301-303
- Horkheimer, M. (1981/1960): Die Aktualität Schopenhauers, in: Haffmans, G., (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 145-164
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (1947): Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Horn, C. (2001): Ästhetik der Existenz und Selbstsorge, in: Kleiner, M. S. (2001) (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken , Frankfurt/New York, S. 137-152
- Kammler, C.; Parr, R.; Schneider U. J. (2014): Foucault Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Sonderausgabe, Stuttgart
- Kilminster, R. (1996): Norbert Elias und Karl Mannheim – Nähe und Distanz, in: Rehberg, K.-S. (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt am Main, S. 352-392-
- Kleiner, M. S. (2001a): Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 7-14
- (2001b): Apropos Foucault, in: ders. (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt/New York, S. 17-24
- Kohn, J. (2011): Denkwege einer politischen Theorie, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, Manow, P. (2008): Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2010) Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik, Hamburg
- (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster (im, Erscheinen)
- (2013/2016): Hannah Arendt und der politische Humanismus, Erweiterte Fassung eines Vortrags für das Kolloquium „Probleme und Aufgaben der Humanismusforschung“, FU-Berlin, 15.01. 2013, www.drhelmutmartens.de
- (2014): Politische Subjektivierung und ein neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Foucault und Rancière zusammen- und weiter denken, Münster
- (2015): Alte und neue Wirtschaftsdemokratie, in: Sozialismus 2/2015, S. 44-48
- (2016): Refeudalisierung oder Überwindung des Kapitalismus? Am Ende der industriekapitalistischen Wachstumsdynamik - Hamburg
- (2016/2018): Friedrich Nietzsche: postmoderne Aufgabe der emanzipatorischen Perspektive der Aufklärung oder neue Herausforderung zu ihr, www.drhelmutmartens.de
- (2017). In beunruhigender und unheimlicher Zeit -oder: es gilt, uns unsere soziale Raumzeit zu vergegenwärtigen, www.drhelmutmartens.de

- (2018a): Neue Arbeit – Neue Wirtschaftsdemokratie. Gegen die ‚marktkonforme Demokratie‘ für eine Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft, in: Demirovic, A. (Hg.): Wirtschaftsdemokratie neu denken, Münster, S. 85-104
 - (2018b): Vor der „Rückkehr der Zukunft“, oder konfrontiert mit finsterner werdenden Zeiten? - wissenschaftliche, philosophische, literarisch (ver)dichtende Perspektiven angesichts der Krise der Politik, Beitrag zum Kolloquium: Politische Perspektiven philosophischer Tätigkeit im 21. Jahrhundert. Radikale Philosophie und die Kritik der Politik, Philosophisches Seminar der FU-Berlin, 02/03. 02. 2018, Veröffentlichung in Vorbereitung
 - (2019): Arbeit und Demokratie *Demokratie als Revolte* durch die Demokratisierung von Arbeit und Wirtschaft, www.drhelmutmartens.de
- Moldaschl, M. (2001): Foucaults Brille, in: Moldaschl, M.; Voß, G. G. (Hg.) Subjektivierung der Arbeit, Reihe Arbeit. Innovation, Nachhaltigkeit, Bd. 1, München/Mering, S. 135-167
- Moldaschl, M. Voß, G. G. (2001) (Hg.): Subjektivierung der Arbeit, Reihe Arbeit. Innovation, Nachhaltigkeit, Bd. 1, München/Mering
- Nietzsche, F. (1981): Schopenhauer als Erzieher, in: Haffmanns, G. (Hg.): Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- (2011): Der Tanzende Stern. Aphorismen, ausgewählt und herausgegeben von Kai Kilian, Köln
- Oevermann, U. (1996): Skizze zu einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns, in: Combe, A.; Helsper, W. (Hg.): Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt am Main, S. 93-249
- Onfray, M. (2015): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, München
- Parr, R. (2014): Rezeption. Einleitung: einige Fluchtlinien der Foucault-Rezeption, in: Kammler, C., u. a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O, S. 307-310
- Pausch, M. (2017): Demokratie als Revolte. Zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung, Baden-Baden
- Ruffing, R.; Lorenz, A. (2012): Michel Foucault. Philosophie für Einsteiger, Paderborn
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der menschlichen Freiheit, Frankfurt am Main (2000): Friedrich Nietzsche. Eine Biographie seines Denkens, München
- Schneider, U. J. (2014a): Zur Biographie, in: Kammler, C., u.a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O.; 1-8
- (2014b): Rezeption. 21. Philosophie, in: Kammler, C. u.a. (Hg): Foucault-Handbuch a. a. O., 310-319
- Seitter, W. (2001): Politik der Wahrheit, in: Kleiner, M. S. (2001) (Hg.): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken , Frankfurt/New York, S. 153-169
- Sennett, R. (2015) Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, München
- Sohn, W. (1999): Rezension zu: Bublitz, Hannelore. (1999): Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehrten moderner Gesellschaften, Frankfurt/New York, in: H.-Soz.Kult, 03.09. 1999 (www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-135)
- Wolf, M. (2014): Überschneidungen und Differenzen. Kritische Theorie, in: Kammler, C., u.a. (Hg.): Foucault-Handbuch a. a. O, S. 207-210
- Wolf, F. O. (2002) Radikale Philosophie, Münster
- (2012a): Was braucht marxistisches Denken heute, um als ‚Theorie‘ existieren zu können? Ein Trilemma kritischen Denkens nach dem Ende der offiziellen Marxismen, in: Ders. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen, Münster, S. 126-146
 - (2012b): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
- Wolfstetter, L. (O. J.): Foucault Heute. Eine Einführung in seine Schriften und in die Foucaultiana bei Materialis, Heidelberger Blätter Extra 2

Wolfstetter, L. (0. J.): Foucault Heute. Eine Einführung in seine Schriften und in die Foucaultiana bei Materialis, Heidelberger Blätter Extra 2