

Manfred Dahlmann

Das Rätsel der Macht

Vorabdruck aus dem Buch mit dem gleichnamigen Titel, das demnächst bei ça ira erscheint. Es handelt sich dabei um die Diplomarbeit des Autors, die er 1980 an der Freien Universität Berlin eingereicht hat; Erstgutachter: Johannes Agnoli.

Aus der Einleitung

Den Machtbegriff Foucaults zu diskutieren, erfordert die Bezugnahme auf das, was in der Linken unter der „Krise des Marxismus“ verstanden wird. Der Einzug der französischen Theoriediskussion, für die der Name Foucault hier stehen soll, auch in die theoretischen Auseinandersetzungen innerhalb der Linken der Bundesrepublik (BRD)¹ wurde insbesondere von den an den Universitäten etablierten Marxisten – wohl zu Recht – als ein Angriff auf ihr Selbstverständnis gewertet.

Eine Besonderheit dieses Angriffs liegt darin, dass dieser kaum in dem intellektuellen Zentrum linker Theorieansätze für Berlin, als das lange Zeit das Otto-Suhr-Institut (OSI) galt, seinen institutionalisierten Ausdruck gefunden hat.² Die Ursache dafür ist jedoch weniger in erfolgreichen Abschottungsstrategien jener Linken zu suchen – es gibt auch unter den Lehrenden am OSI wohl mehr von Foucault zumindest beeindruckte Köpfe, als man gemeinhin glaubt. Ich sehe den Grund für diese nicht-institutionalisierte Auseinandersetzung mit Foucault eher darin, dass diejenigen, die in ihrem Kopf Marx durch Foucault ersetzen, sich der Mühen intellektueller Auseinandersetzung entzogen, indem sie sich der Praxis der alternativen Szene stellten. In diesem Verhalten schon ein

1 Ich verwende dieses Zeichen als orthographisches Kürzel, nicht als Politikum.

2 Auch wenn die französischen Theorieansätze thematisch vielleicht eher den medizinischen, psychologischen, rechtswissenschaftlichen oder philologisch/künstlerischen

Fachbereichen zuzurechnen wären: sie selbst verstehen sich in allen ihren Bezügen aber als politische Theorien, was eine intensivere Behandlung am OSI allemal gerechtfertigt hätte.

Anzeichen für eine, im Vergleich zu den marxologisch inspirierten Theorien, größere Praxisnähe der französischen Theorien zu sehen, halte ich für vorschnell.

Es ist, so ein Ergebnis meiner Arbeit, ein von Foucault und seinen Protagonisten selbst reproduziertes Vorurteil, in deren Theorien einen Anti-Intellektualismus zu vermuten. Als Vorurteil erweist sich diese Annahme vor allem, wenn man die praktischen Folgen der Auffüllung der sogenannten Gegenkultur durch studentische Intellektuelle betrachtet: Der Abstand, das Missverstehen, das ‚Überhaupt-nicht-mehr-zur-Kennntnis-Nehmen‘ zwischen denen, die der etablierten Gesellschaft zugerechnet werden (Politiker, Publizisten in bürgerlichen Medien, Intellektuelle überhaupt und schließlich auch die größte Schar der Lohnabhängigen), und denen, die sich, solange sie sich nur jeder Institutionalisierung ihrer Praktik verweigern, als der Grundstock einer ‚neuen Wirklichkeit‘ (wohlgemerkt: nicht einer neuen Gesellschaft) begreifen, war wohl – in der BRD – seit 68 nie größer.

Um auf die ‚Krise des Marxismus‘ zurückzukommen: Man mag darüber streiten, ob dies wirklich eine Krise des ‚Marxismus‘ und nicht vielmehr eine Krise der ‚Marxisten‘ ist; von Marxisten, die in den Marxismus einen Schematismus hineininterpretierten, der sich nur zu schnell als wirklichkeitsfremd erwies. Und man mag auch, wie Luis Althusser, davon sprechen, dass diese Krise schon lange überfällig sei, oder, Althusser paraphrasierend, davon, dass der Marxismus nur dann nicht in einer Krise ist, wenn er sich beständig als in der Krise befindlich begreift: in der Krise nämlich, die bürgerliche Gesellschaft noch nicht durch eine sozialistische ersetzt haben zu können. Ich möchte in diesem Zusammenhang einen anderen Punkt betonen, einen Punkt, der auch die eigentümliche Anziehungskraft Foucaults auf Intellektuelle näher erklären kann. Zuvor seien jedoch noch einige überleitende Bemerkungen angeführt.

So hat die Redaktion der *Prokla*³ sehr wissenschaftlich die Krisen des Marxismus periodisiert. Danach befinden wir uns jetzt in seiner dritten Krise. Und sehr richtig wird festgestellt, dass alle Krisen ein eher philosophisches Moment zur Grundlage hatten: die sich verändernde Wirklichkeit wurde dogmatisch in Schemata gepresst. Diese verfestigten sich im Verlauf ihrer Anwendung und galten bald als Kernstücke des Marxismus überhaupt. Als die Wirklichkeitsferne dieser Schemata zu offensichtlich wurde, kam es jeweils zum offenen Ausbruch einer Krise. Jeweilige Folge war dann entweder die Loslösung vom Marxismus (zum Beispiel Teile der Sozialdemokratie vor dem 1. Weltkrieg) oder der repressive Versuch einer Verfestigung dieser Dogmatik (zum Beispiel die stalinistischen Parteien seit Ende der 1920er Jahre) oder, im besten Fall, seine kritische Erneuerung (zum Beispiel der frühe Georg Lukács oder Karl Korsch).

3 Editorial der Nr. 36, das im Übrigen sehr schön zeigt, wie man Fehler auch in einer Form analysieren kann, die diese Fehler wiederholt.

Besonders die letzte ‚Krisenlösungsstrategie‘ bewegt sich auf einem schmalen Grat: Sie kritisiert den Marxismus, ohne den Standpunkt des Marxismus verlassen zu wollen. Oder, etwas salopper: Sie beansprucht, den Marxismus zu kritisieren, ohne ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten‘. Gerade letzteres scheint mir in vielen Diskussionen, unnötigerweise, der Fall zu sein. Es soll in dieser Arbeit dementsprechend gezeigt werden, dass der Übergang von Marx zu Foucault, trotz einiger bedenkenswerter Anstöße, als eine nicht zu rechtfertigende Revision des Marxismus anzusehen ist.

Aus dem zweiten Kapitel: *Ontologie der Macht*: Geschichte und Struktur

Für eine nähere Bestimmung des Machtbegriffes ist natürlich neben der Frage nach dem bestimmenden Inhalt der Macht und ihren äußeren Angriffspunkten ebenso die Frage nach ihrem Besitzer von Bedeutung: Wer übt eigentlich Macht aus? Im Gegensatz zu der Frage nach dem Sein der Macht gibt Foucault hier – wie bei der Frage nach ihrem Außen – eine recht eindeutige Antwort. Und diese Antwort führt dazu, dass auch die Existenzweise der Macht – genauer als Foucault selbst dies für möglich erachtet – konkretisiert werden kann.

Beide Fragen, die nach der Existenz der Macht und die nach ihrem Besitzer, hängen natürlich eng miteinander zusammen. Insbesondere dann, wenn wir uns ein die Macht kennzeichnendes Moment in Erinnerung rufen: Macht ist, wie oben schon festgestellt, nur als beständige Bewegung zu begreifen, als Bewegung, die trotz zeitlicher und räumlicher Verfestigungen, immer auch als Bewegung ‚da‘ ist. Wird die Macht so bestimmt, so muss auch ihr Besitzer in diesen Fluss miteinbezogen werden.

Auch von der anderen Seite her, vom Außen der Macht aus betrachtet, darf es keinen invariant bestimmbareren Besitzer der Macht geben. Gäbe es ihn, so wäre er selbst nicht als Produkt der Macht zu begreifen, sondern als ein ihr äußerliches Moment: das Außen existiert aber für Foucault nur als allein über die Vermittlung der Macht (im Diskurs) zu erkennendes ‚Ding an sich‘: als Körper. Der Besitzer der Macht – falls es ihn gibt – ist also dem Innen der Macht zuzurechnen.

Wie löst Foucault diese Aufgabe? Zunächst beantwortet er die oben gestellte Frage negativ: Man wisse zwar nicht, wer die Macht ausübe, man wisse aber, wer sie nicht hat: keine Klasse, keine Regierung, kein Staatsapparat besitzt sie. (1974, S. 136.)

Ebensowenig gibt es einen Generalstab, der für die verschiedenen Formen der Machtausübung verantwortlich ist. „Weder die regierende Kaste, noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen, haben das gesamte Macht- und damit Funktionsnetz einer Gesellschaft in der Hand.“ (1977 b, S. 116.) Es ist aber auch nicht möglich, einen diesen Gruppen gemeinsamen Willen oder ein ihnen gemeinsames Interesse zu konstruieren,

aus welchem die Macht entspringt: „[Die] Macht [bildet] sich nicht ausgehend von [individuellen oder kollektiven] Willen, auch [leitet] ... sie sich [nicht] von Interessen ab.“ (1978a, S. 111.) Foucault fügt hier gleich hinzu, dass dies nicht bedeute, die Macht müsse unabhängig von ökonomischen Prozessen entschlüsselt werden. Die Macht ist diesen aber vorgelagert. Die Machtbeziehungen dienen zwar „zu etwas, aber nicht so sehr deshalb, weil sie ‚im Dienst‘ eines ursprünglich gegebenen ökonomischen Interesses stehen, sondern weil sie in Strategien nutzbar gemacht werden können.“ (Ebd. S. 211.)

Die Macht hat also keinen zentralen Ort, dem sie entspringt. Dies gilt jedoch nur eingeschränkt für alle Gesellschaften. In feudalen Gesellschaften zum Beispiel konnten Theorien, die sich auf eine Souveränität bezogen, die Wirkungsweise der Macht zumindest der historischen Situation adäquat erfassen. Das „Souveränitätsverhältnis ... bedeckte die Totalität des sozialen Körpers.“ Vom 17. – 18. Jahrhundert an wurden jedoch besondere Verfahren entwickelt, mit völlig neuen Instrumenten und ganz anderen Apparaten, so dass die Annahme einer Souveränität die Machtwirkungen und -ausübungen, im sozialen Körper nicht mehr erklären kann. (1978a, S. 89 f.)

Die hier angeschnittene Frage nach dem Besitzer der Macht positiv beantwortet, kann also festgestellt werden, dass die Machtausübung in der bürgerliche Gesellschaft alle ihre Momente durchzieht, ohne irgendwo ein Zentrum oder einen Ausgangspunkt zu haben, welcher der Macht äußerlich ist oder aus dem sie entspringt. Ein solches System der Machtausübung ohne Souveränität wird erst möglich durch das den gesamten Gesellschaftskörper durchziehende System der „hierarchischen Überwachung“. Dieses ist von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institution verbunden ... und ... [entwickelt] sich so zu einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt. Denn die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz ›hält‹ das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher. In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert. Zwar gibt ihr der pyramidenförmige Aufbau einen ›Chef‹; aber es ist der gesamte Apparat, der ›Macht‹ produziert und die Individuen in seinem beständigen und stetigen Feld verteilt. (1978a, S. 228 f.)

Die empirisch-gegenständliche Grundlage, in der sich die Macht automatisiert und entpersonalisiert hat – vom Souverän weg, hin zur ‚Struktur‘ – ist ein architektonisches Prinzip: der Panoptismus. Dieser kann hier nicht näher erklärt werden (vgl. dazu 1977a, S. 159 f.). Wichtig ist jedoch die hier deutlich werdende Vorgehensweise Foucaults: nur abstrakt fassbares, wie die Entpersonalisierung/Strukturalisierung von Machtausübung wird historisch-empirisch verifiziert und erlangt erst von dort aus seine Geltung – und nicht von einer der Macht vorgegebenen Logik her. Da aber, wie schon festgestellt,

Foucault keinen Begriff von Verdinglichung hat, ist es ihm unmöglich, von einer ‚Verkehrung‘ zu sprechen, zum Beispiel davon, dass das ‚Wesen‘ der empirischen Erscheinung Geld die Erscheinungsform eines nicht-empirischen sozialen Verhältnisses ist.⁴

Das, was normalerweise Struktur genannt wird, heißt bei Foucault also Netz, womit jener Begriff zweifellos an Anschaulichkeit gewinnt. Es kommt aber auch inhaltlich etwas hinzu, denn die Macht als Beziehungsnetz wird nicht ein für alle Mal fest in die Körper verwurzelt – wie eine Struktur, die bestimmten Elementen ahistorisch, konstant immanent ist. Zwar wird die Macht in diesem Netz von Relationen verteilt und sie läßt andererseits auch die Körper hierin zirkulieren. Das Netz aber selbst ist Macht und nicht nur formale Anordnung. Das „Netz der Machtbeziehungen [bildet] ein dichtes Gewebe, das die Apparate und Institutionen durchzieht, ohne an sie gebunden zu sein“. (1977b, S. 118.)⁵

Der Begriff Netz ist also nicht gleichbedeutend mit dem objektivierten, rein formal gefassten Strukturbegriff, sondern soll die Momente festhalten, in denen die Macht ihrem Betrachter als eine Identität von Form und Inhalt erscheint. Wobei jedoch der Inhalt: die sich beständig bewegende Macht, überwiegt. Die Formen, die Punkte im Netz, verdanken ihr Auftauchen der Macht; verschwindet die Macht, so auch der ihres entsprechenden Knotens im Netz.

Hier ist der Ort, in aller Kürze auf Foucaults Beziehung zum Strukturalismus, oder, weiter gefasst, auf seine Beziehung zur französischen Theoriediskussion einzugehen. Es ist wohl deutlich geworden, dass Foucault seine strukturalistischen Bezüge (hier gleicht er seinem Gegenspieler Henri Lefebvre, weniger vielleicht Jean-Paul Sartre) kaum verleugnen kann. Seine Besonderheit liegt darin, dass er seit 1968 seinen vormaligen Ansatz, der schon damals sehr viel mehr historisch orientiert war als bei anderen Strukturalisten, radikalisiert. Sein Kampf gegen die Subjektivität und gegen den Humanismus schon vor 1968 (1978c, S. 203 ff.), sein damaliger Geschichtsbegriff – obwohl noch stark systematisch und struktural orientiert – prädestinierten ihn geradezu, Sartres Feststellung von dem logischen Skandal aufzunehmen und nicht mehr bei den Strukturen halt zu machen (Sartre 1978, S. 213.) So meint Foucault, noch in *Die Ordnung der Dinge*, 1966, habe er das Spiel der Dinge viel zu sehr mit der Systemhaftigkeit, mit der theoretischen Form beziehungsweise mit so etwas wie einem Paradigma verwechselt. (1978b, S. 77.)

Seit 1968 beginnt Foucault diese Systemhaftigkeit als Effekt lokaler Mächte zu verstehen. Doch als ein weiterer Beleg für die Unmöglichkeit eines Unterfangens, Begriffe zu denken, ohne gleichzeitig Identität und Totalität mitzudenken, seien die ‚Neu-

4 Vgl. den ‚Grundsatz‘ der Dialektik, dass ein Wesen immer erscheinen muss.

5 Damit wäre die obige Aussage Foucaults wieder ins rechte Licht gerückt, in der es heißt, die Apparate pro-

duzierten Macht: sie sind natürlich selbst nur Vergegenständlichungen einer sie durchziehenden Macht.

en Philosophen‘ erwähnt, die das ‚System‘ des Machtbegriffes von Foucault, wenn auch möglicherweise mehr intuitiv als begründet, aufnahmen und, gegen allen Ereignischarakter des Machtbegriffes bei Foucault, zu einem universalistischen, das heißt beliebigen Systemmodell der Macht erweiterten.⁶

Hat man besonders beim originären Strukturalismus – Claude Levi-Strauss, Roland Barthes etc., die sich aber immerhin über die Reichweite ihrer Analysen keine Illusionen machten – den Eindruck, dass hier die Struktur so etwas wie eine gesellschaftliche Subjektrolle einnimmt, so tritt Foucault diesem nun mit seinem Machtbegriff entgegen, indem er die Macht subjektlos konzipiert und behauptet, er wüsste deshalb niemanden, der antistrukturalistischer wäre als er. (In: *Alternative* 119, S. 117.) Aus dem gleichen Grunde meint er allen anderen Philosophien gegenüberzustehen, die er dann allesamt als Philosophien des 19. Jahrhunderts brandmarkt. Und damit meint er, das Problem von Geschichte und Struktur endgültig gelöst zu haben.

Meines Erachtens liegt das wirkliche Problem heute nur scheinbar in der Beziehung zwischen Synchronie und Diachronie oder zwischen Struktur und Geschichte. Zwar scheint sich die Diskussion diesem Thema zuzuwenden, aber es gibt keinen seriösen ‚Strukturalisten‘, der daran denkt, die diachronische Dimension zu reduzieren oder zu negieren, so wie umgekehrt kein ernsthafter Historiker die synchronische Dimension ignoriert ... Wenn das Problem darauf beschränkt wäre, könnte man sich leicht einigen.⁷ In dieser Frage gab es sehr interessante Diskussionen, aber keine heftigen Polemiken. Die Polemik ist ausgebrochen und zu ihrer ganzen Heftigkeit gelangt, als wir etwas anderes in

6 Siehe Oskar Negt: Nicht das Gold, Wotan ist das Problem. Der jüngste Aufstand gegen die dialektische Vernunft: die ‚Neuen Philosophen‘ Frankreichs. In: *Literaturmagazin* 9/1978, S. 40, oder *alternative* 116, S. 182, wo darauf hingewiesen wird, dass die ‚Neuen Philosophen‘ ihren ‚Meisterdenker‘ Foucault eher geplündert haben, als dass sie ihn verarbeitet hätten.

7 So leicht scheint dieser Einigungsprozess aber nicht zu sein. Man vgl. die Diskussion um das Verhältnis von Logik und Geschichte im *Kapital* sowie die damit verbundene Auseinandersetzung um dessen Darstellungsweise: Folgt diese nun dem realen historischen Prozess oder hat Marx diesen Geschichtsprozess eher logisch rekonstruiert?

Wenn man diese Fragen so leicht lösbar erachtet wie Foucault, so scheint man mir vor allem diese theoretischen Probleme um ihre politischen Dimensionen zu reduzieren. Von daher dürfte die obige Problematik alles andere als gelöst sein, obwohl die Diskussion darum nicht mehr so intensiv geführt wird.

Die ganze Auseinandersetzung innerhalb des Marxismus ließe sich ebenso gut unter folgenden fraktionspolitischen Auseinandersetzungen verfolgen, die mit den seit 1968 sich ablösenden Schlagworten umschrieben

werden können: Marxismus (der der Frankfurter Schule im weitesten Sinne) oder Stalinismus (‚K-Gruppen‘)? Dann, darauf folgend, Stalinismus oder Eurokommunismus? Dann, innerhalb des sich durchsetzenden Eurokommunismus: Althusser oder Gramsci? Um 1977/78 versandete dann insbesondere in der BRD die Diskussion um die theoretisch-abstrakten Probleme von Geschichte oder Struktur ebenso, wie das politische Problem des Eurokommunismus immer mehr in der Versenkung verschwand. Auf der einen Seite wurde nun die Frage nach dem Zusammenhang von Sozialismus und Ökologie aktuell, auf der anderen brach der unterschwellig schon immer schwebende Konflikt zwischen, ganz grob gesagt (wie alles zuvor), ‚Spontaneismus und Organisation‘ voll aus: Beiden Seiten ist das Verhältnis von Geschichte und Struktur, auf der Abstraktionsebene behandelt wie vordem, kein Problem mehr.

Wie in fast allen Streitereien, die um des Kaisers Bart geführt werden, hatte auch in diesen Diskussionen jeder immer irgendwo selbst dort recht, wo der andere mit dem Gegenteil ebenso recht hatte: das beste Zeichen dafür, dass das ganze Problem nicht nur theoretisch, sondern vor allem politisch falsch angegangen wurde.

Frage stellen: nicht die Diachronie zugunsten der Synchronie, sondern die Souveränität des Subjektes oder des Bewusstseins. (1974, S. 17.)

Ich möchte bezweifeln, dass Foucault mit seiner „Philosophie des 20. Jahrhunderts“, mit seinem Eintritt in das „deleuzianische Zeitalter“ mehr gelungen ist, als dem formalen Strukturalismus zwar einen historischen Inhalt zu geben, diesen jedoch derart zu mystifizieren, dass aus dem logischen Skandal sogar ein philosophischer wird. An dieser Stelle soll jedoch der Hinweis genügen, dass spätestens schon seit Hegel von dem oben angesprochenen Subjekt nicht mehr viel übrig geblieben ist, ohne dass es Hegel beziehungsweise Marx nötig hatten, Subjektivität völlig verschwinden zu lassen. Verfolgen wir also zunächst weiter, wie Foucault seinen Machtbegriff entfaltet.

Foucault verbindet die Anonymisierung der Macht mit ihrer Internalisierung. Er nennt dies, wie oben gezeigt, die Disziplinierung, die Individualisierung der Körper; die Herstellung von Seele. Dies ermöglicht es, dass sich die den Körpern äußere Macht nicht mehr körperlich zu zeigen braucht. Und je fester sie sich im Bewusstsein eingenistet hat, umso unkörperlicher kann sie sich zeigen. Sie kann sich also erst dann netzförmig/strukturell verfestigen, wenn sie sich in den Körpern selbst eingenistet hat und nicht mehr nur von Körper zu Körper wirkt. Natürliche Folge ist eine Steigerung ihrer Effizienz, da die physische Konfrontation vermieden wird. (1977a, S. 260 f.) Oder anders ausgedrückt: Wenn ich selbst die Macht bin, werde ich ihr keinen Widerstand entgegensetzen. Diese Internalisierung der Machtverhältnisse geht so weit, dass wir alle eingeschlossen sind in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen. (Ebd. S. 278 f.)

Entpersonalisierung, Netzförmigkeit der Macht bedeutet jedoch nicht, dass sie sich ohne Zielsetzungen und Absichten entfaltet. Begriffe wie Funktion, Strategie etc., die Foucault laufend verwendet, ließen sich dann nicht mehr aufrechterhalten. Hiermit ist ein zentrales Anliegen Foucaults formuliert, das noch näher zu behandeln sein wird: Wie gelangen Zielsetzungen und Absichten in die Macht, ohne dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultieren? Auch in seinem auf sechs Bände konzipierten Werk *Sexualität und Wahrheit* geht es Foucault um die Klärung der Frage, wie Absichten und Zielbestimmungen der Macht existieren können, ohne dass sie jemand entworfen oder formuliert hätte. Er will den impliziten „Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken koordinieren“ herausfiltern. Seine zentrale Fragestellung lautet: „Wie verbinden sich ... Machtbeziehungen miteinander zur Logik einer globalen Strategie, die sich im Rückblick wie eine einheitlich gewollte Politik ausnimmt?“ (1977b, S. 116.)

Die Analyse der Macht darf also deren globale Einheit nicht als ursprüngliche Gegebenheit voraussetzen. Diese Einheit ist eine ihrer Endformen. Ausdruck dieser nicht-globalen Einheit ist nicht nur, dass es in der Gesellschaft kein Machtzentrum gibt, sondern auch, dass sich niemand der Verantwortlichkeit für irgendeine Entstehung

rühmen kann; jedes Entstandene entstand in einem „leeren Zwischen“ (1974, S. 94.). Jedes Ziel, jede Absicht ist also Resultat einer anonymen Machtkonstellation, ist Ausdruck einer abstrakt-leeren Beziehung zwischen zwei Zuständen oder Punkten.

Die Probleme, die Foucault hier erörtert, sind dem Marxismus keineswegs neu. Das, was Foucault Anonymisierung der Macht nennt, wird hier allerdings, sehr viel konkreter, unter dem Begriff der Verrechtlichung der Gesellschaft gefasst. Diese Verrechtlichung führt dazu, dass auch die herrschenden Klassen Zwängen unterworfen, und damit nicht im Besitz aller Macht sind. Foucault hat natürlich Recht: jedes Rechtsverhältnis ist natürlich auch ein Zwangsverhältnis, Rechte sind nur dort möglich, wo jemand gezwungen wird, dieses Recht auch zu gewähren. Was Foucault beschreibt, ist, dass mit der bürgerlichen Gesellschaft das feudale Souveränitätsprinzip durch die Geltung allgemeinen Rechtes abgelöst worden ist. Diese Allgemeinheit wird auf alle Orte der bürgerlichen Gesellschaft verteilt. Es wird noch zu untersuchen sein, warum Foucault nicht mehr von Rechten, sondern nur noch von Strategien, von Mächten also sprechen will.

...

Bei Foucault gelangt einzig die Tendenz der Verallgemeinerung von Macht ins Blickfeld: dass dieser Verallgemeinerung eine Stärkung der Macht des Staates vorangegangen ist, ja sein muss, fällt aus seinen Analysen heraus.

Was die Rechtsform in ihrem Wesen ausmacht, lässt sich an einigen Merkmalen verdeutlichen; sie bildet sich in einer Gesellschaft, die auf entfalteter Warenproduktion beruht, das heißt: auf der Grundlage einer Produktionsweise, in der nicht nur das Produkt, sondern die Arbeitskraft selber Warenform angenommen hat. Die Geltung der Rechtsform setzt das staatliche Gewaltmonopol voraus. Mit Hilfe von abstrakten und generellen Normen reguliert der Staat als eine politische Zwangsmaschine, die die bürgerliche Klassengesellschaft aufrechterhält, einen spezifischen Bereich der Handlungen der Gesellschaftsmitglieder. Die Rechtsform ist, wie die Wertform von den konkreten Gebrauchswerten, von materialen Gesichtspunkten des Rechts, die im Begriff von Gerechtigkeit zusammengefasst sind, abstrahiert; insofern stellt sie formales Recht mit besonderen Prozessvorschriften und Rechtsweggarantien dar ... In der bürgerlichen Gesellschaft werden diese Normen – moralische Verpflichtungen, Gewohnheitsrechte usw. – der Form des Rechts, die sich in abstrakten und generellen, durch staatliche Sanktion abgesicherten Normen ausdrückt, ausdrücklich entzogen und von ihr abgetrennt. Was der ‚Rechtsform‘ an substantieller Kraft, wie sie sich im naturwüchsigen Gemeinwesen darstellt, verloren geht, wird ihr durch gesonderte Institutionen zugeschlagen; der institutionelle Apparat der Rechtsform besteht aus den staatlichen Einrichtungen, aus Gerichten, Gefängnissen, Polizei u. a. m. (1975, S. 20 f.)

Zu Recht macht Foucault den Staat (1978a, S. 39, zum Beispiel) für die Rolle, die die Zwangsverhältnisse in dieser Gesellschaft einnehmen, nicht allein verantwortlich – Machtverhältnisse sind auch im Marxismus, das wird wohl aus obigem Zitat deutlich geworden sein, nicht mit der Staatsmacht identisch. Aber kann dies so weit gehen, dass man von den spezifisch staatlichen Funktionen in der bürgerlichen Gesellschaft so weit abstrahiert, dass der Staat nur als eine Institution unter anderen erscheint, die alle mit ein und demselben Makel behaftet sind, nämlich Verfestigungen von Macht zu sein? Dies wäre nur möglich, wenn dem Staat selbst keinerlei Autonomie, auch nicht für die Ebenen, für die Bereiche zugesprochen werden kann, die seiner Regelung unterliegen.

Demgegenüber wäre mit Tonio Negri gegenüber Foucault⁸ daran festzuhalten, dass, vom Standpunkt der Arbeiterkämpfe aus, wir es mit zwei parallelen Prozessen zu tun [haben]: auf der einen Seite ist der Staat gezwungen, immer massiver in die Produktion einzugreifen, als Repräsentant des gesellschaftlichen Kapitals aufzutreten und die Tendenz zur Personifizierung des ‚ideellen Gesamtkapitalisten‘ Engelsschen Angedenkens zur Realität werden zu lassen; auf der anderen Seite gewinnt der Staat – in dem Maß, wie diese Prozesse sich im Verlauf des Klassenkampfes entwickeln – eine immer größere Autonomie seines Verhaltens. Freilich nicht gegenüber der Kapitalistenklasse, nicht gegenüber dem Erfordernis der Ausbeutung in der kapitalistischen Entwicklung, sondern gegenüber den wertvollen und fortschrittlichen Momenten, die widersprüchlicherweise eben die kapitalistische Entwicklung legitimierte. Der Staat wird kollektiver Repräsentant des Kapitals, Handlanger des automatischen Verhältnisses des gesellschaftlichen Kapitals, Partei der Bourgeoisie im vollen Sinne, wenn ihn die Arbeiterkämpfe – die sich gegen das Kapitalverhältnis richten, es in einen Zustand der Krise bringen und seine Inhalte entwerten – dazu zwingen. (1977, S. 23.)

Ohne diese Zusammenhänge im Einzelnen zu diskutieren, soll doch herausgestellt werden, in welcher Komplexität das Problem der Verrechtlichung und Verstaatlichung der Gesellschaft im Marxismus schon gestellt ist, und dass Foucault hier eine Ebene zwar richtig erfasst – die der Anonymisierung, beziehungsweise ‚Vernetzung‘ der Gewalt über den gesamten Raum der bürgerlichen Gesellschaft, einschließlich der Verinnerlichung dieser Gewaltverhältnisse in den Köpfen –, dass er aber mit seinem Konzept die wirklichen Zusammenhänge allzu stark vereinfacht.

Diese Vereinfachung hat vor allem seine Ursache darin, dass Foucault auf die Entwicklung eines Klassenbegriffes glaubt verzichten zu können. Dieser hat, wie sich noch

8 Die Beziehung der französischen Theorien zu den italienischen ist ambivalent: Der These, dass sich das Fabrikssystem auf die gesamte Gesellschaft ausgedehnt hat, könnte Foucault zum Beispiel zur Not noch zustimmen, der These vom Planstaat aber auf keinen Fall. Wenn Foucaults Theorie, ebenso wie die der ‚Neuen Philosophen‘, in Italien kaum eine anhaltende Verbreitung finden konnten („Das sind die, die uns langweilen“, siehe

a. Bieling 1978), so lag das wohl auch daran, dass trotz einiger inhaltlicher Überschneidungen die französischen Theorien derart undifferenziert sind, dass aus ihnen für einen den sozialen Kämpfen in Italien angemessenen Kampf gegen die konkrete Macht des Kapitals (und nicht gegen die Macht der Macht ganz allgemein) kaum etwas zu entnehmen ist.

zeigen wird, in seiner Theorie auch keinen Platz. Im Marxismus jedoch erscheint das Recht, wie der Staat als Resultat von Klassenkämpfen, in denen sich, aufgrund besonderer struktureller und historischer Bedingungen, die bürgerliche Klasse durchsetzt: deswegen dienen rechtliche und staatliche Verfassungen der Bourgeoisie auch dann, oder gerade dann, wenn sie allgemeine Form haben.

Nun ist, wie alles andere auch, die Existenz von Klassen nicht als eine ursprüngliche Gegebenheit zu begreifen: die Klassenspaltungen sind von etwas konstituiert, was logisch nicht selbst wieder auf Klassenkämpfe rückführbar ist.⁹ Dieses andere kann nicht ein einheitliches ökonomisches Bedürfnis (etwa wie in der bürgerlichen Ökonomie, die aus dem Abstraktum, dass alle Güter knapp seien, die gesamten, ökonomisch bedingten Differenzierungen herleiten will) oder ein einheitlicher politischer Wille (etwa ein *volunté generale*) sein, da diese, wie Foucault richtig sieht, gerade als Resultate von (Klassen-) Kämpfen aufzufassen sind. Ebenso ist jede anthropologische Grundlegung einer Dialektik, die geschichtsmaterialistisch vorgehen will, von vornherein versagt.¹⁰

Soweit scheinen Marxismus und Foucaults Machttheorie übereinzustimmen. Doch dem Marxismus, so wie er hier vertreten wird, ist das letzte konstituierende Moment die Wertform, sie gilt als das identische Moment der bürgerlichen Gesellschaft. Und damit entspringen Machtverhältnisse einem zentralen Ort, der dann als Herrschaft der Bourgeoisie erscheint. „Ohne die Einheit der Warenstruktur kein Geschichtsmaterialismus und also auch kein Marxismus.“ (Sohn-Rethel 1973, S. 230.)

Marxismus und Foucault beschreiben somit dasselbe Phänomen: die zunehmende Anonymisierung, Strukturierung, Abstraktifizierung von Politik in der bürgerlichen Gesellschaft. Doch anders als im Marxismus heißt das letzte konstituierende Moment für Herrschaft bei Foucault: Macht. Foucaults Machtbegriff konstituiert Herrschaft dagegen nicht als Einheit, sondern als lokale, verstreute, singuläre Konfrontationen. Diese Mächte verfolgen, insofern sie in der bürgerlichen Gesellschaft wirken, dennoch eine einheitliche Strategie: das hier beschriebene Phänomen der Anonymisierung ist deren Ergebnis. Die permanente Reformulierung dieses Rätsels erlaubt es Foucault, wie sich weiter

9 Im Zusammenhang mit Foucault sei angesichts der Komplexität dieses Begriffes lediglich darauf hingewiesen, dass der Klassenbegriff sich nicht auf soziologische Schichttheorien reduzieren lässt oder etwa Staatsapparate eine Führungsrolle im Klassenkampf einnehmen könnten. Zugegebenermaßen hat sich bisher meiner Kenntnis nach noch niemand gefunden, die verschiedenen Ebenen des Klassenbegriffes, wie sie Poulantzas (1973, insbes. S. 43 ff.) benennt, einfacher auszudrücken, ohne dabei die einzelnen Dimensionen zu vernachlässigen. Bei Foucault sieht die Vereinfachung so aus, dass er den Klassenbegriff, zumindest dessen nicht unmittelbar empirische Dimension, über Bord wirft: der Begriff der Klasse ist ihm zu sehr soziologische

Realität. Er kommt mit dem Begriff des „Plebejischen“ aus, mit dem er alles das benennt, was sich der Macht entgegenseht. (1978a, S. 204 f.) Was aber soll ein gesellschaftlicher Begriff, so ist zu fragen, der *>per definitionem<* schon in allen Dimensionen im Oberbegriff: der Macht und der Gleichzeitigkeit des Widerstandes gegen sie, enthalten ist? Konsequenterweise spielt der Begriff des Plebejischen in Foucaults Theorie keine nennenswerte Rolle.

10 Auch eine Erklärung, die beispielsweise die Politik der Bourgeoisie allein als Ausdruck ihres Profitinteresses begreift oder als Ausdruck eines unmittelbar gegebenen und einheitlichen Herrschaftswillens, lässt Dialektik vermissen.

unten herausstellen wird, gesellschaftliche Verhältnisse zu analysieren, ohne auf die Begriffe Recht und Klasse zurückgreifen zu müssen. Und in der Konsequenz dieses Ansatzes liegt es dann auch, den Staat nur als eine Macht unter anderen anzusehen – und somit kann Foucault auf gesonderte Analysen von Staatstätigkeit, ihren historischen Transformationen und Besonderungen verzichten.

Macht ist, wie wir gesehen haben, Bewegung, Fluss; sie *ist*, ‚Werden‘ und im Werden findet sie – im Rückblick, und nur so – ihr ‚Sein‘. Nur vergangene Geschichte hat ihr Sein – aktuelle Geschichtlichkeit geschieht in lokalen, vereinzelt, konkreten Ereignissen, wie auch vergangenes Sein nur als Resultat diskreter Ereignisse gefasst werden kann. Das Sein der Macht, ihr Besitz und ihre Verfestigung wird von Foucault immer wieder auf ihre Eigenbewegung, auf ihre Geschichtlichkeit, ins Werden, zurückgeworfen und hinübergezogen. Kräfteverhältnisse werden in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen verwandelt, verstärkt, verkehrt. (1977b, S. 113.)¹¹

In diesem vielfältigen und beweglichen Feld von Kräfteverhältnissen setzen sich zwar globale, aber niemals völlig stabile Herrschaftsverhältnisse durch. (Ebd. S. 124.) Machtzustände werden über ihre Ungleichheit in diesem „bebenden Sockel der Kräfteverhältnisse“ unablässig erzeugt, was Voraussetzung und Folge zugleich dafür ist, dass diese Machtverhältnisse immer „lokal und instabil“ sind. (Ebd., S. 115.) Diese Ungleichgewichtigkeit lässt sich näher bestimmen: Jede neue Entwicklung von Machtnetzen wird motiviert von ihrer Kehrseite, die jede Macht besitzt. (1978a, S. 205.) „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.“ (1977b, S. 116.)

Mit der so entwickelten Kategorie des Widerstandes gelingt es Foucault, den permanenten politischen Kampf ganz allgemein als immer gegebene, geschichtsnotwendige Situation zu kennzeichnen. Die Macht und der Widerstand gegen sie sind komplementäre Positionen: Zwar ist auch der Widerstand von der Macht besetzt (1978 a, S. 212.), doch lässt sich, wie noch zu zeigen sein wird, auf ihn eine Praxis gründen, die sich gegen die herrschende Macht richtet. Und damit benötigt Foucault, um die Motivation zum Kampf zu erklären, weder eine Verelendungstheorie noch eine allgemeine Krisentheorie noch eine Theorie der Emanzipation oder der Entfremdung. Dort wo Macht erscheint, gibt es automatisch die Möglichkeit zum Widerstand, den man stärken oder auch schwächen kann.

Es scheint schon bisher unmittelbar einsichtig, dass in Foucaults Machtbegriff für den Begriff Krise beziehungsweise Verelendung (wohl aber Elend als Resultat, ebd. S. 180.) kein Platz ist. „Was die Volksbewegungen betrifft, so hat man sie immer durch Hungersnöte, Steuerlasten, Arbeitslosigkeit erklärt; niemals sah man in ihnen einen

11 Über die dauernde Bewegung der Kräfteverhältnisse darf natürlich nicht das oben von den Körpern, Dispositiven etc. Gesagte vergessen werden: Lokale Bewegungen greifen schon vorhandene Fixpunkte an und erzeugen neue. So werden zum Beispiel in der Aneignung von

Fähigkeiten Machtverhältnisse fixiert (1977a, S. 381.), während ‚die‘ Macht selbst – als Einheit im Rückblick, das muss im Interesse Foucaults immer wieder betont werden – sich weiterhin bewegt.

Kampf um die Macht, als könnten die Massen zwar von gutem Essen träumen, aber gewiss nicht von der Ausübung der Macht.“ (1974, S. 111.) Alle Bezugspunkte, auf die sich eine ökonomische oder soziale Krisentheorie stützen könnte, fehlen hier: Begriffe wie Wohlstand/Reichtum; wünschbare oder existierende Ordnung; (ökonomische) Gesetzmäßigkeit (Gesetze überhaupt); Rechtsordnung; ja sogar der der Herrschaft der Bourgeoisie, auf deren Gefährdung jede Krisentheorie rekurrieren müsste (zum letzteren siehe 1978a S. 85.), werden von Foucault nicht entwickelt. Alle diese Begriffe sind aufgelöst in die Kategorien Kampf, in beständiges Werden, in ein Werden, das weder Auf- noch Abwärtsbewegungen kennt, sondern nur horizontale beziehungsweise vertikale Verteilungen in einem Netz der Macht.

...

Darüber, wie ein dialektischer Krisenbegriff zu bestimmen wäre, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Denn sehr viel schwerwiegender als die Ablehnung eines Krisenbegriffes durch Foucault wiegt die Aufgabe eines Begriffes, der allein den Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft motiviert und legitimiert: gemeint ist der Begriff der Freiheit.

Wie schon angedeutet, ist dies die letzte Konsequenz der Weigerung Foucaults, Geschichte unter dem Aspekt der Subjekt-Objekt-Dialektik zu betrachten: Theorie und Praxis sind nicht mehr innerhalb der Pole Herrschaft und Freiheit, sondern nur noch unter dem Postulat des immerwährenden Kampfes zu analysieren. „Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf bis zu einer universellen Gegenseitigkeit fort, worin die Regeln sich für immer dem Krieg substituieren; sie verankert alle ihre Gewaltsamkeiten in Regelsystemen und bewegt sich so von Herrschaft zu Herrschaft.“ (1974, S. 95.)

In einem Punkt ist Foucault sogar recht zu geben: die bürgerliche Gesellschaft hat sich mittlerweile derart universalisiert, dass jede gesellschaftliche Beziehung durchdrungen ist von ihren Formen: kein Ort, kein Raum ist auszumachen, der nicht (auch) von der Logik der Kapitalherrschaft her analysiert werden musste: Jede Freiheit, jedes Recht, jedes Gefühl ist von ihr durchdrungen, es gibt keine Freiheit, sondern nur noch Entfremdung und Verdinglichung; um mit Foucault zu sprechen: die Macht ist überall. Jeder Kampf dagegen scheint ebensowenig ein Kampf für Freiheit zu sein; besonders wenn er sich institutionalisiert, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, als wolle man lediglich die existierende durch eine ‚bessere‘ Herrschaft ersetzen. Auch juristisch zugesicherte Freiheiten erweisen sich zu schnell als Werkzeuge dafür, die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu garantieren.¹²

12 Vgl. die Folgen der allzu legalistisch geführten Diskussion um die Berufsverbote in der BRD. Foucault meint diesbezüglich ganz richtig: „Der Kampf gegen die Justiz

ist ein Kampf gegen die Macht, und nicht ein Kampf gegen die Ungerechtigkeiten der Justiz und für ein besseres Funktionieren des Gerichtswesens.“ (1974, S. 134.)

Aber auch die Begriffe von Verdinglichung und Entfremdung im Geschichtsmaterialismus gelten als bloße Resultate gesellschaftlicher Verhältnisse, die aus dem Arbeitsbegriff entwickelt werden: also auch hier scheint Freiheit keinen Platz zu haben. Entfremdung meint nicht mehr als die Trennung von Arbeit und Arbeitsprodukt, meint die Gleichzeitigkeit selbstgeschaffener Beziehungen mit dem von dieser Beziehung fremdbestimmten Sein. Wird dieses fremdbestimmte Sein aufgehoben, so scheint Arbeit/Tätigkeit zwar zu sich selbst gekommen zu sein, sie ist und bleibt aber Arbeit/Tätigkeit. Worin besteht hier die Freiheit? Wo bleibt die Freiheit dann, wenn unter Freiheit nur die Aufhebung von Fremdbestimmung gemeint ist, das Resultat dieser Aufhebung aber Arbeit ist? Benötigt der Geschichtsmaterialismus also nicht doch so etwas wie ein ahistorisches Subjekt, das jenseits von Arbeit/Tätigkeit, seine Wirklichkeit in ihr vergegenständlichend, sich ‚frei‘ zu ‚verwirklichen‘ vermag? Es scheint in der Tat so zu sein, dass Tätigkeit sich nicht selbst verwirklichen kann, sondern dass es ein Subjekt geben muss, das sich erst in ihr verwirklicht. Hat sich damit das geschichtsmaterialistische Postulat, das ja verlangt, alles aus Tätigkeit herzuleiten, als undurchführbar erwiesen?

Mir bleibt nicht mehr als ein logischer, Hegel beziehungsweise Sartre entlehnter Trick, der aber, das sei versichert, durchführbar ist, ohne den Standpunkt aufzugeben, dass das Subjekt nicht jenseits seiner Tätigkeit steht, sondern deren Resultat ist:^[13] Da ich – mit Foucault – in der Realität nirgendwo Freiheit entdecken kann (weder in mir selbst, noch nach außen), sondern nur Freiheit, die Herrschaft legitimiert, also Freiheit, die ihrem Wesen nach Herrschaft ist; da ich andererseits – gegen Foucault – nur von Herrschaft reden kann, wenn es reallogisch zumindest die Möglichkeit zur Freiheit gibt; und da ich in jedem historischen Kampf, ebenso gut wie Foucault in diesen immer einen Kampf um Macht sieht, einen Kampf für die Freiheit sehen kann – und sei es für die Freiheit, über andere zu herrschen –, gehe ich davon aus, dass es so etwas wie ein potentiell freies Subjekt, sei es individuell oder kollektiv, geben muss, das sich in den Verhältnissen, die es einget, verwirklichen kann. Diese reallogische Potenz zur Freiheit von Herrschaft¹⁴ mag man eine existentialistische Wahl nennen: sie ist aber solange möglich, als sie nicht als unmöglich nachgewiesen wird.^[15]

Indem Foucault versucht, die Subjekt-Objekt-Dialektik zu umgehen, um nur das Außen, die Macht, zu denken, versucht er, diese Unmöglichkeit nachzuweisen: es macht Foucault interessant, dass sich an ihm zeigen lässt, warum dieser Angriff misslingt. Er

[13 Dieser ‚Trick‘ berührt das geschichtsmaterialistische Postulat deshalb nicht, weil ich hier von einem geschichtlichen Resultat, das die aktuell gegebene Totalität gesellschaftlicher Beziehungen umschreibt, ausgehe, während der Geschichtsmaterialismus dazu auffordert, die (wie in sich widersprüchlich auch immer konstituierten) Einheiten gegebener Totalität herauszuarbeiten. (Korrektur Manfred Dahlmann 2017)]

14 Von der dialektischen Logik her gesehen gibt es natürlich dort keine Freiheit, wo es auch keine Herrschaft gibt. Dies ist, unter aktuellen Bedingungen gedacht, aber bloße ‚Denklogik‘. Unter ‚Reallogik‘ wäre demgegenüber zu verstehen, dem Existierenden dessen logische Negation praktisch gegenüberzustellen.

[15 Siehe hierzu Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existentialphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013.]

misslingt deshalb, weil er selbst ein Subjekt kreiert, das sich zu verwirklichen bestrebt ist: die Macht. Allerdings vermeidet es Foucault ebenso wie alle anderen Nietzscheaner seiner ‚linken‘ Couleur, die Konsequenzen, die ihr ‚Meisterdenker‘ Nietzsche aus diesem Denken zog, ebenso klar wie dieser zu formulieren: Dem, dem es gelingt, den menschlichen Willen zu überwinden (indem er den Willen zur Wahrheit durch das „Amor fati“ ersetzt etc.), der bei Nietzsche nur der durch das Christentum entfremdete Wille zur Macht ist (da er den Willen zur Unterwerfung, den Herdenmenschen, den Sozialismus predigt), wird die Auszeichnung „Übermensch“ zuteil.

Bei Foucault also motiviert sich jeder Kampf aus sich selbst: Der Kampf der Menschen wird als Reflex des Kampfes der Mächte begriffen, wovon die einen einer herrschenden Macht Widerstand leisten, die anderen gegen den Widerstand kämpfen. Foucault selbst schlägt sich natürlich auf die Seite des Widerstandes, ohne allerdings genau angeben zu können, wer wem widersteht, ohne angeben zu können, warum überhaupt widerstanden wird.

Der einzige Ansatz einer Erklärung besteht darin, dass Foucault Macht als ständige Bewegung bestimmt, als Bewegung, die sich dadurch einstellt, dass Macht und Gegenmacht immer zugleich in einem Ort existieren. Aus diesem Kampf entsteht eine neue Macht, eine Macht, die unter Umständen nicht mehr so lokal auftritt wie die vorigen Mächte, da von ihr allgemeinere Machtverhältnisse im Gesellschaftskörper konstituiert werden.

Weder Nietzsche noch Foucault begreifen diesen Prozess allerdings als einen Mechanismus, der ‚An sich‘ geschieht, als einen Mechanismus also, der völlig unabhängig von dem Tun der Menschen, hinter ihrem Rücken also, ohne Möglichkeit der Einflussnahme abläuft. Denn dies würde auf eine Rekonstruktion einer Metaphysik hinauslaufen, die der Geschichte Sinn und Ziel gäbe; die also keine Geschichte des beständigen Werdens, sondern eine Geschichte des ewigen Seins ist. Die Aufgabe jeder wirklichen Historie besteht aber darin, „alles, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte, dem Werden wieder zuzuführen.“ (Foucault 1974, S. 97.)

Dieses „Werden“ wird nun von Foucault – in der Tradition von Nietzsche – als eine Reihe von Interpretationen verstanden. Und interpretieren heißt, „sich eines Systems von Regeln, das in sich keine wesenhafte Bedeutung besitzt, gewaltsam oder listig zu bemächtigen, und ihm eine Richtung aufzuzwingen, es einem neuen Willen gefügig zu machen, es in einem anderen Spiel auftreten zu lassen und es anderen Regeln zu unterwerfen“ (Ebd. S. 95.). Interpretiert wird aber in Form von Diskursen. Der Kreis hat sich geschlossen: Auf die Bedeutung des Diskurses als der Vermittlungsinstanz von der ‚Subjektivität‘ des ‚Sprechers‘ mit der Objektivität der Macht, als Vermittlung zwischen dem „System von Regeln“ mit dem, der sich dieses Systems bemächtigt, wird noch näher einzugehen sein.

Es bleibt festzustellen, dass sich Foucault die Aufgabe stellt, die Macht von jedwedem Sein unabhängig zu denken. Er will zeigen, dass sie an kein Sein gebunden ist, sich

beständig bewegt und Sein erst über Diskurse konstituiert wird. Es ist aber die Frage zu stellen, ob mit der Aussage, dass Macht Werden *ist*, nicht doch eine Ontologie konstruiert wird.

Auch Marcuse hatte 1932 versucht, eine Ontologie zu formulieren, in der es kein ahistorisches Sein gibt, sondern in der die Geschichtlichkeit, die Bewegung selbst, als Sein begriffen wird. Sein, beziehungsweise Wirklichkeit, wurde hier an der Leitidee einer „eigentlichsten Bewegtheit“ ausgerichtet. (1968, S. 5.) Wenn auch modifiziert, so gibt Marcuse diese Auffassung 1941 in *Vernunft und Revolution* nicht auf; die „eigentlichste Bewegtheit“ wird lediglich geschichtlich als die Identität der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt: die Wirklichkeit ist also jetzt immer schon das Sein der sich beständig verändernden bürgerlichen Gesellschaft. Diese – und nicht mehr jede Bewegung überhaupt – bildet nun das Wesen der Geschichtlichkeit.

Das Wesen bezeichnet die Einheit des Seins, seine Identität im Wechsel. Was ist nun genau diese Einheit oder Identität? Sie ist kein bleibendes und fixes Substrat, sondern ein Prozess, in dem alles sich an seinen inneren Widersprüchen abarbeitet und sich als ein Resultat entfaltet. So begriffen, enthält die Identität ihren Gegensatz, den Unterschied, und schließt eine Selbstentzweiung und eine darauffolgende Vereinigung ein. Ein jedes Seiende fällt einer Negativität anheim und bleibt, was es ist nur, indem es diese Negativität negiert. (1976, S. 135.)

Lässt sich überhaupt noch klarer formulieren, was Foucault, allerdings stark mystifiziert (da er sich in seinem Machtbegriff nicht auf die bürgerliche Gesellschaft beschränkt, wie Marcuse in seinem Begriff vom Wesen), unter Macht versteht, sobald er ihr Werden beschreibt?

Literaturverzeichnis

Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. v. W. Seitter. München 1974.

Ders.: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin (Merve) 1976.

Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 1977a.

Ders.: Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main 1977b.

Ders.: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1977c.

Ders.: *Theatrum Philosophicum*. In: Deleuze, Gilles / Foucault, Michel: Der Faden ist gerissen. Berlin (Merve) 1977d.

Ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin (Merve) 1978a.

Ders.: Der sogenannte Linksintellektuelle. Gespräch mit Alessandro Fontana. In: *alternative* 119, 1978b.

Ders.: Absage an Sartre. Interview von Madelaine Chapsal im Mai 1966. In: Günther Schiwy: *Der französische Strukturalismus*. Reinbek 1978c.

Marcuse, Herbert: *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main 1968.

Negt, Oskar: Nicht das Gold, Wotan ist das Problem. Der jüngste Aufstand gegen die dialektische Vernunft: die ‚Neuen Philosophen‘ Frankreichs. In: *Literaturmagazin* 9/1978.

Poulantzas, Nicos: *Zum marxistischen Klassenbegriff*. Berlin 1973.

Sartre, Jean-Paul: Jean-Paul Sartre antwortet. Interview von B. Pingaud. In: Günther Schiwy: *Der französische Strukturalismus*. Reinbek 1978.

Sohn-Rethel, Alfred: *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main 1973.