

Urs Lindner

Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie¹

Die Rezeption von Foucaults Machtanalytik ist, insbesondere in ihrem globalen Ausmaß, kaum mehr zu überblicken. Dennoch lassen sich einige Haupttendenzen unterscheiden. Foucaults Methoden und Begriffe sind in einer Vielzahl von Studien aufgegriffen (z.B. Said 1978, Donzelot 1979, Peukert 1986, Bartky 1988, Hunter 1994, Bröckling 2000) und u.a. auf ihre kapitalismusanalytischen (z.B. Treiber/Steinert [1980] 2005), gendertheoretischen (z.B. Sawicki 1991) und kolonialhistorischen Leerstellen (z.B. Stoler 1995) hin kritisiert worden. Seine Machtanalytik ist durch eine exegetische Fachliteratur im Gesamtwerk situiert und dabei von früheren epistemologischen und diskurstheoretischen Arbeiten abgegrenzt worden (z.B. Dreyfus/Rabinow [1987] 1994, Lemke 1997, Kögler 2004). In einer vorwiegend philosophischen Diskussion sind Fragen der Normativität und des Verhältnisses zu Aufklärung und Moderne aufgeworfen worden (z.B. Taylor 1984, Habermas 1988, Honneth 1989, Breuer 1995). Und schließlich ist Foucault, indem Diskurstheorie und Machtanalytik miteinander verschmolzen wurden, in einen von Derrida und Lacan geprägten 'poststrukturalistischen' Theorierahmen eingegliedert worden (z.B. Laclau/Mouffe [1985] 2000, Prakash 1990, Barrett 1991, Bhaba 1994, Escobar 1995, Butler 2001).

Innerhalb dieses breiten Rezeptionsspektrums ist es der 'poststrukturalistischen' Interpretationslinie im Laufe der 1990er Jahre gelungen, eine hegemoniale Position zu erringen und den wissenschaftlichen common sense über Foucault zu prägen. Foucault habe Gesellschaft auf Diskurse und Kultur zurückgeführt, 'globale' Strukturen zugunsten 'lokaler' Differenzen verabschiedet und gegenüber Wahrheitsfragen einen 'radikalen' Begründungsrelativismus vertreten. Mir geht es im folgenden um eine Kritik dieser Interpretation und ihrer Basisoperationen des 'Diskursreduktionismus', 'Differenzialismus' und „judgmental relativism“ (Bhaskar 1979, 73). Meine Frage richtet sich darauf, inwiefern Fou-

1 Der vorliegende Text stellt zentrale Thesen vor, die ich in meiner von Frieder Wolf betreuten Magisterarbeit entwickelt habe (vgl. Lindner 2005). Für intensive Diskussionen möchte ich mich insbesondere bei Florian Kappeler, Arno Netzbandt und Jana Tschurenev bedanken. Für rechtstheoretische Hinweise danke ich Stefan Krauth.

caults Machtanalytik für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie zu gebrauchen ist.² Ich werde dazu eine Lesart vorschlagen, die die Anleihen herausarbeitet, die Foucault bei Louis Althusser gemacht hat. Althusser, dessen Einfluss in der Rezeption bislang viel zu wenig berücksichtigt worden ist (Ausnahmen u.a. Montag 1995, Charim 2002, Rehmann 2004), bildet den theoretischen Transmissionsriemen in einem Kampf mit marxistischen Ansätzen, der „das gesamte Werk Foucaults begleitet und eine der wesentlichen Triebfedern seiner Produktivität ist.“ (Balibar 1991, 40) Um mich von Foucaults Polemiken und Selbstbeschreibungen nicht blenden zu lassen, unterscheide ich im folgenden zwischen *Machtanalytik* und *Machtbegriff*, d.h. zwischen materialgestützten Untersuchungen und einer allzu extensiven, häufig substantialisierenden Redeweise von ‘Macht’. In einem ersten Schritt werde ich eine grundlegende Doppeldeutigkeit von Foucaults *Machtbegriff* herausstellen, die sich auflöst, sobald mit Sozialtechnologie, Recht und Politik drei verschiedene Ebenen seiner *Machtanalytik* unterschieden werden. Diese drei Dimensionen sollen in weiteren Schritten in ihren jeweiligen Entwicklungen und Umdisponierungen rekonstruiert werden. Abschließend möchte ich, indem ich den ‘morphogenetic approach’ der englischen Soziologin Margaret Archer (1995) heranziehe, einige Koordinaten kritischer Gesellschaftstheorie umreißen und Foucaults Machtanalytik darin verorten.

1. Der äquivoke Machtbegriff

Wohl kaum ein anderer Begriff Foucaults hat für ähnliche Kontroversen gesorgt wie sein Begriff der Macht, vor allem in Erweiterung zum ‘Macht-Wissen’. Fallen ‘Macht’ und ‘Wissen’ bei Foucault unmittelbar in eins? Ist alles ‘Wissen’ gleichermaßen von ‘Macht’ durchzogen? Und was ist das überhaupt: *die* Macht? Foucault hat darauf erwidert, dass man „Nominalist“ (WW, 94/114)³ sein müsse, dass es nicht *die* Macht gebe, sondern nur vielfältige Machtverhältnisse, die anderen Verhältnissen (des Wissens oder der Produktion) immanent sind. Aber das verschiebt die Frage bloß: Was umfasst der Be-

2 Unter ‘kritischer Gesellschaftstheorie’ verstehe ich ein transdisziplinäres Theorieprogramm, das Einsichten der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, des Feminismus und der Postcolonial Studies in herrschaftskritischer Absicht miteinander verbindet. Transdisziplinarität meint hier kein methodenvergeßenes Einreißen von Fächergrenzen, sondern Kritik bestimmter Bornierungen, die die Geistes- und Sozialwissenschaften durchziehen: zuvorderst der Aufspaltung gesellschaftlicher Reproduktion zu Gegenständen einer entsoziologisierten Wirtschaftswissenschaft einerseits und einer ökonomievergeßenen Sozialtheorie, Politiktheorie und Kulturtheorie andererseits.

3 Zu den Siglen von Foucaults Texten vgl. die Siglenliste am Schluss des Textes. Die doppelte Seitenangabe zu *Der Wille zum Wissen* verweist auf die beiden verschiedenen Suhrkamp-Ausgaben: die erste bezieht sich auf die in kleinerem Schriftsatz gehaltene Neuauflage von 2003, die zweite auf die weit verbreitete alte Ausgabe. Die zum Teil erheblich verzerrenden deutschen Foucault-Übersetzungen habe ich anhand des französischen Originals korrigiert und diese Eingriffe durch ‘korr. Übers.’ kenntlich gemacht.

griff des (vielgestaltigen) Machtverhältnisses? – Die Foucaultrezeption war hier vor allem von zwei Antwortmustern geprägt: sich positiv auf den Machtbegriff beziehende ‘poststrukturalistische’ Interpretationen betrachten ‘Macht’ als Motor einer aus Diskursen bestehenden Sozialität, mit dem ‘Willen zum Wissen’ als Existenzmedium eines ‘Willens zur Macht’. Kritiker des Machtbegriffs dagegen sehen unterhalb von Foucaults Beschreibung neuzeitlicher Rationalisierungsprozesse wahlweise eine „Metaphysik der Macht“ (Breuer 1995, 55) am Werk oder werfen ihm vor, er habe einen normativ-intersubjektiven ‘Kampf um Anerkennung’ „systemtheoretisch“ in eine „monistische Konzeption der Macht“ aufgelöst (Honneth 1989, 170).

Gemeinsam ist diesen verschiedenen Interpretationen, dass sie allesamt nicht zwischen *Machtbegriff* und *Machtanalytik* unterscheiden. Nach meiner Lesart hat Foucault in *Überwachen und Strafen* [1975] und in *Der Wille zum Wissen* [1976] jedoch weder einen ‘metaphysischen’, noch einen ‘monistischen’ Machtbegriff entwickelt. Vielmehr findet sich bei ihm ein *äquivoker Begriff* der Macht, der zwei unterschiedliche gesellschaftliche Logiken, Herrschaft und Politik, mit einen schillernden Namen als ‘Macht’ bezeichnet. Auf der einen Seite erweitert Foucault das gängige Verständnis von Herrschaft, so dass nicht nur personale oder staatliche Herrschaft darunter fallen, sondern auch subtile Disziplinierungs- und Regulierungsverfahren. Auf der anderen Seite dehnt Foucault zugleich den Begriff des Politischen über den Staat hinaus zur „Gesamtheit der Kraftverhältnisse in einer gegebenen Gesellschaft“ (DE III, 197, 305) aus.⁴ Ich sehe hier ein Paradox am Werk: Foucault schließt im *Machtbegriff* Herrschaft und Politik miteinander kurz; gleichzeitig stellt er im *modus operandi* seiner *Machtanalytik* theoretische Instrumente bereit, um *beide* gesellschaftliche Logiken jenseits einer Fixierung auf den Staat zu denken.

Um hierbei nicht die immergleichen Debatten und Gereiztheiten aufzuwärmen, scheint es mir sinnvoll, Foucaults herrschafts- und politiktheoretischen Instrumente der Reihe nach und vor allem nüchtern zu diskutieren. Herrschaft, so wie sie von Foucault Mitte der 1970er Jahre untersucht wird, lässt sich in ein ‘positives’ und ein ‘negatives Prinzip’ differenzieren: Vor allem in *Der Wille zum Wissen* fasst Foucault das Recht als ‘negativen’ Repressionsmechanismus, um davon subjektkonstituierende und administrative Herrschafts-

4 In Anlehnung an Jacques Rancières Unterscheidung von *Polizei* und *Politik* (Rancière 2002) verstehe ich unter ‘Herrschaft’ dauerhafte gesellschaftliche Subordinierungen, während ‘Politik’ auf den kollektiv geführten Streit über die Einrichtung von Gesellschaft referiert. Anders als für Rancière ist ‘Politik’ für mich jedoch kein einfacher Gegenbegriff zu ‘Herrschaft’, sondern eine Streitlogik, die in der bürgerlichen Gesellschaft herrschaftliche und antiherrschaftliche Projekte, sowie die unzähligen ‘Grauzonen’ zwischen beiden umfasst. Gegenüber Ansätzen, die jede gesellschaftliche Praxis für ‘umkämpft’ halten, liegt Rancières starker Punkt in dem Nachweis, dass Politik nichts ist, was einfach vorhanden ist. Vielmehr setzen die vielbeschworenen ‘Kämpfe’ eine Logik der Politisierung voraus, in der sich einzelne Akteure zu Kollektivakteuren verdichten.

verfahren abzuheben.⁵ Deren 'Produktivität' bestimmt er über die Begriffe der 'Machttechnik' und des 'Macht-Wissens'. Gegenüber Interpretationen, die Macht und Wissen in eins setzen, halte ich es für unabdingbar, zunächst zwischen beidem zu unterscheiden, um danach den Zusammenhang herzustellen. Mit den Konzepten der Disziplin, der Normalisierung, der Biopolitik und der Gouvernementalität geht es Foucault um institutionalisierte Rückkoppelungsprozesse zwischen wissenschaftlichem Wissen und Herrschaft. Nach meiner Lesart legt er damit einen Begriff der Sozialtechnologie nahe, der auf von wissenschaftlichem Wissen organisierte und autorisierte Herrschaftsverfahren referiert.⁶ Foucaults 'genealogische' Rekonstruktion, das wird fast immer übersehen, ist durch eine implizite Unterscheidung zwischen 'Technik' und 'Technologie' geprägt. Zunächst 'erfinden' im 17. und 18. Jahrhundert ganz unterschiedliche (in England eher 'private', in Frankreich eher 'staatliche') Akteure an disparaten Orten ähnliche Herrschaftsverfahren; am Übergang zum 19. Jh. überschreiten diese Techniken jedoch „die Schwelle der ›Technologie‹“ und erreichen ein Niveau, „auf dem die Formierung des Wissens und die Steigerung der Macht sich in einem geregelten Kreislaufprozess gegenseitig verstärken“ (ÜS, 287, korr. Übers.). Das heißt, von den entstehenden Humanwissenschaften wird das in institutionellen Praktiken gewonnene Wissen standardisiert und dient in Form von Modellen sowohl der technischen Reorganisation wie auch der wahrheitswertigen Autorisierung der jeweiligen Praktik.

Foucaults Begriffe, die am historischen Material gebildet sind, theoretisieren also nicht einfache Herrschaftstechniken, sondern wissenschaftlich angeleitete Herrschaftsverfahren, die sich v.a. auf die Handlungsfähigkeit der Subjekte und auf gesellschaftliche Steuerungsprozesse richten. So ausgefeilt Foucaults Untersuchungen in dieser Hinsicht sind, so sehr ist dagegen sein Nachdenken über Politik in den Kinderschuhen stecken geblieben. Foucault spricht Mitte der 1970er Jahre von „Schemata der Politisierung“ (DE III, Nr. 197, 306), die er als 'Strategie' fasst, um „Kräfteverhältnisse zu koordinieren und zu finalisieren“ (ebd., 305). Dazu schlägt er sich mit einer von Nietzsche und Spinoza herstammenden Kraftphysik herum, der ziemlich unvermittelt intellektuelle 'Wahrheitspolitiken' beigelegt werden. Was fehlt, ist eine elaborierte Theorie

5 Foucault spricht in diesem Zusammenhang explizit von 'Herrschaft': „Für mich besteht die Frage somit darin, dieses für das Recht zentrale Problem der Souveränität und des Gehorsams der ihr unterstellten [*soumis*] Individuen zu umgehen und an die Stelle der Souveränität und des Gehorsams das Problem der Herrschaft [*domination*] und der subjektkonstituierenden Unterwerfung [*assujettissement*] treten zu lassen.“ (VG 42, korr. Übers.)

6 Von 'Sozialtechnik' war erstmals in der 1899 erschienenen *Sozialpädagogik* des Neukantianers Paul Natorp die Rede, später dann in der Technokratie-Debatte und bei so unterschiedlichen Autoren wie Scheler, Mead, Mannheim, Popper und Schelsky. 'Sozialtechnologie' ist dagegen in Deutschland vor allem als Schimpfwort prominent geworden, mit dem Habermas - ohne es zu definieren - Luhmanns Systemtheorie belegt hat (vgl. Habermas/Luhmann 1972). Ich nehme dieses Wort dennoch auf, da es Prozesse der Anpassung und Steuerung konnotiert, auf die sich Foucaults Kritik richtet.

des Politischen. Anders als in der seit Anfang der 1990er Jahre aus dem Boden sprießenden Rezeption vermeint (vgl. Burchell/Gordon/Miller 1991, Rose/Miller 1992, Bröckling/Krasmann/Lemke 2001, Pieper/Rodriguez 2004), sind die Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* [1978/79] keineswegs dazu geeignet, diese Lücke zuschließen. In diesen großteils Programmankündigung gebliebenen Vorlesungen nimmt Foucault zwar den Staat als Einsatzort von Sozialtechnologien ins Visier und verfolgt über das Konzept der 'pastoralen Führung' die subjektkonstituierende Seite der Sozialtechnologien bis ins Frühchristentum zurück. Zum Verhältnis von staatlicher Herrschaft und einer über den Staat hinausgehenden politischen Streitlogik, d.h. zu der Frage, die sich ausgehend von seinen Arbeiten Mitte der 1970er Jahre aufdrängt, herrscht dagegen Schweigen. Vielleicht ist diese Leerstelle – neben den 'privatisierenden' Tendenzen der Neuen Sozialen Bewegungen – einer der Gründe, warum Foucaults Nachdenken über Politik in den 1980er Jahren mehr und mehr in den Bereich der Ethik und ein verzweifelt Postulieren individueller Nonkonformität abgeglitten ist.

So ist Foucaults Spätwerk insgesamt von der Tendenz gekennzeichnet, Untersuchungen, die Mitte der 1970er Jahre strukturtheoretisch angelegt waren, in handlungstheoretische Überlegungen aufzulösen. Die neueingeführten Begriffe der 'Selbsttechnologie' und der 'Selbstsorge' akzentuieren die Selbsttätigkeit der Subjekte – ohne sie allerdings in der Gesellschaft zu verorten, geschweige denn zwischen unterwerfend-anpassenden und emanzipatorischen Anteilen an Selbstformierungsprozessen zu unterscheiden oder die Ambivalenzen und Bruchlinien herrschaftlicher Subjektconstitutionen herauszuarbeiten. In diesem Kontext verschiebt sich auch der Machtbegriff. Foucault definiert Macht jetzt als „Handlung auf Handlungen [*une action sur des actions*]“ (DE IV, Nr. 306, 286, korr. Übers.), als Beziehung, in welcher „der eine das Verhalten des anderen zu lenken versucht“ (ebd., Nr. 356, 890) und entwirft auf diese Weise einen 'strategischen' Interaktionsbegriff. Die Unterscheidung verläuft nun zwischen „Machtbeziehungen als strategischen Spielen“ und „Herrschaftszuständen, die das sind, was man üblicherweise [inklusive Foucault in den 1970er Jahren – U.L.] Macht nennt“ (ebd., 900).

Erstaunlicherweise wird diese handlungstheoretische Wende häufig (eine Ausnahme ist Rehmann 2005) als begriffliche Weiterentwicklung gelesen, mit der es Foucault gelungen sei, überzeugend zwischen 'Macht' und 'Herrschaft' zu differenzieren. Einem genaueren Blick hält diese Auffassung jedoch nicht stand. Foucault beschränkt Herrschaft nun auf Situationen, in denen „es einem Individuum oder einer Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen [...]. Gewiss existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit nicht oder nur sehr einseitig oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt.“ (DE IV, Nr. 356, 878) Insofern erscheint nun selbst die Sklaverei als Machtbeziehung – für den Fall, dass der

Sklave „sich bewegen und letztlich auch entfliehen kann“ (ebd., Nr. 306, 287). Foucault spricht auf diese Weise aus, dass sich gesellschaftliche Strukturen den Akteuren niemals 'hydraulisch' aufzwingen, sondern dass – wie rigide die Zwänge auch immer sind – ein zumindest minimaler Handlungsspielraum besteht: im Fall der Sklaverei die Möglichkeit wegzulaufen. Zugleich hält er diese Handlungsverwiesenheit gesellschaftlicher Strukturen jedoch für ein Argument gegen den Herrschaftsbegriff. Ich betrachte das als Kategorienfehler. Konstellationen wie der Kapitalismus, in denen besagte Handlungsspielräume zu rechtlichen Freiheiten institutionalisiert sind, lassen sich auf dieser Grundlage nicht mehr in ihrer Herrschaftlichkeit denken. Indem Foucaults später Machtbegriff handlungstheoretische Selbstverständlichkeiten gegen den Herrschaftsbegriff in Anschlag bringt, bleibt er für kritische Gesellschaftstheorie unbrauchbar.

2. Die Analytik der Sozialtechnologien

Meine These lautet, dass Foucaults Analytik der Sozialtechnologien, d.h. seine Untersuchung wissenschaftlich organisierter und autorisierter Herrschaftsverfahren, eine äußerst produktive Weiterentwicklung der ideologietheoretischen Problematik darstellt, die Louis Althusser in *Ideologie und ideologische Staatsapparate (IISA)* [1970] skizziert hat. Neben vielen Stärken werden dabei auch gewichtige Probleme und Unklarheiten besser verstehbar. Dass dem Verhältnis Althusser-Foucault in der Rezeption so wenig Beachtung geschenkt worden ist, liegt allerdings keineswegs bloß an einer konformistischen Ignorierung marxistischer Ansätze. Foucault selbst hat Mitte der 1970er Jahre seine althusserianischen Anleihen in ungezählten Polemiken gegen den Marxismus verdunkelt. Oberflächlich ist ihm das ziemlich gut gelungen. Ohne Althusser explizit zu erwähnen, betont er immer wieder, dass sich seine Behandlung von Macht jenseits „einer Terminologie von Wissenschaft/Ideologie“ (DE III, Nr. 192, 212) bewege und auch den „Gegensatz Ideologie/Gewalt“ (ÜS, 40) beiseite lasse.⁷

7 In den späten 1960er Jahren war Foucault mit seinem Verhältnis zu Althusser noch anders umgegangen: Nachdem er in der *Ordnung der Dinge* [1966] behauptet hatte, Marx vollziehe „in der Tiefe des abendländischen Wissens [...] keinen wirklichen Einschnitt“ (OD, 320), vertritt er ein Jahr später – vermutlich nach Lektüre von Althusser's *Pour Marx* [1965] und *Lire le Capital* [1965] – die Auffassung, Marx habe „im historischen und politischen Denken der Menschen einen Bruch herbeigeführt und mit seiner Gesellschaftstheorie durchaus ein neues epistemologisches Feld geschaffen“ (DE I, Nr. 48, 753). Dabei ist auch von einer „äußerst bemerkenswerte[n] Kritik und Analyse des Geschichtsbegriffs“ die Rede, „die Althusser zu Beginn [in der Mitte - U.L.] von *Lire le Capital* entwickelt“ hat (ebd.). Diese Kritik des Geschichtsbegriffs dient Foucault in der *Archäologie des Wissens* [1969] – unter explizitem Verweis auf Marx und Althusser – dazu, sich von seiner eigenen Problematik der *Ordnung der Dinge* zu lösen: statt eines in aufeinanderfolgenden Epistemen sich kundgebenden Seinsgeschehens betrachtet er Geschichte nun als Entwicklung gesellschaftlicher Praxiskonstellationen, die von „verschiedenen Zeitlichkeiten“ (AW, 20) durchzogen sind. In Abgrenzung zu Ricardo gehört Marx nun – übrigens ganz im Sinne der 'Neuen Marx-Lektüre' (vgl.

In der Tat hatte Althusser Mitte der 1960er Jahre in *Pour Marx* und *Lire le Capital* Wissenschaft und Ideologie 'streng' von einander zu scheiden versucht. Allerdings ist diese Unterscheidung bereits kurze Zeit später, in der Vorlesung *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler* [1967], deutlich abgeschwächt. Althusser betrachtet hier die praktischen Wirkungen der Wissenschaften und stellt die Frage, „ob die Humanwissenschaften, ausgenommen ein paar begrenzte Ausnahmefälle wirklich das sind, was sie zu sein glauben, oder ob sie, in ihrer Mehrheit, nicht etwas ganz anderes sind, nämlich *ideologische Techniken der sozialen Anpassung bzw. Wiederanpassung.*“ (1985, 52, Herv. im Org.) Diese auf die Humanwissenschaften bezogene Überlegung, die einige Jahre später auch für Foucault zur „Frage aller Fragen“ (ebd.) werden wird, ist von Althusser im *IISA*-Aufsatz [1970] allerdings nicht wieder aufgegriffen worden; vielmehr macht er sich hier an die Ausarbeitung einer allgemeinen Ideologietheorie, die im Spektrum der verschiedenen Marxismen etwas grundlegend Neues darstellt.

Althussters zentrale Operation in *IISA* besteht darin, den Begriff der Ideologie von der Problematik des 'falschen Bewusstseins' (Lukács) zu lösen und – eingebettet in die Frage gesellschaftlicher Reproduktion – auf Subjektivität und Körper zu beziehen. Nach Althusser setzt materielle Reproduktion, d.h. die verstetigte Erzeugung von Lebensmitteln und anderen Gebrauchsgütern, unter entwickelten kapitalistischen Bedingungen voraus, dass die unterschiedlichen Positionen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung kompetent ausgefüllt werden. Dazu bedürfen die Individuen jeweils bestimmter Fähigkeiten, eines „Zu-Tun-Wissens‘ [*savoir-faire*]“ (1977, 112, korr. Übers.), wie auch eines 'sense of one's place' (Goffman), der sie die eigene Klassenposition 'freiwillig' übernehmen lässt. Diese 'Freiwilligkeit' ist für Althusser ein Effekt von Ideologie, den er mit dem Begriff des *assujettissement* als subjektkonstituierende Unterwerfung theoretisiert. In der Ideologie wird das Individuum als Subjekt 'angerufen' [*interpellé*]: einerseits als „Zentrum der Initiative, [...] Urheber und Verantwortlicher seiner Handlungen“, andererseits als „unterworfenen Wesen, das einer höheren Autorität untergeordnet ist und daher keine andere Freiheit hat, als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“ (ebd., 148) Althusser verweist dabei auf die Eingelassenheit der ideologischen Anrufung in insti-

Heinrich 1999) – zu einer „anderen diskursiven Praxis [...]“: diese neue Positivität ist nicht eine Transformation der Analysen von Ricardo; es ist nicht eine neue politische Ökonomie, es ist ein Diskurs, dessen Einführung anlässlich der Ableitung bestimmter ökonomischer Begriffe stattgefunden hat, der aber dafür die Bedingungen definiert, unter denen der Diskurs der Ökonomen sich vollzieht, und also als Theorie und Kritik der politischen Ökonomie gelten kann.“ (AW, 251) Wie sehr Foucault diese Position in den 1970er Jahren wieder verdunkelt, zeigt sich in einem Ende des Jahrzehnts gegebenen Interview: hier ist erneut davon die Rede, dass „der ökonomische Diskurs von Marx den Formationsregeln [gehört], die für wissenschaftliche Diskurse im neunzehnten Jahrhundert eigentümlich waren.“ (DE IV, Nr. 281, 86)

tutionelle Praktiken und Rituale, die wie das Niederknien in der Kirche auch eine körperliche Dimension besitzen. Er unterscheidet zwischen einem 'Repressiven Staatsapparat', der in Form von Militär und Polizei in erster Linie auf Grundlage von Gewalt agiert, und 'Ideologischen Staatsapparaten' wie Familie, Schule oder Kirche, in denen die ideologische Praxis überwiegt. Nach *Sur la Reproduction*, dem Manuskript, das dem IISA-Aufsatz zugrunde liegt, sind im kapitalistischen Produktionsprozess beide Momente anwesend: die ArbeiterInnen werden nicht nur mit einer „idéologie économiste-techniciste-juridique-humaniste-bourgeoise du travail“ (1995, 71) traktiert, sondern auch mit Mechanismen der „Sanktion“ (ebd., 63) und der „Überwachung“ (ebd., 64).⁸

Neben einzelnen Begriffen wie 'Überwachen-Strafen' oder 'Dressur' (s.u.) teilt Foucault mit Althusser vor allem die Figur des *assujettissement* und die institutionentheoretische Perspektive. Diese verbindet er mit der bei Althusser un- ausgearbeitet gebliebenen praktischen Betrachtungsweise von wissenschaftlichem Wissen zu einer Analytik der Sozialtechnologien. Foucaults Untersuchung von 'Macht' setzt dabei – wie Stéphane Legrand nach Sichtung des bisher noch unveröffentlichten Vorlesungszyklus *Die Strafgesellschaft* von 1973 gezeigt hat – am kapitalistischen Produktionsprozess an: „Die Verknüpfung Überwachen-Strafen wird als Machtverhältnis eingerichtet, das unabdingbar ist für die Fixierung der Individuen an den Produktionsapparat und für die Konstitution der Produktivkräfte: sie charakterisiert eine Gesellschaft, die man disziplinar nennen kann.“ (Vorlesung vom 14.3.1973, zit. nach Legrand 2004, 39) Althusserns Kritik des 'humanistischen Marxismus' sekundierend spricht Foucault davon, „dass die Arbeit keineswegs die konkrete Essenz des Menschen“ (DE II, Nr. 139, 766, korr. Übers.) ist. Vielmehr hätten sich historisch verschiedene „Machtstechniken“ etabliert, „die den Menschen an die Arbeit binden; ein Ensemble von Techniken mit deren Hilfe die Zeit und der Körper der Menschen in Arbeitszeit und Arbeitskraft umgewandelt werden“ (ebd., korr. Übers.).⁹

8 Von den verschiedenen Problemen, die Althusserns Konzeption beinhaltet, will ich an dieser Stelle nur auf die Überdehnung des Reproduktionsbegriffs hinweisen. Dieser meint bei Althusser sowohl die materielle gesellschaftliche Reproduktion als auch die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“ (1977, 108), für ihn gleichbedeutend mit 'Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft'. Was im anglo-amerikanischen Wissenschaftsraum in den 1970er Jahren als 'reproduction theory' bekannt wurde, hat in kruder Weise an den zweiten Aspekt angeknüpft. Entweder wurde funktionalistisch unterstellt, die kulturellen Apparate würden im Kapitalismus unausweichlich Klassenherrschaft 'reproduzieren', oder es wurde behauptet, sie seien ein einfaches Instrument der Bourgeoisie (kritisch dazu Curtis 1984).

9 Richard Marsdens hat den marxianischen Einsatzpunktes von Foucaults Machtanalytik sehr treffend beschrieben: „The central, most important source of motion or action within capitalist production, according to Marx, is the imperative to create a surplus by developing 'the productive power of social labour'. [...] Foucault explicitly links the concept of power to this *primum mobile* of capitalist production. The problem is not that Foucault neglects the

In *Überwachen und Strafen* [1975] nimmt Foucault den althusserianischen Gedanken einer zugleich kompetenten und unterworfenen Subjektivität körpertheoretisch auf und baut ihn zu einer umfassenden Theorie der Sozialdisziplinierung aus. In Institutionen wie Schule, Fabrik, Hospital und Armee würden „gelehrige Körper [*des corps ›docile‹*]“ erzeugt, in denen ein „zwingendes Band zwischen einer gesteigerten Tauglichkeit und einer vertieften Herrschaft [*lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue*]“ geknüpft sei (ÜS, 177, korr. Übers.). Die Disziplin ist eine „Dressurtechnik“ (ebd., 214), die im Sinne einer „nutzbringenden Rationalisierung des Details“ (ebd., 179) die Individuen im Raum platziert, ihre Tätigkeiten zeitlich finalisiert, auf die jeweiligen Gegenstände abstimmt und miteinander koordiniert. Foucault unterscheidet dabei verschiedene „Mittel der guten Abrichtung“ (ebd., 220). In architektonischen Anordnungen werden die Körper einer Sichtbarkeit ausgesetzt, die eine effektive Überwachung und Kontrolle ermöglichen soll; mittels eines „Strafsystem[s] der Norm“ (ebd., 236) werden die Individuen miteinander verglichen, nach Rangordnungen differenziert und über Vergütungen bzw. Sanktionen zu konstanten Leistungen gebracht; über das Verfahren der Prüfung schließlich wird ein Wissen dokumentiert, das die Humanwissenschaften zu Modellen standardisieren, die wiederum der technischen Reorganisierung und wissenschaftlichen Autorisierung der jeweiligen Disziplinarinstitution dienen.¹⁰

Gibt es überhaupt eine Differenz zwischen *Überwachen und Strafen* und dem *IISA*-Aufsatz? Nach Althusser kommen auch die Apparate, die in erster Linie auf Grundlage der Ideologie arbeiten, nicht ohne Gewalt aus – eine Gewalt, die „im Grenzfall – aber nur im Grenzfall – sehr gemildert, versteckt, ja sogar symbolisch [sein kann] [...]“. (Es gibt keinen rein ideologischen Apparat.) Auf diese Weise ›dressieren‹ die Schule und die Kirche mit entsprechenden Methoden der Strafe, des Ausschlusses, der Auswahl usw. nicht nur ihre Bedien-

‘material’, but that students of Marx and Foucault have neglected this all too obvious connection between their work. Disciplinary practices, centred by the law of value, are the *mode of organizing production*.” (1999, 178, Herv. im Org.) Marsdens Behauptung, „Foucault provides the critique of law and state which Marx began but did not complete“ (ebd., 192), steht dagegen auf einem anderen Blatt (s.u.).

10 In einer Fußnote spricht Foucault davon, dass „Beispiele“ der Disziplinartechnik nicht nur in Militär, Medizin, Schule und Industrie, sondern auch „im Kolonialismus, im Sklavenwesen oder in der Kleinkindpflege zu finden“ seien (ÜS, 181). Es kann jedoch durchaus gefragt werden, ob der Kolonialismus nur ein Bereich oder nicht vielmehr allgemeiner Entstehungskontext war. So lässt sich z.B. zeigen, dass das von Foucault behandelte Modell des ‚wechselseitigen Unterrichts‘ als kolonialer Wissenstransfer entstanden ist. Von einem Pastor namens Bell in Madras/Indien in Auseinandersetzung mit lokalen Praktiken entwickelt, wurden in der breit angelegten englischen Debatte um ‚Nationalerziehung‘ bestimmte Unterrichtspraktiken zu einem pädagogischen Modell standardisiert, das dann wiederum in die Kolonien ‚re-exportiert‘ wurde – ein Prozess, der sich im Kontext einer ‚doppelten Zivilisationsmission‘ sowohl der ‚eigenen‘ städtischen Armen als auch der ‚Heiden‘ in Übersee abspielte (vgl. Tschurenev 2005).

steten, sondern auch ihre Schäflein. Ebenso die Familie...“ (1977, 121, korr. Übers.) Foucault dagegen behauptet, die Disziplinen „verzichtet[en] zumindest im Prinzip auf Exzess, Kraft und Gewalt [à l'excès, à la force, à la violence]“ (ÜS, 229, korr. Übers.). Nach meiner Lesart ist diese Behauptung durch Foucaults Untersuchung keineswegs gedeckt.¹¹ Vielmehr ist dieser Fehlschluss, der den Unterschied zwischen Zwang und 'Freiwilligkeit' einebnet, einer der Gründe, warum Foucault an entscheidenden Stellen die Distanz zu seinen Quellen verliert. Hätte Foucault zwischen Ideologie und Gewalt unterschieden, hätte er nach der Praktikabilität z.B. von Bentham's Modell des Panopticons gefragt und nicht vorschnell davon gesprochen haben, dass der Überwachte in den entsprechenden Einrichtungen zum „Prinzip seiner eigenen Unterwerfung [assujettissement]“ werde (ebd., 260). Die forcierte Gewalt panoptischer Verwahranstalten führt gerade nicht zur beabsichtigten 'Besserung', d.h. zur Herausbildung einer kompetent-unterworfenen Subjektivität, sondern zu deren tendenzieller Zerstörung (vgl. Rehmann 2004) – eine Tatsache, auf die Foucault mit dem 'Scheitern des Gefängnisses' im übrigen selbst noch anspielt (vgl. ÜS, 295ff.).¹²

Im Unterschied zu *Überwachen und Strafen* behandelt *Der Wille zum Wissen* [1976], der erste Teil der *Histoire de la sexualité*, Gegenstände, die Althusser nicht untersucht hat: Sexualität, staatliche Bevölkerungsregulierung ('Biopolitik') und Rassismus. Im letzten Kapitel des Buches führt Foucault diese neuen Thematiken mit der These der Sozialdisziplinierung zu einem Begriff der Biomacht zusammen, der als Spezifikum moderner Herrschaft fasst, „Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten.“ (WW, 132/163) Diese Verschränkungen von Disziplin und staatlicher Populationssteuerung expliziert Foucault anhand der Sexualität. Der Sex gebe „Anlaß zu unendlich kleinlichen Überwachungen, [...] zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen: zu einer ganzen Mikro-Macht über den Körper. Er gibt aber auch Anlaß zu umfassenden

11 Zwar kann Foucault zeigen, dass in den Disziplinen die Gewaltexzesse der öffentlichen Strafnartern durch streng kalkulierte Sanktionen ersetzt sind, die zwangsweise 'Übungen' beinhalten. Der Verzicht auf den Exzess befreit die Disziplinen jedoch nicht von ihrer Gewaltförmigkeit. Im Übrigen ist die disziplinarische Gewalt keineswegs nur unpersönlich oder unkörperlich. Foucault spricht von den Disziplinarstrafen als „leichten körperlichen Züchtigung[en]“ (ÜS, 230) und referiert dabei auf Praktiken, die nach heutigen Maßstäben als durchaus drastisch gelten können: So hat Joseph Lancaster, gemeinsam mit Bell Begründer der Monitorialschulen, unter dem Titel *Improvements in Education, as it respects the industrious classes* dafür plädiert, unartige Kinder in Käfige zu sperren und an die Decke zu hängen (vgl. Lancaster 1803).

12 Insbesondere in *Überwachen und Strafen*, aber auch in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* [1976] hat Foucault zu wenig über den Status seiner historischen Quellen reflektiert und nicht hinreichend zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und den Modellen ihrer Repräsentation und Organisation unterschieden. Erst Ende der 1970er Jahre hat er klargestellt, dass es sich bei den von ihm untersuchten Modellen um „Programme“ (DE IV, 35) handelt, die weder eins-zu-eins umgesetzt wurden, noch irgendeine Erfolgsgarantie besaßen.

Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in ganze Gruppen oder in den ganzen Gesellschaftskörper. Der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Er dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierungen.“ (ebd., 140/173)

Allerdings enthält diese Beschreibung ein theoretisches Problem, dem bisher – soweit ich sie überblicke – die gesamte Foucaultrezeption ausgewichen ist: Die Disziplin, von der *Der Wille zum Wissen* spricht, ist keineswegs die gleiche wie in *Überwachen und Strafen*. Mit Althussters Unterscheidung zwischen Gewalt und Ideologie lassen sich jedoch zwei Typen der Disziplinierung differenzieren. In *Überwachen und Strafen* beschreibt Foucault Modelle der *Fremddisziplinierung*, die sich auf subalterne Gruppen richten. In *Der Wille zum Wissen* dagegen untersucht er Praktiken der *Selbstdisziplinierung*, die das Bürgertum zunächst exklusiv benutzt, um sich darüber eine eigene Identität zu geben. Das eine Mal geht es um eine präskriptive Leistungsnorm, die über mikrophysikalisch wirksame Gewalt durchgesetzt wird. Das andere Mal geht es um eine an Durchschnitten orientierte Gesundheitsnorm, an die sich eine respektable moralische Haltung knüpft. Ich habe bei Foucault gerade mal eine Stelle gefunden – im Vorlesungszyklus *Die Anormalen* [1975] –, an der zumindest eine begriffliche Ahnung von der Differenz der beiden Disziplinierungstypen aufscheint:

Wenn man nun nicht auf die Armee, auf die Werkstätten, die Grundschulen sieht, sondern auf die Bußtechniken der Gewissensbehandlung, also auf das, was in den Seminaren und den von ihnen abstammenden Kollegien praktiziert wurde, so sieht man eine Besetzung des Körpers heraufziehen, die keine Investition in einen nützlichen Körper ist und keine, die etwa auf der Ebene seiner Fähigkeiten sich abspielte, sondern eine, die auf der Ebene des Begehrens und des Anstands liegt. Man stellt der politischen Anatomie des Körpers eine moralische Physiologie des Fleisches gegenüber. (A, 258)

Ich lese die Geschichte der Sexualität, die Foucault in *Der Wille zum Wissen* schreibt, als Übergang von einer religiösen ‘Moralphysiologie des Fleisches’ zu einer sozialtechnologischen ‘Moralphysiologie des Organismus’. In der frühneuzeitlichen Pastoraltheologie wird „das Fleisch zur Wurzel aller Sünden“ gemacht und die Frage der Sünde „auf jene so schwer wahrnehmbare und formulierbare Wirrnis des Begehrens [*désir*]“ konzentriert (WW, 25/30). Beginnend im 18. Jahrhundert kommt der Sex dagegen schrittweise ins Visier der sich neuformierenden Pädagogik, Medizin und Psychiatrie, die ihn „dem Gesundheitswesen und dem Normalitätsgebot unter[ordnen]. Nicht mehr der Tod und die ewige Strafe bilden ihr Problem, sondern das Leben und die Krankheit. Das ›Fleisch‹ wird auf den Organismus reduziert.“ (ebd., 116/141).

Die Pointe dieser Säkularisationsgeschichte ist, dass Foucault sie nicht als reine Diskursgeschichte, sondern als Geschichte einer ideologischen Praktik schreibt: des Geständnisrituals. Indem in Pädagogik, Medizin und Psychiatrie

eine 'Pädagogisierung des kindlichen Sexes' (Foucault meint Jungen), eine 'Hysterisierung des weiblichen Körpers' und eine 'Psychiatisierung der pervertierten Lust' vorgenommen wird, entsteht eine „un glaubliche Sache: eine ‚Geständnis-Wissenschaft‘ [*science-aveu*], [...] die sich auf die Rituale des Geständnisses und seiner Inhalte stützt“ (WW, 68/83). Der Priester wird durch einen Experten ersetzt, der das Wissen seines Gegenübers gemäß wissenschaftlichen Prinzipien ordnet und in Form von Verhaltensanleitungen 'therapeutische' Vorschläge erstellt. Die Parallelen zu Althusser's Konstellation der Anrufung sind hier augenfällig. Während bei Althusser das Individuum von einem ideologischen Ordnungsprinzip wie Gott oder der Nation (dem großgeschriebenen SUBJEKT) angerufen wird, das ihm einen sicheren Platz in der Welt verspricht, ist es bei Foucault mit einer heterosexuellen Gesundheitsnorm konfrontiert. Indem sich das Individuum diese reflexiv zu eigen macht, gewinnt es „Zugang zu seiner eigenen Intelligibilität [*à sa propre intelligibilité*] [...], zur Totalität seines Körpers [...], zu seiner Identität“ (ebd., 150/185, kor. Übers.).¹³ Von Feministinnen (z.B. Ramazanoglu 1993, Bührmann 1996, Hekman 1996, Planert 2000) ist dabei an Foucault kritisiert worden, dass er meint, eine Geschichte der Sexualität ohne männliche Herrschaft schreiben zu können: die heterosexuelle Norm, um die es ihm geht, sei jedoch eine männliche Norm, der eine grundsätzlich prekäre weibliche Subjektkonstitution entspreche. Ohne diese Kritik abschwächen zu wollen, lässt sich allerdings fragen, ob Foucault das Verständnis spezifisch moderner Formen von Geschlechterherrschaft nicht auch erweitert. Ich sehe hier eine theoretische Querverbindung zu Marx und Engels, die – im Unterschied zu Althusser – zur gesellschaftlichen Reproduktion nicht nur die verstetigte Produktion von 'Lebensmitteln', sondern auch von 'Leben' rechnen (vgl. MEW 3 und 21), nicht nur die materielle, sondern auch die „generative Reproduktion“ (Beer 1990, 253).¹⁴ Den *Wille*

13 Wie in Althusser's Theoretisierung ist auch hier die Gewalt keineswegs abwesend. Foucault zeigt, wie z.B. in den Anti-Masturbationskampagnen der Appell: „Wenn du krank bist, so deshalb, weil du es so gewollt hast“ (A, 318), von einer bestimmten Architektur der Schlafsäule bzw. ziemlich barbarischen Vorrichtungen flankiert wurde, die sich Jungen um den Bauch schnallen mussten.

14 Unter 'generativer Reproduktion' sind Tätigkeiten zu verstehen, die die Fortpflanzung, die Aufzucht von Nachwuchs, die Sorge um Gesundheit, die Pflege von Kranken, sowie die Betreuung von Alten betreffen. „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu gehörenden Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung.“ (MEW 21, 27) Marx und Engels haben die generative Reproduktion jedoch zumindest tendenziell naturalisiert (vgl. Haug/Hauser 1992), indem z.B. in Engels *Ursprung der Familie* unmittelbar nach der zitierten Stelle die materielle Reproduktion mit „Arbeit“, die generative dagegen mit „Familie“ gleichgesetzt wird (MEW 21, 28). Das „feministische Materialismus-Postulat“ (Beer 1990, 73), das bei Marx und Engels angelegt ist, blieb in ihrer Forschungspraxis uneingelöst.

zum *Wissen* lese ich als materialistisch-geschlechtertheoretische Ergänzung zu Althusser, die eine These darüber enthält, wie die generative Reproduktion in sog. westlichen Gesellschaften organisiert wird: nämlich über ein 'Sexualitätsdispositiv', in dem staatliche Populationssteuerung, bürgerliche Kleinfamilie und Geständniswissenschaften bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. hinein die Sexualität auf eine 'gesunde' Fortpflanzung auszurichten versuchen. Anders gesagt: Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist in diesen Gesellschaften reguliert durch heterosexistisch-asyymetrische Geschlechtsidentitäten sowie über den staatlichen Zugriff auf die Ressource Gebärfähigkeit.

Zwei weitere Punkte sind an *Der Wille zum Wissen* bemerkenswert. Zum einen beschreibt Foucault die Geschichte, die das 'Sexualitätsdispositiv' im 19. Jh. durchläuft, als Geschichte von „Klassensexualitäten“ (WW, 125/153): bei der Normalisierung der Sexualität, d.h. bei ihrer Ausrichtung an anstandsgebietenden 'Durchschnitten', handelt es sich zunächst um ein Projekt des Bürgertums, mit dem dieses Distinktion gegenüber dem Adel erlangen wollte; erst im Laufe des Jahrhunderts, parallel zur Durchsetzung des 'Normalarbeitstages', kommen die subalternen Klassen in den 'Genuss' einer ideologisch-administrativ regulierten Sexualität. Zum anderen zeigt Foucault, wie ab der Mitte des Jahrhunderts die Psychiatrie mit ihren Vererbungs- und Degenerationslehren zum dynamischen Zentrum des Sexualitätsdispositivs wird. Im Zusammenspiel mit Evolutionstheorie und staatlicher Populationssteuerung organisiert sie eine als „Staatsrassismus“ (ebd., 117/143) bezeichnete Praktik, in der politische Gegner, deviante Subjekte und 'Andersrassige' gleichermaßen als Gefahr für den 'Gattungs-' bzw. 'Volkskörper' verfolgt werden. Diese 'qualitative' Biopolitik findet ihren Höhepunkt in den rechtlich entgrenzten Eugenikprogrammen und Menschenversuchen des Nationalsozialismus.¹⁵

Wenn auch Foucaults Untersuchung des Sexualitätsdispositivs bezogen auf die Gegenwart sicherlich neu geschrieben werden müsste (vgl. Sigusch 2005), so hat seine Analytik der Sozialtechnologien in *Der Wille zum Wissen* doch ihr komplexestes Ausarbeitungsniveau erreicht. Anders als in 'differenzialistischen' Interpretationen vermeint, beschränkt Foucault seine Untersuchung dabei keineswegs bloß auf lokale Ereignisse oder einzelne Institutionen, sondern macht weitreichende Aussagen darüber, wie die generative Reproduktion in 'westlich'-kapitalistischen Gesellschaften geregelt wird. Demgegenüber nimmt sich der Ertrag der Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* [1978/9], die bis zu ihrer Veröffentlichung 2004 von einer quasi-alchimistischen Aura umgeben waren, eher bescheiden aus. Zwar ist auch hier

15 Ann Laura Stoler (1995) hat herausgearbeitet, wie weitgehend Foucault bei seiner Beschäftigung mit dem Rassismus den kolonialen Entstehungszusammenhang ausblendet. Foucault untersucht den Rassismus als Projekt der herrschaftlichen Versicherung bürgerlicher Sexualität und nicht als ideologisches Management des Kolonialismus bzw. der heute fortbestehenden ungleichen globalen Arbeitsteilung.

Foucaults Aktionsradius noch beträchtlich: der Begriff der Biopolitik wird zu dem der Sicherheit erweitert (vgl. STB, 13ff.) und der Staat in Perspektive der Sozialtechnologien betrachtet; es wird eine aufschlussreiche Ideengeschichte des Liberalismus unternommen (vgl. GB, 112ff.), sowie – über das Konzept der ‘pastoralen Führung’ – eine Verankerung der sozialtechnologischen Subjektconstitution im frühen Christentum (vgl. STB, 173ff.). Doch bleiben Foucaults Überlegungen in einer Weise unausgearbeitet, dass seine Warnung, sie „nicht für bare Münze“ (STB, 201) zu nehmen, keineswegs als Koketterie abgetan werden sollte.

In der Rezeption hat die Nichtbeachtung dieser Warnung prompt dazu geführt, dass Foucaults schwammige Aussagen über die „Instanz der Reflexion in der Regierungspraxis“ (GB, 14) für eine Übersetzung von *gouvernementalité* als ‘Regierungsmentalität’ erhalten mussten, deren sprachliche Fehlerhaftigkeit zumindest Thomas Lemke mittlerweile zur „Selbstkritik“ (2005, 334) veranlasst.¹⁶ Ich vermute, dass sich Foucault auch an dieser Stelle mit dem Begriff der Sozialtechnologie besser verstehen lässt: während er anhand der absolutistischen Polizei die Verzahnung von Wissen (‘Polizeiwissenschaft’) und Herrschaft (gesellschaftliche Funktion der Polizei) betrachtet, wechselt Foucault – ohne das kenntlich zu machen – für die Sicherheitsdispositive die Perspektive. Sie werden nicht in Hinblick auf ihre Organisation durch die Verwaltungswissenschaften analysiert, sondern bezogen auf die politische Ökonomie als politisch-theoretischem *Metadiskurs* über den staatlichen Einsatz von Sozialtechnologie. Weit davon entfernt, den Staat in ‘politischen Rationalitäten’ aufzulösen, zeigt Foucault hier, dass wissenschaftliches Wissen nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar auf den Staat wirkt.¹⁷

3. Das Befehlsmodell des Rechts

Um sowohl die ‘produktiven’ Aspekte von Herrschaft wie auch den strategischen Charakter von Politik zu profilieren, hat Foucault in *Der Wille zum Wissen* mit dem ‘juridisch-diskursiven Machtmodell’ den Idealtyp einer ‘negativen’ und gehorsamszentrierten Herrschaftsauffassung konstruiert, der das ge-

16 Für ‘Gouvernementalität’ gibt es im Deutschen kein Äquivalent. Grammatisch korrekt wären Ungetüme wie ‘Regierungsmäßigkeit’ oder ‘Regierungshaftigkeit’.

17 Ulrich Bröckling bemerkenswerte Studie zur Managementliteratur, immerhin *der* Text der deutschsprachigen *gouvernementality studies*, hätte im Grunde genommen auch ohne Foucaults *Gouvernementalitäts*-Konzeption auskommen können. Dort, wo sich Bröckling auf das Konzept der pastoralen Menschenführung bezieht (vgl. 2000, 141), wird es falsch, denn statt als Mobilisierung zur Selbstinitiative hat Foucault das Pastorat als „Beziehung vollständiger Knechtschaft“ (STB, 258) beschrieben. Tatsächlich schaut sich Bröckling, jenseits des im Deutschen irreführenden Regierungsbegriffs, aber in Übereinstimmung mit Foucaults Analytik der Sozialtechnologien, die gegenwärtige Reorganisation kapitalistischer Unternehmen an. Er zeigt, wie die Top-Qualitäts-Management-Literatur Verfahren bereitstellt, um auf Grundlage von permanenter Kundenbefragung und Monitoringprozessen sowohl die Arbeitsabläufe als auch die Corporate-Identity der MitarbeiterInnen zu reorganisieren.

rade Gegenteil seiner eigenen Konzeption darstellt. In diesem Modell, zu dem Foucault neben der Psychoanalyse die am Souveränitätsbegriff orientierten politischen Philosophien rechnet, würden „alle Arten der Herrschaft [*domination*], der Unterordnung [*soumission*] und der subjektkonstituierenden Unterwerfung [*assujettissement*] [...] auf Gehorsam hinaus[laufen].“ (WW, 87/106, korr. Übers.) Ich werde kurz Foucaults Position nachzeichnen, um dann zu einer Kritik seiner eigenen, in der Rezeption zumeist fraglos hingenommenen Rechtsauffassung (Ausnahmen u.a. Poulantzas [1977] 2002 und Hunt/Wickham 1994) überzugehen.

Während die Auseinandersetzung mit den Souveränitätsphilosophien bei Foucault fragmentarisch bleibt¹⁸, besitzt seine Kritik der Psychoanalyse deutlichere Konturen. Der freudo-marxistischen ‘Repressionshypothese’ hält Foucault entgegen, dass ihre unhistorische Vorstellung einer triebhaften Sexualität, die zum Zwecke kapitalistischer Ausbeutung unterdrückt wird, dem Sexualitätsdispositiv als – wenn auch dissidenter – Teil verhaftet bleibt. „Eine der offenkundigsten Schwierigkeiten, die von den freudo-marxistischen Theoriebildungen aufgeworfen wurden [...], [stammt] aus der verwirrenden Nähe ihres Biologismus bzw. ihres Energetismus zu jenem, den die rassistischen Theorien selbst vertreten haben“ (Balibar 1991, 44). Dagegen hält Foucault der lacanianischen Psychoanalyse zugute, dass sie mit der Idee eines unterdrückten Triebes Schluss gemacht habe. Indem mit dem ‘Gesetz des Vaters’ jedoch von einem konstituierten Begehrens-Mangel ausgegangen werde, bleibe auch sie in einer ‘negativ-juridischen’ Konzeption gefangen. Foucault kritisiert dabei vor allem den Reduktionismus, den die Gleichsetzung von ‘Gesetz des Vaters’ und Sprache mit sich bringt. „Der Zugriff der Macht auf den Sex vollzieht sich in der Sprache [*langage*] oder vielmehr durch einen Diskursakt, der dadurch, daß er sich artikuliert, einen Rechtszustand schafft. Die Macht spricht, und das ist die Regel.“ (WW, 85/103) Entsprechend unterstellen Lacan & Co, wie Foucault in Anlehnung an Althusserns Kritik der „expressiven Totalität“ (Althusser/Balibar 1972, 17) festhält, eine einheitliche gesellschaftliche Determinierung: „gesetzgebende Macht [*pouvoir législateur*] auf der einen Seite und gehorchendes Subjekt [*sujet obéissant*] auf der anderen.“ (WW, 86/105) Angesichts dieser Kritik erscheint es als Ironie der Rezeptionsgeschichte, dass ausgerechnet Foucault im Sinne eines Macht-Determinismus und ‘Diskursreduktionismus’ interpretiert wurde.

18 Schmitt wird von Foucault nirgendwo und Rousseau nur in Nebensätzen erwähnt. Hobbes dagegen ist im Vorlesungszyklus *In Verteidigung der Gesellschaft* Gegenstand einer längeren ‘nietzscheanischen’ Auseinandersetzung: einerseits kritisiert Foucault an Hobbes völlig zu recht dessen Gehorsamsfokussierung, nach der es zu den schlimmsten „Krankheiten eines Staates“ (1992, 246) zählt, dass die Untertanen anfangen, die „staatlichen Befehle untereinander zu diskutieren und zu kritisieren“ (ebd., 247); andererseits übernimmt er Nietzsches herrenmenschlich-gleichheitsfeindliche Perspektive, wenn er an Hobbes moniert, dass der ‘Krieg aller gegen alle’ als „Krieg unter Gleichen“ (VG, 109) gar kein richtiger Krieg sei.

Mit seiner Kritik des 'juridisch-diskursiven Machtmodells' zeigt Foucault, dass Psychoanalyse und Souveränitätsphilosophie eine gemeinsame Schnittmenge in der Gehorsamsfixierung besitzen. Diese lässt sie, auch wenn lacanianisierende (z.B. Butler 2001) bzw. schmittianische (z.B. Agamben 2002) Foucaultrezeptionen das nicht wahrhaben wollen, als ungeeignet erscheinen, um bestimmte Formen moderner Herrschaft und Politik zu denken. Allerdings bleibt Foucault seinem Gegenstand insofern verhaftet, als er die souveränistische Rechtsauffassung unbesehen übernimmt und zur adäquaten Beschreibung des modernen Rechts erhebt: Das „berühmte formale und bürgerliche Recht“ sei „in Wirklichkeit das Recht der Souveränität“ (DE III, Nr. 194, 249). Da sich moderne Herrschaft und Politik tatsächlich kaum mehr in Form souveräner Gehorsamsbeziehungen denken lassen, folgert er kurzschlüssig: „Verglichen mit den Gesellschaften vor dem 18. Jahrhundert befinden wir uns jetzt in einer Phase, in der das Rechtliche im Rückgang ist.“ (WW, 139/172)

Es lässt sich aber bereits für das Ancien Régime bezweifeln, ob dessen standesrechtliche Realität von den Souveränitätstheoretikern, die der Krone anhängen, angemessen wiedergegeben wurde (vgl. Gerstenberger 1990). Das gilt umso mehr für das moderne Recht. Wenn Foucault erklärt, dass „das Recht im Abendland [...] ein königliches Befehlsrecht [*droit de commande royale*]“ (DE III, Nr. 194, 234, korr. Übers.) sei, dann hängt er einer Rechtsauffassung an, die sich in Anlehnung an H.L.A. Harts Kritik des Rechtspositivismus als „Befehlsmodell des Rechts [*command model of law*]“ (Hunt/Wickham 1994, 58) bezeichnen lässt: Rechtsnormen werden als Gehorsam verlangende Befehle gedacht, die eine normsetzende Instanz erlässt (sei es der Souverän von Hobbes, Schmitt oder auch Bentham, sei es die normative Black Box von Kelsen). Nicht nur handelt es sich bei dieser Zentrierung auf Gebote und Verbote um eine Verabsolutierung bestimmter Merkmale des Strafrechts, durch welche die sog. ermöglichenden Normen (Verträge-Schließen, Mit-Befugnissen-Ausstatten etc.) und damit weite Bereiche des öffentlichen und des Privatrechts aus dem Blick geraten (vgl. Hart 1973, 34 ff.). Indem das Recht in dieser Tradition entweder auf Gewalt (Hobbes, Schmitt) oder auf einer reinen Sollens-Instanz (Kelsen) begründet wird, ist einer gesellschaftstheoretischen Perspektive der Weg versperrt, welche die Eigentümlichkeiten auch des modernen Rechts aus sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen rekonstruiert (vgl. Maihofer 1992).

Bei Foucault zeitigt die souveränistische Rechtsauffassung den fatalen Effekt, eine höchst einseitige Entwicklungslinie zwischen Sozialtechnologie und Recht zu unterstellen. Die Bio-Macht habe es „nicht mehr bloß mit Rechtssubjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muß. Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.“ (WW, 138/170) Indem

Foucault einer historisch unspezifischen ('Drohung mit dem Mord') Rechts-subjektivität eine historisch spezifische 'Lebensmacht' gegenüberstellt, gerät das Recht einseitig in den Bann der Sozialtechnologien. Behauptet wird eine historische Tendenz, in der „das Gesetz immer mehr als Norm funktioniert und die Justiz sich immer mehr in ein Kontinuum von Apparaten (Gesundheits-, Verwaltungsapparaten), die hauptsächlich regulierend wirken, integriert“ (ebd.).¹⁹

Tatsächlich hat Foucault in *Die Anormalen* und in *Überwachen und Strafen* gezeigt, dass – anders als z.B. Habermas (vgl. 1988) glaubt – nicht nur der moderne Strafvollzug von disziplinierenden Praktiken durchzogen, sondern auch der Strafprozess von normalisierenden Erwägungen, Gefahrenabschätzungen etc. 'durchlöchert' wird. Aus diesen spezifischen Tendenzen des Strafrechts jedoch auf eine generelle Sozialtechnologisierung des Rechts zu schließen, heißt eine unzulässige Verallgemeinerung vornehmen. Statt dessen lässt sich im Anschluss an Althusser's rechtstheoretische Skizze aus *Sur la reproduction* (vgl. 1995, 87ff.) davon ausgehen, dass das moderne Recht aufgrund seiner Systematizität und Formalität für unterschiedlichste gesellschaftliche Bereiche und Praktiken Regeln bereitstellt, die diese mit verbindlichen Erwartungshorizonten ausstatten. Dieser formale Charakter impliziert dabei eine Form der Rechtssubjektivität, die in Foucaults Befehlsmodell gerade nicht gedacht werden kann: statt eines bloß bedrohten ein auch mit Freiheit und Gleichheit ausgestattetes Rechtssubjekt.²⁰

Plausibler als eine einseitige Sozialtechnologisierung des Rechts ist darum die Annahme eines wechselseitigen Konstitutionszusammenhangs: Einerseits wird das Recht als Strafrecht sozialtechnologisch ausgehöhlt, andererseits regelt es den Einsatz der Sozialtechnologien verbindlich und bietet, je nach gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen, Schutz vor deren 'Auswüchsen'. In der freien und gleichen Rechtssubjektivität laufen beide Tendenzen zusammen. Die von ihr unterstellte Zurechnungsfähigkeit begründet bestimmte Rechte, gleichzeitig

19 Die Unterscheidung von produktiver 'Norm' und repressivem 'Gesetz' ist rechtstheoretisch natürlich unsinnig, denn Gesetze sind nichts anderes als kodifizierte Rechtsnormen. Worum es geht, ist vielmehr die spezifische Funktionsweise juridischer im Unterschied zu normierend-normalisierenden Normtypen (vgl. Link 1999).

20 Wenn sowohl Althusser als auch Paschukanis das Subjekt und nicht die Sanktion zum „Atom der juristischen Theorie“ (Paschukanis 1966, 87) machen, dann ist damit die Notwendigkeit verbunden, zwischen dem *Was* des Rechts und dem *Wie* seines Bestands zu unterscheiden: *Was* ist das moderne Recht? – Ein Set formaler Regeln, die von freien und gleichen Rechtssubjekten in Anspruch genommen werden. *Wie* wird es sichergestellt? – Zum einen durch die strafrechtlich geregelte Gewaltandrohung; zum anderen durch die juristische Ideologie und ihr „petit supplément“ (Althusser 1995, 99) in der Moral: 'Du sollst das Eigentum Deines Nächsten achten!' Dass es zweier Frauenbewegungen bedurfte, um – in den meisten Gesellschaften – die freie und gleiche Rechtssubjektivität auch für Frauen vollständig durchzusetzen, und dass diese auch heute noch an nationale Zugehörigkeit gekoppelt ist, besagt nur: Wer als gleiches Rechtssubjekt anerkannt werden will, muss als 'von Natur' aus gleich gelten und dabei einen Staat im Rücken haben, der diese Gleichheit auch garantiert.

ist sie – wenn z.B. ein ‘gefährlicher’ Sexualtrieb diagnostiziert wird – das Vehikel, über das sich das Recht zurückzieht und die Menschen den Humanwissenschaften überlässt.

Paradoxerweise kommt der von der ‘gleichen Freiheit [éga]lité’ (vgl. Balibar 1993) eröffnete Rechtshorizont bei Foucault bereits in *Der Wille zum Wissen* wieder in die Theorie herein²¹ – wenn auch durch die Hintertür, d.h. durch ein Recht in Anführungsstrichen:

„Weit mehr als das Recht ist das Leben zum Einsatz der politischen Kämpfe geworden, auch wenn sich diese in Rechtsansprüchen artikulieren. Das ›Recht‹ auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das ›Recht‹ auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und ›Entfremdungen‹, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche ›Recht‹ war die politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.“ (WW, 140/173, korr. Übers.).

Doch ist auch diese Beschreibung noch ungenügend. Das ‘für das klassische Rechtssystem so unverständliche ›Recht‹’ markiert interne Wandlungsprozesse des modernen Rechts, die in den meisten Grundrechtskatalogen niedergelegt sind. Nachdem in der *déclaration des droits de l’homme* von 1789 sog. Abwehrrechte gegenüber dem Staat formuliert worden waren, sind im 20. Jahrhundert – als Resultat von ‘politischen Kämpfen’ – sog. Teilhaberechte wie das auf Gesundheit, Wohnung etc. hinzugekommen.

4. Auf der Suche nach der Politik

Während sich Foucaults Konzeption von Herrschaft anhand der Unterscheidung von Sozialtechnologie und Recht ohne größere Schwierigkeiten rekonstruieren ließ, ist seine Politikauffassung vergleichsweise dunkel und unklar geblieben. Nicht nur fällt Foucault – entgegen seinem eigenen Ausgangspunkt – häufig in eine Staat und Politik miteinander identifizierende Redeweise zurück. Mehr noch: Weil sein äquivoker *Machtbegriff* zwischen Herrschaft und Politik nicht unterscheidet, bleibt der theoretische Status von Begriffen wie ‘Kampf’, ‘Strategie’ und ‘Widerstands’ vage. Vermutlich liegt hierin eine der Ursachen für die endlosen Debatten, die Foucaults machtanalytische Arbeiten hervorgerufen haben.

Auch hier besteht eine interessante Parallele zu Althusser. In der 1976 geschriebenen *Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate* hat Althusser

21 Bereits in *Die Wahrheit und die juristischen Formen* [1973] hatte Foucault davon gesprochen, dass „unter den sozialen Praktiken, deren historische Analyse die Entstehung neuer Formen des Subjekts zu lokalisieren erlaubt, [...] die im engeren Sinne juristischen die wichtigsten“ (DE II, Nr. 139, 672) sind. Danach hat er diesen Gedanken allerdings nicht weiterverfolgt, sondern zugunsten des ‘Befehlsmodells des Rechts’ aufgegeben.

auf den Vorwurf des Funktionalismus reagiert, dass bei ihm die ideologischen Staatsapparate 'automatisch' und 'konfliktfrei' Herrschaft 'reproduzieren' würden. Demgegenüber betont er den „Primat des Klassenkampfes über die Funktionen und die Funktionsweise des Staatsapparates sowie der ideologischen Staatsapparate“ (1977, 154, Herv. im Org.): „Wenn die Funktion der ISAs darin besteht, die herrschende Ideologie einzuprägen, so deshalb, weil es *Widerstand* gibt; wenn es Widerstand gibt, so deshalb weil es Kampf gibt, und dieser Kampf ist letzten Endes das direkte oder indirekte, das unmittelbare oder (häufiger) weit entfernte Echo des Klassenkampfes“ (ebd., 156, Herv. im Org.). Hier ist in Reinkultur zu beobachten, wie Althusser in den 1970er Jahren die Frage nach der Wirkungsweise institutioneller Logiken beantwortet: mit einer Beschwörung des Klassenkampfes.

Ein ähnliches Vorgehen lässt sich auch bei Foucault finden. Nachdem in seinen materialen Untersuchungen Akteure und deren Auseinandersetzungen kaum vorgekommen waren, beschwört das Methodenkapitel von *Der Wille zum Wissen* einen „bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind.“ (WW, 93/114) Stärker noch als bei Althusser spielt dabei der 'Widerstand' eine fast schon magische Rolle: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“ (ebd., 96/116). Machtverhältnisse könnten „nur kraft einer Vielzahl von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen“ (ebd., 96/117). Auch hier geht es Foucault um die Frage, wie „sich globale, aber niemals völlig stabile Herrschaftswirkungen durchsetzen“ (ebd., 101/124). Er beantwortet sie, indem er eine fundamentale Instabilität und omnipräsente Widerstände behauptet.

Meiner Interpretation nach resultieren diese Inkonsistenzen aus einer Doppeldeutigkeit, die nicht nur Foucaults Machtbegriff, sondern auch seinen Begriff der Strategie durchzieht. Einerseits ist 'Strategie' bei ihm Ersatzbegriff für Struktur und meint die nichtbeabsichtigten Effekte, die beim Zusammenwirken mehrerer intentional vollzogener Handlungen ('Taktiken') entstehen. Man müsse ein „zweifaches Bedingungsverhältnis denken, in dem eine Strategie durch besondere Taktiken ebenso ermöglicht wird, wie die Taktiken durch die Gesamtstrategie in Gang gesetzt werden.“ (WW, 99/121). Andererseits spricht Foucault von Strategie im Sinn des zielgerichteten politischen Versuchs „Kräfteverhältnisse zu koordinieren und zu finalisieren“ (DE III, Nr. 197, 305).²²

22 Dieselbe Doppeldeutigkeit findet sich auch bei Poulantzas. Wenn dieser in Anlehnung an Foucault sagt: „den Staat als materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses begreifen, heißt, ihn auch als *strategisches Feld* und *strategischen Prozess* zu fassen“ (2002, 167), dann ist damit sowohl eine in den Staatsapparaten anzutreffende 'Planlosigkeit' angesprochen, wie auch die zielgerichtete Konstitution bzw. De-Konstitution von politischen (Klassen-)Akteu-

Wenn Foucault in der ersten Bedeutung auf die „großen anonymen Strategien“ (WW, 95/116) verweist, dann trifft er damit den richtigen Punkt, dass es kein Metasubjekt der Strukturierung gibt, das die Handlungen der jeweiligen Akteure deterministisch vorherbestimmen würde. Indem allerdings das 'zweifache Bedingungsverhältnis' von Strategie und Taktik unausgeführt bleibt, tendiert Foucault dazu, Struktur und Handlung entweder ineinander kollabieren zu lassen, oder – sofern die politiktheoretische Bedeutung des Strategiebegriffs durchschlägt – gesellschaftliche Strukturen in „unaufhörlichen Kämpfen“ (ebd., 93/113) aufzulösen.

Demgegenüber finden sich eigentlich politiktheoretische Überlegungen bei Foucault weniger in seinen Büchern und Vorlesungen als vielmehr in seinen Interviews und konkreten politischen Analysen. Aufschlussreich sind hier vor allem die Konzeption des 'spezifischen Intellektuellen' sowie die 1978/9 verfassten Reportagen über die 'iranische Revolution'. Zunächst hatte Foucault im Zuge der Gefängniskämpfe Anfang der 1970er Jahre den Intellektuellen zum einfachen Sprachrohr der Subalternen erklärt und damit – wie Gayatri Chakravorty Spivak (vgl. 1988, 279) für *diese* Periode richtig kritisiert – die Problematik der Repräsentation voluntaristisch wegdekretiert. Mitte der 1970er Jahre versucht er dagegen die „Funktion des spezifischen Intellektuellen neu auszuarbeiten“ (DE III, Nr. 192, 210). Dieser Intellektuelle kümmert sich nicht einfach nur – in abstrakter Negation des von Sartre verkörperten 'universalen Intellektuellen' – um das Besondere. Vielmehr geht es Foucault um eine Perspektivverschiebung: Wo der 'universale Intellektuelle' vom Allgemeinen aufs Besondere schließt, kommt der 'spezifische Intellektuelle' vom Besonderen zum Allgemeinen und versucht ausgehend von seinem spezifischen Wissen in Kooperation mit Anderen eine sektorenübergreifende Kritik zu entwickeln. Foucault will hier weder – wie in 'differenzialistischen' Interpretationen nahegelegt – Globalperspektiven verabschieden noch einem Begründungsrelativismus das Wort reden, der den Unterschied zwischen kohärenten und inkohärenten Argumentationen, von verzerrenden und nichtverzerrenden Darstellungen einebnet. Seine Rede von einer „allgemeine[n] Politik der Wahrheit“ (ebd.) betrifft vielmehr die spezifischen Funktionen, die Wahrheit in modern-herrschaftlichen Gesellschaften besitzt.²³

In seinen Iran-Reportagen berichtet Foucault von einem „absolut kollektiven Willen [*volonté absolument collective*]“, der ihm bis dato als bloßer „politi-

ren (vgl. Lindner 2006).

23 Auch hier lässt sich zwischen Sozialtechnologie und Politik unterscheiden: Zum einen ist Wahrheit „auf die Form des wissenschaftlichen Diskurses“ ausgerichtet; sie unterliegt „einem konstanten ökonomischen und politischen Anreiz“, ist „Gegenstand einer immensen Verbreitung und Konsumtion“ und wird „durch einige große politische oder ökonomische Apparate“ kontrolliert. Zum anderen ist Wahrheit jedoch auch „Einsatz einer umfassenden politischen Auseinandersetzung und sozialen Konfrontation“ (DE III, Nr. 192, 211).

scher Mythos“ erschienen sei, den er in Teheran und im ganzen Iran jedoch tatsächlich angetroffen habe (DE III, Nr. 259, 933, korr. Übers.). Sicherlich muss an dieser Stelle die Distanzlosigkeit kritisiert werden, die Foucault angesichts der iranischen Entwicklung zwischen Herbst 1978 und Frühjahr 1979 befallen hat.²⁴ Mich interessiert allerdings mehr die Frage, inwiefern seine Beschreibungen eine politische Logik freilegen, anhand derer sich auch die Expansionsgeschichte des Islamismus (vgl. Kepel 2002) besser verstehen lässt. So verbucht Foucault es als „politisches Gespür“ Khomeynis, „diesem kollektiven Willen ein Objekt, ein Ziel gegeben [zu haben], und zwar ein einziges: die Abdankung des Schahs.“ (DE III, Nr. 259, 934, korr. Übers.) Die schiitische Religion habe dabei als „Vokabular“ (ebd., 933) gedient und eine Möglichkeit bereitgestellt, „sich anderen verständlich zu machen und zusammen mit ihnen etwas zu wollen“ (DE III, Nr. 244, 862, korr. Übers.). Mit Hilfe dieser „*politischen Spiritualität*“ (ebd., Nr. 245, 870, Herv. im Org.) sei es schließlich gelungen, aus „tausenderlei Unzufriedenheit, Hass, Elend und Hoffnungslosigkeit [...] eine *Kraft*“ (ebd., Nr. 244, 862, Herv. im Org.) zu machen.

In den 1970er Jahren hat Foucault verschiedentlich von „Hegemonie“ (u.a. WW, 95/116, DE III, Nr. 192, 213) gesprochen, ohne aus diesem Wort einen Begriff zu gewinnen. In den Iran-Reportagen dagegen beschreibt er eine unter den Begriff der Hegemonie zu fassende politische Logik, ohne das Wort zu verwenden: den Mechanismus, über den in einem Set von Signifikanten verschiedene Anliegen zu einem politischen „Kollektivwillen“ (Gramsci 1991ff., 1051 bzw. 1747) ‚verdichtet‘ werden. Insofern sind seine Überlegungen vollkommen kompatibel mit der Hegemonietheorie Antonio Gramscis. Auch dieser Fund geht in Foucaults Spätwerk jedoch wieder verloren. *Das Subjekt und die Macht* [1982] appelliert ‚existenzialistisch‘ an die „Widerspenstigkeit des Wollens und die Intransitivität der Freiheit“ (DE IV, Nr. 306, 287, korr. Übers.). Der kollektiv geführte Streit über die Einrichtung von Gesellschaft scheint hier nur noch als dunkle Ahnung durch: „ob es nämlich möglich wäre, ausgehend von der geleisteten Arbeit ein ›Wir‹ zu konstruieren, das überdies in stande sein sollte, eine Handlungsgemeinschaft [*communauté d'action*] zu bilden.“ (ebd., Nr. 342, 729)

24 Diese fehlende Distanz drückt sich nicht nur in einer bisweilen lyrischen Sprache aus; in seinem letzten Text über den Iran vom Mai 1979 zeichnet Foucault darüber hinaus das Bild einer antiautoritären Revolte, die erst im Nachhinein von den Mullahs angeeignet worden sei (vgl. DE III, Nr. 269, 990). Allerdings muss ihm zugute gehalten werden, dass er davor zumindest an einer Stelle von ‚antisemitischen‘ und ‚fremdenfeindlichen Demonstrationen‘ gesprochen hatte (ebd., Nr. 259, 941f.). Dass in der deutschen Übersetzung ‚volonté collective‘ mit ‚gemeinschaftlicher Wille‘ und nicht als ‚Kollektivwille‘ wiedergegeben wird, spricht Bände und verweist auf ein sehr deutsches Verständnis von Kollektivität.

5. Schluss: Machtanalytik und kritische Gesellschaftstheorie

Indem ich versucht habe, eine alternative, von Althusser herkommende Lesart von Foucaults Machtanalytik zu entwickeln, ging es mir um eine Kritik der vorherrschenden 'poststrukturalistischen' Rezeptionslinie. Nach meiner Interpretation interessiert sich Foucault für die gesellschaftlichen Funktionen von Wahrheit und nicht für einen allgemeinen Begründungsrelativismus. Ähnliches gilt für die Topoi des 'Differenzialismus' und des 'Diskursreduktionismus'. Statt 'globale' Strukturen in 'lokalen' Differenzen aufzulösen, produziert Foucault mit Begriffen wie dem der 'Biomacht' oder dem des 'Sexualitätsdispositiv' Aussagen, die ganze Gesellschaftsformationen betreffen. Dabei argumentiert er nicht bloß mit 'Diskursen', sondern untersucht Praktiken und Institutionen, die sich keineswegs in ihrer Organisation und Autorisierung durch wissenschaftliches Wissen erschöpfen.²⁵ Von Althusser aus gesehen machen seine Analysen dabei auch die Unterscheidung von Ideologie und Gewalt keineswegs hinfällig; diese erweist sich vielmehr als notwendig, um Prozesse der Selbst- und Fremddisziplinierung besser zu verstehen. Gleichzeitig teilen beide Autoren – mit unterschiedlichen Akzentuierungen – eine Perspektive, die ich als grundlegend für kritische Gesellschaftstheorie ansehe: diejenige der gesellschaftlichen Reproduktion. Insofern erscheint mir auch die verbreitete Auffassung (z.B. Hall [1985] 2004, Palmer 1990, Ahmad 1994), Althusser habe die Tür zum 'Poststrukturalismus' geöffnet, durch die Foucault dann bereitwillig hindurchspaziert sei, als wenig plausibel.

Allerdings haben sowohl Althusser als auch Foucault immense Schwierigkeiten, das Verhältnis von Struktur und Handlung in nicht-reduktionistischer Weise zu denken. Bei beiden fehlen entweder die Akteure, oder Gesellschaft wird in Kämpfe aufgelöst. Eine kritische Gesellschaftstheorie kann hier nicht einfach stehen bleiben, sondern muss nach anderen Theorieangeboten Ausschau halten. Als das derzeit erfolversprechendste sehe ich die Debatten der Critical Realists an (vgl. Archer et al. 1998), näher die Weiterentwicklungen, die Margaret Archer an Roy Bhaskars 'transformational model of social activity' (vgl. Bhaskar 1979) vorgenommen hat. Archer unterscheidet in ihrem 'morphogenetic approach' (vgl. 1995) zwischen 'structure', 'culture' und 'people', wobei sie letztere in individuelle ('actors') und kollektive Akteure ('agents') differenziert. Eine Handlung wird von actors und agents immer auf einer vor-

25 So heißt es bei Foucault polemisch: „In Wirklichkeit hätte es überhaupt keinen Sinn, wenn man behauptete, nur der Diskurs existiere. Ein einfaches Beispiel: Die kapitalistische Ausbeutung ist in gewisser Weise realisiert worden, ohne dass man jemals ihre Theorie wirklich in einem Diskurs formuliert hätte. Doch im Nachhinein wurde sie durch einen analytischen Diskurs, durch einen historischen oder ökonomischen Diskurs aufgedeckt. Aber haben sich die historischen Prozesse innerhalb eines Diskurses vollzogen? Sie haben sich am Leben der Menschen vollzogen, an ihrem Körper, ihrer Arbeitszeit, an ihrem Leben und Tod.“ (DE II, Nr. 139, 783)

gegebenen strukturellen Position und innerhalb eines präexistenten kulturellen Horizonts vollzogen. Archer spricht dabei von einer „double morphogenesis“ (1995, 247): Einerseits werden structure und culture durch den Handlungsvollzug bestätigt (‘morphostasis’) oder verändert (‘morphogenesis’); andererseits entwickeln sich während der Handlung auch die Akteure. Der Witz von Archers Ansatz besteht darin, dass er – im Unterschied zu Giddens Strukturierungstheorie (vgl. Giddens 1992) – structure, culture und people gegenüber den jeweiligen Handlungen emergente Eigenschaften zuschreibt: ‘activity dependence’ nicht in ‘the present’, sondern in ‘the past tense’. Anders als bei Giddens werden Strukturen von Akteuren nicht ‘instantiiert’, sondern sie zwingen sich ihnen auf. Die Akteure können sich solchen strukturellen Zwängen zwar widersetzen, aber das hat je nach Stellung und Stärke der Akteure unterschiedliche Auswirkungen sowohl für sie als auch für die Struktur.

Innerhalb dieses Ansatzes lässt sich Foucaults Analytik der Sozialtechnologien als herrschaftssensible Organisationstheorie beschreiben, die auf einer relativ niedrigen Abstraktionsebene Wechselwirkungen zwischen culture und structure untersucht und diese auf die Subjektkonstitution der actors bezieht. Gegenüber Althusser handelt es sich um eine doppelte Weiterentwicklung. Zum einen entfaltet Foucault die bei Althusser unausgearbeitet gebliebene ‘praktische’ Betrachtungsweise von human- und sozialwissenschaftlichem Wissen, indem er sie auf die institutionellen Rückkoppelungsprozesse von Wissen und Herrschaft fokussiert. Seine Beschreibungen stellen die ungeheuren Realitätseffekte heraus, die wissenschaftliches Wissen in modernen Gesellschaften besitzt, und eignen sich hervorragend zur Kritik wissenschaftlich legitimer policies.²⁶ Zum anderen hat Foucault – in Parallelität mit feministisch-materialistischen Ansätzen – die Frage der generativen Reproduktion auf die Tagesordnung gesetzt. Seine Untersuchung des Sexualitätsdispositivs weist dabei für die reichen Länder des Nordens einen spezifischen Regelungsmodus nach: ein Zusammenwirken von staatlicher Populationssteuerung, bürgerlicher Kleinfamilie und ‘Geständniswissenschaften’ wie Medizin, Pädagogik und Psychiatrie. Statt Geschlecht in Einbahnstraßen entweder von Arbeitsteilung oder symbolischen Repräsentationen her zu denken, lassen sich auf diese Weise konkrete Verfahren und Praxen untersuchen, in denen die generativer Reproduktion unter der Norm einer gesunden Heterosexualität geschlechterherrschaftlich organisiert wird.

Foucaults Analysen schließen also keineswegs ‘vertikale’ Strukturkategorien wie Klasse, Geschlecht und ‘race’ aus, sondern beschreiben deren institutionel-

26 Insofern handelt es sich bei Foucaults Analytik der Sozialtechnologien keineswegs um eine Verabschiedung, sondern um eine Ergänzung der auf Theoriewissen abzielenden Kritik der politischen Ökonomie: theoretisch betrachtet war Jeremy Bentham das „schwatzlederne Orakel des gemeinen Bürgerverstandes“ (MEW 23, 636), als Sozialtechnologe war er einer der ausgefeiltesten Gesellschaftsplaner aller Zeiten.

le Ausformungen. Allerdings sollte sich kritische Gesellschaftstheorie nicht auf eine Verknüpfung dieser drei Kategorien beschränken, wie sie seit einiger Zeit unter dem Stichwort der 'Intersektionalität' (vgl. Klinger 2003) versucht wird. Gefragt werden muss auch nach den 'systemisch-horizontalen' Logiken, nach denen unter kapitalistischen Bedingungen die gesellschaftliche Arbeitsteilung geregelt wird. Als Ausgangspunkt eignet sich nach wie vor die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie – ergänzt jedoch um eine Theorie des Haushalts, des Staates und der Zivilgesellschaft. Gesellschaftliche Arbeitsteilung ist im Kapitalismus 'horizontal' nicht nur nach der Logik 'warenförmig-privat' (Ökonomie) geregelt, sondern auch nach den Logiken 'nichtwarenförmig-privat' (Haushalt), 'verbindlich-öffentlich' (Staat) und 'nichtverbindlich-öffentlich' (Zivilgesellschaft). Was dabei welcher Logik unterliegt, bestimmt zu einem nicht unerheblichen Teil das Konfliktpotential der bürgerlichen Gesellschaft.

Eine solche Unterscheidung von doppelter Öffentlichkeit und doppelter Privatheit ist wichtig auch für eine Theorie des Politischen. Archer differenziert in ihrem Ansatz zwischen 'primary' und 'corporate agents', zwischen kollektiv geteilten soziostrukturellen Positionierungen und deren Ausarbeitung zu politisch-kollektiven Handlungseinheiten. 'Corporate agents' zeichnen sich dabei durch Organisation und Öffentlichkeitsbezug aus. Hier kann eine kritische Theorie des Politischen anknüpfen, ohne jedoch bei Foucault und auch Althusser allzu viel zu finden. Was die foucaultsche Machtanalytik aus der Perspektive kritischer Gesellschaftstheorie nach wie vor interessant erscheinen lässt, ist ihre Sichtbarmachung bestimmter Aspekte und Funktionsmechanismen moderner Herrschaft. Das reflektiert auch der Kritikbegriff: de la Boetie's 'servitude volontaire' und Althusser's 'assujettissement' umwendend fasst Foucault Kritik als „Kunst der freiwilligen Unknechtschaft [*l'inservitude volontaire*], der reflektierten Unfügsamkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung [*désassujettissement*].“ (WK, 15)

Siglen der Werke Foucaults

- A = Die Anormalen. Vorlesung am Collège de France (1974-75), Ffm. 2003
 AW = Archäologie des Wissens, Ffm. 1994
 DE I = Dits et Ecrits. Schriften, Band I, 1954-1969, Ffm. 2001
 DE II = Dits et Ecrits. Schriften, Band II, 1970-1975, Ffm. 2002
 DE III = Dits et Ecrits. Schriften, Band III, 1976-1979, Ffm. 2003
 DE IV = Dits et Ecrits. Schriften, Band IV, 1980-1988, Ffm. 2005
 GB = Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France (1978-79), Ffm. 2004
 STB = Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977-78), Ffm. 2004
 ÜS = Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Ffm. 1998
 VG = In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), Ffm. 2001
 WK = Was ist Kritik?, Berlin 1992
 WW = Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Ffm. 2003 [korrigierte Auflage]

Literatur

- Agamben, G. (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Ffm.: Suhrkamp.
- Ahmad, A. (1994): *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. Delhi: Oxford University Press.
- Althusser, L. (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA.
- Althusser, L. (1985): *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Berlin: Argument.
- Althusser, L. (1995): *Sur la reproduction*. Paris: PUF.
- Althusser, L., & Balibar, E. (1972): *Das Kapital lesen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Archer, M. (1995): *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T., & Norrie, A. (1998): *Critical Realism. Essential Readings*. London, New York: Routledge.
- Balibar, E. (1991): Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus. In F. Ewald, & B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Ffm.: Suhrkamp.
- Balibar, E. (1993): *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument.
- Barrett, M. (1991): *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Oxford: Polity Press.
- Bartky, S. (1988): Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power. In I. Diamond, & L. Quinby (Eds.), *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*. Boston.
- Beer, U. (1990): *Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*. Ffm., New York: Campus.
- Bhaba, H. (1994): *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bhaskar, R. (1979): *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- Breuer, S. (1995): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg: Rotbuch.
- Bröckling, U. (2000): Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement. In U. Bröckling, S. Krassmann, & T. Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Ffm.: Suhrkamp.
- Bröckling, U., Krassmann, S., & Lemke, T. (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Ffm.: Suhrkamp.
- Bühmann, A. (1995): *Das authentische Geschlecht. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Burchell, G., Gordon, C., & Miller, P. (Eds.) (1991): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, J. (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Ffm.: Suhrkamp.
- Charim, I. (2002): *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien: Passagen.
- Curtis, B. (1984): Capitalist Development and Education Reform. Comparative Material from England, Ireland and Upper Canada to 1850. *Theory and Society* 13
- Donzelot, J. (1979): *Die Ordnung der Familie*. Ffm.: Suhrkamp.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1994): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Escobar, A. (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Gerstenberger, H. (1990/2006): *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Gramsci, A. (1991ff.): *Gefängnishefte*. Hamburg: Argument.
- Giddens, A. (1992): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Ffm., New York: Campus.
- Habermas, J. (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ffm.: Suhrkamp.
- Habermas, J., & Luhmann, N. (1973): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Ffm.: Suhrkamp.
- Hall, S. (2004): Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten. In S. Hall, *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument.
- Hart, H. L. A. (1973): *Der Begriff des Rechts*. Ffm.: Suhrkamp.

- Haug, F., & Hauser, K. (1992): Marxistische Theorien und feministischer Standpunkt. In G. A. Knapp, & A. Wetterer (Hg.), *Traditionen, Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg (im Breisgau): Kore.
- Heinrich, M. (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hekman, S. J. (Ed.) (1996): *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Hobbes, T. (1992): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Ffm.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1989): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Ffm.: Suhrkamp.
- Hunt, A., & Wickham, G. (1994): *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*. London: Pluto Press.
- Hunter, I. (1994): *Rethinking the School: Subjectivity, bureaucracy, criticism*. New York: St. Martin's Press.
- Kepel, G. (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München, Zürich: Piper.
- Klinger, C. (2003): Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In G. A. Knapp, & A. Wetterer (Hg.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kögler, H.-H. (2004): *Michel Foucault*. Stuttgart: Metzler.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lancaster, J. (1803): *Improvements in Education, as it respects the industrious classes of the community*. London.
- Legrand, S. (2004): Le marxisme oublié de Foucault. *Actuel Marx* 36.
- Lemke, T. (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Governmentalität*. Berlin, Hamburg: Argument.
- Lemke, T. (2005): Nachwort: Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht. In M. Foucault, *Analytik der Macht*. Ffm.: Suhrkamp.
- Lindner, U. (2005): *Die Ordnung der Gesellschaft. Sozialtechnologie und Recht in Foucaults Machtanalytik*. FU-Berlin: Unpublished Master Thesis.
- Lindner, U. (2006): Staat, Herrschaft und Politik. Zum Verhältnis Poulantzas-Foucault. In L. Brethauer, A. Gallas, J. Kannankulam, & I. Stütze (Hg.), *Poulantzas lesen. Zur Aktualität marxistischer Staatstheorie*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Link, J. (1999): Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opladen, Wiesbaden: Westfälische Verlagsanstalt.
- Maihofer, A. (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden-Baden: Nomos.
- Marsden, R. (1999): *The Nature of Capital. Marx after Foucault*. London, New York: Routledge.
- MEW = *Marx-Engels-Werke*. (1957ff.): Berlin/DDR: Dietz-Verlag.
- Montag, W. (1995): *The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault 1970-1975*. Yale-French-Studies 88.
- Palmer, B. D. (1990): The Eclipse of Materialism. Marxism and the Writing of Social History in the 1980s. In R. Miliband, & L. Panitch (Eds.), *The Retreat of the Intellectuals*. London: Merlin.
- Paschukanis, E. (1966): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Ffm.: Verlag Neue Kritik.
- Peukert, D. J. K. (1986): *Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge von 1878-1932*. Köln.
- Pieper, M., & Rodriguez, E. G. (Hg.) (2005): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept im Anschluss an Foucault*. Ffm., New York: Campus.
- Planert, U. (2000): Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben. *Geschichte und Gesellschaft* 26.
- Poulantzas, N. (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA.

- Prakash, G. (1990): Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History* 32.
- Ramazanoglu, C. (Ed.) (1993): *Up against Foucault. Explorations of Some Tensions between Feminism and Foucault*. London, New York: Routledge.
- Rancière, J. (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Ffm.: Suhrkamp.
- Rehmann, J. (2004): *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*. Hamburg: Argument.
- Rehmann, J. (2005): Platzhalter für eine kritische Ideologieforschung. Foucaults Vorlesungen zur 'Geschichte der Gouvernementalität'. *Das Argument* 261.
- Rose, N., & Miller, P. (1992): Political Power beyond the State: Problems of Government. *British Journal of Sociology* 43 (2):
- Said, E. W. (1978): *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge.
- Sawicki, J. (1991): *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*. London, New York: Routledge.
- Sigusch, V. (2005): Die neosexuelle Revolution. Metamorphosen von Sexualität und Geschlecht. *Das Argument* 260.
- Spivak, G. C. (1988): Can the Subaltern Speak? In C. Nelson, & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.
- Stoler, A. L. (1995): *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, London: Duke.
- Taylor, C. (1986): Foucault on Freedom and Truth. *Political Theory* 12.
- Treiber, H., & Steinert, H. (2005): *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Tschurennev, J. (2005): *Missionaries & School Societies as Mediators of Knowledge: The Monitorial System of Education in Madras, London & Bengal 1789-1841*. Arbeitspapier für die Summer-Academy des Wissenschaftskollegs Berlin in Schmöckwitz.