

Darüber hinaus macht Foucault deutlich, dass es ihm als Historiker und Genealogen der Gegenwart um mehr als eine historisch informierte Zeitdiagnose und eine Kritik der Gegenwart geht. Seiner Historie und seiner Genealogie ist es letztlich darum zu tun herauszufinden, entlang welcher Brüche die Gegenwart verändert und neu zusammengesetzt werden kann.

Lorey / Ludwig / Sonderegger | Foucaults Gegenwart

Foucaults Gegenwart

Isabell Lorey
Gundula Ludwig
Ruth Sonderegger

Foucaults Gegenwart

Isabell Lorey / Gundula Ludwig / Ruth Sonderegger

Foucaults Gegenwart
Sexualität - Sorge - Revolution

transversal texts
transversal.at

ISBN der Printausgabe: 978-3-903046-08-5

transversal texts

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich,
Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform
- die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen.
Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen
dem Copyright ihrer Autor_innen und Übersetzer_innen, ihre Vervielfältigung
und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller
und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich,
offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.

Download: transversal.at

Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2016

eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Zürich, Málaga

ZVR: 985567206

A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b

A-4040 Linz, Harruckerstraße 7

contact@eipcp.net

eipcp.net | transversal.at

Das eipcp wird von der Kulturabteilung der Stadt Wien gefördert.



Inhalt

Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution	9
Gundula Ludwig	
Freiheitsversprechen und Technologien der Macht. Transformationen des Sexualitätsdispositivs und das Begehren nach dem neoliberalen Staat	15
Ruth Sonderegger	
Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik	47
Isabell Lorey	
Die Wiederkehr revolutionärer Praxen in der infinitiven Gegenwart	77
Literatur	105

FOUCAULTS GEGENWART.

Sexualität - Sorge - Revolution

Mit dem vorliegenden Band zielen wir auf die Gegenwart Foucaults. Damit meinen wir nicht so sehr, dass Foucault heute, mehr als 30 Jahre nach seinem Tod, noch immer einer der meist zitierten Intellektuellen ist. Vielmehr wollen wir zeigen, dass Foucaults Überlegungen bedeutsam für das Verständnis und die Kritik unserer spezifischen Gegenwart sind und nicht weniger für die Konzeptualisierung der Gegenwart als einer politischen Kategorie im Allgemeinen.¹ Als Historiker seiner Gegenwart fragt Foucault: „[W]as bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist?“² Einer sich zeitlos gebärdenden „Analytik der Wahrheit“ hält er eine „Ontologie der Gegenwart [...],

1 Klar geworden ist uns dieses geteilte Interesse an Foucaults Gegenwart bei der Tagung „Die Machtanalyse nach Foucault: Welche Machtformen dominieren uns heute? Zu Gegenwart und Zukunft von Souveränitäts- und Lebensmacht. 40 Jahre *Überwachen und Strafen*“, die vom 18.-20. Juni 2015 im Wiener Depot stattgefunden hat. Unsere Vorträge im Rahmen dieser Tagung liegen den drei Kapiteln von *Foucaults Gegenwart* zugrunde. Wir danken den Veranstaltern G. Unterthurner vom IWK sowie R. Nigro und M. Rölli von der ZHdK. Ebenso wollen wir uns für die Finanzierung des Drucks des vorliegenden Buches bei der Akademie der Bildenden Künste und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die im Rahmen des APART-Stipendiums von Gundula Ludwig die Publikation unterstützt hat, bedanken.

2 Michel Foucault: *Was ist Kritik?* [1978], Berlin: Merve 1992, S. 27.

eine Ontologie der Aktualität, eine Ontologie der Moderne, eine Ontologie unserer selbst“³ entgegen. Damit erschließt Foucault nicht nur neue Verständnisse von Geschichte und Ontologie, die dem Kanon zufolge beide als maximal gegenwartsfern gelten. Darüber hinaus macht Foucault deutlich, dass es ihm als Historiker und Genealogen der Gegenwart um mehr als eine historisch informierte Zeitdiagnose und eine Kritik der Gegenwart geht. Seiner Historie und seiner Genealogie ist es letztlich darum zu tun herauszufinden, entlang welcher Brüche die Gegenwart verändert und neu zusammengesetzt werden kann.

Diese Überlegungen Foucaults greifen wir auf und denken sie entlang der Begriffe ‚Sexualität‘, ‚Sorge‘ und ‚Revolution‘ weiter – in analytisch-theoretischer und in politischer Absicht: So schlagen wir ein Weiterdenken des Gouvernementalitätskonzepts aus einer queer-theoretischen Perspektive ebenso vor wie wir Foucaults nicht-lineares Gegenwartsverständnis auf rezente Demokratiedebatten beziehen. Foucaults politischen Vorschlag aufnehmend, die je spezifische Analytik der Gegenwart auch als Suche nach Brüchen zu betreiben, bedeutet, Foucaults Gegenwärtigkeit in (kollektiven) Praxen aufzuspüren, in denen Regierungstechniken zurückgewiesen werden. Darüber hinaus verpflichtet Foucaults Haltung der Kritik dazu aufzuzeigen, wie in diesen Bewegungen des Zurückweisens andere Subjektivierungsweisen und neue Formen des Politischen erfunden werden.

In *Foucaults Gegenwart* wird sein Konzept von Gouvernementalität queer-feministisch weiterentwickelt.

3 Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, S. 39.

Offensichtlich wird, dass Staat und Kapitalismus nicht ohne das Verhältnis zu Sexualität gedacht werden können: Das aktuelle neoliberale Sexualitätsdispositiv bringt nicht nur eine anti-soziale Gesellschaft, sondern auch eine anti-demokratische und gewaltvolle Form von Staatlichkeit mit hervor. Sexuelle Politiken sind Regierungsweisen und gestalten soziale Realität; sie sind nicht einfach Effekte neoliberaler Gouvernamentalität und Staatlichkeit. Während der liberale Staat lange mit einer rigiden Heteronormativität regiert hat, trägt heute eine fluidere ‚Heteronormalisierung‘ dazu bei, Regierungsweisen in Selbsttechniken zu übersetzen und ein Begehren nach dem Staat anzuregen.

Wenn es über die Problematisierung dieser gegenwärtigen Subjektivierungsweisen hinausgehen soll, in denen Disziplinierung auch als Freiheit und Selbstverantwortung gelebt und affirmiert wird, liegt ein Rückgriff auf Foucaults Überlegungen zur Sorge um sich und die anderen nahe. Seine Auseinandersetzung mit der ‚parrhesia‘ – dem mutig kritischen Sprechen unter riskanten Bedingungen – kann als Fortsetzung seiner Überlegungen zur Kritik verstanden werden. Insbesondere mit Blick auf die kynischen parrhesiastischen Praktiken des Ent/Übens von Gewohnheiten können Möglichkeiten entfaltet werden, wie sich (gegenwärtige) Kyniker_innen aus den unhinterfragten und nicht mehr wahrgenommenen Disziplinierungsverhältnissen hinaus bewegen und dabei neue Praxen erfinden können. Die kynische Haltung der Kritik ist weder mit Boltanski oder Rancière als elitär und distanziert zu verstehen, noch als miserabilistisch und auf Negation und Mangel fixiert – wie Latour, Badiou, Sloterdijk und viele andere meinen. Im Gegenteil: Die kynische

Haltung der Kritik will etwas er/finden, das sie affirmieren kann.

Als Historiker der Gegenwart rechnet Foucault mit der Revolution, und zwar nicht als Rückkehr zur Revolution, sondern als Wiederkehr und Wiederholung. In einer Rezension zu Deleuze gebraucht er einmal den Begriff der „informativen Gegenwart“, ein Begriff, mit dem sich ein unzeitgemäßes Verständnis von Gegenwart entfalten lässt. Das damit verknüpfte und aus Foucaults Geschichte revolutionärer Gegenwarten entwickelte Konzept von ‚präsentischer Demokratie‘ überschreitet die liberale Form. Es richtet sich gegen das Paradigma der politischen Repräsentation, ohne Demokratie an den Staat zu binden und ohne das immerwährende Versprechen einer kommenden Demokratie. In den revolutionären Praxen der Besetzungs- und Demokratiebewegungen, die in den vergangenen Jahren entstanden sind und diskontinuierlich andauern und wiederkehren, aktualisiert sich Foucaults Ontologie der Gegenwart.

Mit diesen politischen Lektüren der Gouvernementalität, der Sorge um sich und die anderen und der Revolution distanziert sich *Foucaults Gegenwart* einerseits von Ansätzen, die die Foucaultsche Selbstsorge im Sinn von individueller (ästhetischer) Selbstverwirklichung und individuellen Freiheitsversprechungen in der Zukunft verstehen. Solche Versprechungen sind in erster Linie neoliberale Regierungstechnologien, die mit Foucault kritisiert und auf ihre Veränderbarkeit hin geprüft werden müssen. Auf der anderen Seite erteilt *Foucaults Gegenwart* auch jenen Vorschlägen eine Absage, die sein Denken auf eine naive Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus

reduzieren.⁴ Wir wollen dagegen symptomatisch aufzeigen, wie und an welchen Stellen man mit Foucault Kritik an der Gegenwart üben und die Gegenwart neu erfinden kann.

⁴ Vgl. Daniel Zamora und Michael C. Behrent (Hg.): *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge, Malden: Polity Press 2015.

FREIHEITSVERSPRECHEN UND TECHNOLOGIEN DER MACHT

Transformationen des Sexualitätsdispositivs und das Begehren nach dem neoliberalen Staat

Michel Foucaults Arbeiten zu Macht und Sexualität sind eine wichtige Quelle für die Herausbildung und Entwicklung der Queer Theorie. Sein Vorschlag, Sexualität, Körper und sexuelle Identitäten als Effekt von Macht statt als naturgegeben zu begreifen, ist ein Grundstein queer-theoretischer Analysen und Kritik. Auch wenn sich die Queer Theorie ohne seine Arbeiten wohl nicht in dieser Weise herausgebildet hätte, führte zugleich eine spezifische Lesart von Foucaults Werk dazu, dass sich die Queer Theorie lange Zeit als Teil der Kultur- und Geisteswissenschaften und weniger als kritische Gesellschaftstheorie verstand: Denn Foucaults Analytik der Macht wurde weitgehend als Gegensatz oder gar Ablöse von dem Projekt einer solchen Gesellschaftstheorie interpretiert.

Im Unterschied zu dieser Lesweise möchte ich im folgenden Foucaults Arbeiten zu Sexualität und Macht als Beitrag zu einer kritischen Gesellschaftstheorie begreifen. Wie so oft bewegt sich Foucault allerdings auch hier „wie ein Krebs [...] seitwärts“¹ und verschiebt

¹ Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 116.

– nicht zuletzt gegenüber klassisch-materialistischen Gesellschaftstheorien – die Perspektive: So fragt er nicht in funktionalistischer Manier, wie sich die Normierung und Normalisierung von Körpern, wie sich Begehren und Sexualität in die Anforderungen der kapitalistischen Produktionsweise und des Staates einfügen, sondern wie das Regieren von und über Sexualität und Begehren eine kapitalistische Gesellschaftsformation und eine bestimmte Form von Staatlichkeit *ermöglicht*.

Zunächst möchte ich darlegen, wie Foucault das Verhältnis von Kapitalismus, Staat, Bio-Macht und Sexualität versteht. Diese konzeptuellen Überlegungen werde ich anschließend für eine queere gesellschaftstheoretische Analyse des Neoliberalismus heranziehen und dabei – über Foucaults eigene Akzentsetzung hinausgehend – die neoliberale Gouvernamentalität vor allem in ihren intrinsisch anti-demokratischen und gewaltvollen Dimensionen fokussieren und zeigen, wie diese auch über sexuelle Politiken Legitimität und Stabilität erlangt.²

² Lisa Duggan hat bereits 2003 in ihrem Buch *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy* (Boston: Beacon Press) nicht nur auf die fundamentale antidemokratische Stoßrichtung des Neoliberalismus aufmerksam gemacht, sondern auch gezeigt, wie ‚homonormative Politiken‘ Teil dieser antidemokratischen Politik des Neoliberalismus sind. Der vorliegende Text schließt an Duggans Überlegungen an und greift diese auch im Verlauf der Argumentation auf, verfolgt jedoch eine etwas anders akzentuierte Schwerpunktsetzung: Ausgehend von einem erweiterten Foucaultschen Instrumentarium möchte ich zeigen, wie anti-demokratische und gewaltvolle Elemente Teil neoliberaler Gouvernamentalität sind und wie sexuelle Politiken eine bestimmte Form von Gesellschaft, sozialen Beziehungen, Selbstverhältnissen und Staatlichkeit *ermöglichen*. Anders als Duggan will ich daher vor allem die produktive Dimension sexueller Politiken verdeutlichen, die dazu beitragen, ‚den Neoliberalismus‘ als gelebte Realität hervorzubringen.

Bio-Macht, Staatlichkeit und sexuelle Politiken in kapitalistischen Gesellschaftsformationen

In *Der Wille zum Wissen* argumentiert Foucault, dass sich Sexualität im 19. Jahrhundert als Pendant der Bio-Macht herausbildet. Bio-Macht zielt darauf ab, „Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten“³. Die Konstruktion von Sexualität, wie sie das moderne westliche Sexualitätsdispositiv hervorbringt, als eine ‚innere Kraft‘, die die ‚Wahrheit des Subjekts‘ ausmacht, eröffnet der Bio-Macht einen Zugriff sowohl auf die einzelnen Subjekte als auch auf die gesamte Bevölkerung. Sexualität als ‚innerstes Wesen‘ des modernen abendländischen Subjekts ermöglicht „unendlich kleinliche [...] Überwachungen“, „endlose [...] medizinische [...] oder psychologische [...] Prüfungen“ und „umfassende [...] Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in [...] Gruppen oder in den gesamten Gesellschaftskörper“.⁴ So werden die Subjekte dazu geführt, ihre Körper, ihr Begehren, ihre Sexualität in bestimmter Weise zu leben und in je historisch-spezifischer Weise einen Bevölkerungskörper hervorzubringen.

Für Foucault stellt die Herausbildung der Bio-Macht „gewiß ein unerlässliches Element“⁵ in der Ausbreitung des Kapitalismus dar. Allerdings beschränkt er – gemäß seines krebsartigen Vorgehens seitwärts – die Bedeutung der Bio-Macht nicht nur auf die Disziplinierung

³ Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* [1976], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 132.

⁴ Ebd., S. 140.

⁵ Ebd., S. 136.

der Körper, mit der diese in die kapitalistische Produktionsweise eingepasst werden, wie in vielen marxistischen Ansätzen zu Foucaults Lebzeiten behauptet wurde. Vielmehr zieht Foucault eine Verbindungslinie zwischen Sexualität, Bio-Macht und Kapitalismus auf einer anderen Ebene: Sexualität ist ein machtvoll konstruiertes Konstrukt in kapitalistischen Gesellschaften, über dessen Anreizung, Hervorbringung und Stimulierung Lebensweisen und Identitäten hervorgebracht werden, die die Bevölkerung zu einer lenkbaren Größe werden lassen. Die Produktivität der Bio-Macht mittels Sexualität ist für Foucault überaus bedeutsam für die Entwicklung und Reproduktion des Kapitalismus, denn sie ermöglicht, dass die Bevölkerung als ein stets zu optimierender Körper an die Stelle des feudalen ‚Volks‘ treten kann.

Mit der Ausbreitung des Kapitalismus wird Sexualität immer mehr zur „Staatsangelegenheit“: „Der Staat muß wissen, wie es um den Sex der Bürger steht und welchen Gebrauch sie davon machen. [...] Der Sex ist zum Einsatz, zum öffentlichen Einsatz zwischen Staat und Individuen geworden“.⁶ Als ein Element der Bio-Macht bildet sich im 19. Jahrhundert eine Form des Rassismus heraus, die Foucault als „Staatsrassismus“⁷ bezeichnet. Dieser operiert über eine „Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“⁸. Bio-Macht unterteilt die Bevölkerung in einen Teil, den es zu optimieren, und einen Teil, den es zu minimieren gilt, und verbindet beide miteinander. Der Ausschluss von als gefährlich imaginierten

6 Ebd., S. 142.

7 Ebd., S. 117.

8 Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 301.

Subjekten macht die ‚eigene Rasse‘ „gesünder und reiner“⁹: Die

Politik der Bevölkerung, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der gesellschaftlichen Hierarchisierung, des Eigentums und eine lange Reihe ständiger Eingriffe in den Körper, in das Verhalten, in die Gesundheit, in das Alltagsleben haben ihre Färbung und ihre Rechtfertigung aus der mythischen Sorge um die Reinheit des Blutes und den Triumph der Rasse empfangen¹⁰.

Wenngleich Foucault bereits in *Der Wille zum Wissen* deutlich macht, dass Bio-Macht auch als Form staatlicher Macht verstanden werden muss, verfolgt er diese Überlegungen vorerst nicht weiter. In seinen gouvernementalitätstheoretischen Vorlesungen am Collège de France insbesondere im Jahr 1978 finden sich jedoch einige Anhaltspunkte, die es ermöglichen, Foucault mit sich selbst zu erweitern: Mit dem Begriff des Regierens, den er an dieser Stelle einführt, gelingt es ihm, eine Form staatlicher Machtausübung in westlichen kapitalistischen Gesellschaften zu beschreiben, die über die Lenkung und Führung der Subjekte und der Bevölkerung operiert:¹¹ Über das Abstecken eines Möglichkeitsfeldes, innerhalb dessen das Subjekt auf sich selbst einwirkt, regiert der Staat das Verhalten der Subjekte, mit dem Ziel, „die Geburtenrate oder Bevölkerungsströme zu stimulieren“, „ohne daß die Leute es allzu sehr

⁹ Ebd., S. 302.

¹⁰ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 144.

¹¹ Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 116 ff.

bemerken¹². Liest man die Gouvernentalitätstheorien als Weiterentwicklung von Foucaults staatstheoretischen Überlegungen, wie er sie in *Der Wille zum Wissen* in seiner Beschäftigung mit der Bio-Macht und dem Sexualitätsdispositiv beinahe beiläufig erwähnt, lässt sich argumentieren, dass Sexualität „Gegenstand und Zielscheibe“¹³ staatlicher Macht ist: Die Konstruktion des *Sexes* als ‚innerstes Wesen‘ ermöglicht eine staatliche Machtausübung, die die „Mikro-Macht über den Körper“¹⁴ mit der Makro-Macht über den Gesellschaftskörper verbindet.

Aus einer Foucaultschen Perspektive lässt sich das Verhältnis von Sexualität und Staat jedoch nicht als einseitig determinierend denken: Nicht nur wird Sexualität in staatlichen Regierungstechniken hervorgebracht; zugleich entsteht durch biopolitische Machttechniken, in denen Subjekte, Sexualitäten und die Bevölkerung konstituiert werden, auch eine historisch-spezifische Form von Staatlichkeit. Aus einer gouvernentalitätstheoretischen Perspektive ist der Staat keine gegebene Universalie, sondern wird erst zum Staat, wenn er „von den Menschen angerufen, gewünscht, begehrt, gefürchtet,

12 Ebd., S. 158.

13 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 142. Vgl. dazu Gundula Ludwig: „Staatstheoretische Perspektiven auf die rassisierende Grammatik des westlichen Sexualitätsdispositivs. Kontinuitäten und Brüche“, in: Barbara Grubner, Veronika Ott (Hg.): *Sexualität und Geschlecht. Feministische Annäherungen an ein unbebagliches Verhältnis*, Sulzbach: Ulrike Helmer 2014, S. 87-104; Gundula Ludwig: „Angenommen, es gibt keine Universalien ...“. Zur Konstitution von KörperSubjekten in modernen westlichen Gesellschaften“, in: Brigitte Bargetz, Gundula Ludwig, Birgit Sauer (Hg.): *Gouvernentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/M., New York: Campus 2015, S. 161-184.

14 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 140 f.

zurückgestoßen, geliebt, gehasst“¹⁵ wird. Foucault hebt hervor, dass die Existenz des Staates auch Effekt eines Begehrens der Subjekte nach dem Staat ist. Für die Initiierung dieses Begehrens sind sexuelle Politiken ein wichtiges Element, da Vorstellungen von ‚richtiger‘, ‚gesunder‘, ‚normaler‘ Sexualität und entsprechenden Lebensweisen als Regierungstechniken wirken, um in den Subjekten ein Begehren anzuregen, sich qua Sexualität ‚ihrem‘ Nationalstaat zugehörig zu fühlen. Unter der gouvernementalitätstheoretischen Prämisse, dass der moderne westliche Staat Effekt von gesellschaftlichen Praxen ist, in denen der Staat angerufen und begehrt wird, sind sexuelle Politiken ein wichtiges Element im Bedingungsgefüge, über den dieser Staat hervorgebracht wird.

Auf der Grundlage dieser Perspektive auf Bio-Macht, Sexualität, Kapitalismus und Staat möchte ich im Folgenden einige Verbindungslinien zwischen sexuellen Politiken und Staatlichkeit im Neoliberalismus skizzieren.

Neoliberalismus als anti-demokratische, gewaltförmige Gouvernementalität

In den Vorlesungen am Collège de France macht Foucault 1979 deutlich, dass die neoliberale Gouvernementalität keineswegs zu einem Rückzug des Staates führt: „[D]as Eingreifen der Regierung – und das haben die Neoliberalen immer gesagt – [ist] nicht weniger dicht, weniger häufig, weniger aktiv oder weniger kontinuierlich als in einem anderen System“¹⁶. Allerdings operiert

15 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 359.

16 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, S. 206.

staatliche Macht in veränderter Weise, da, so Foucault, im Neoliberalismus der Markt zum fundamentalen Regulierungsprinzip staatlichen Handelns wird. Der Markt ist nicht „unter der Aufsicht des Staats“¹⁷, sondern der Staat „unter der Aufsicht des Marktes“¹⁸.

Nachfolgend möchte ich mich auf Arbeiten von Wendy Brown und Johanna Oksala beziehen, die beide an Foucaults Untersuchung der neoliberalen Gouvernamentalität anschließen, sich jedoch jeweils mit Aspekten befassen, die Foucault selbst nicht ins Zentrum seiner Auseinandersetzung gestellt hat: Brown legt eine anti-demokratische Stoßrichtung und Oksala eine gewaltvolle Dimension der neoliberalen Gouvernamentalität frei. Beide Dimensionen werden von den Autorinnen jeweils als eine der neoliberalen Gouvernamentalität inhärente Logik sichtbar gemacht.

Neoliberale Gouvernamentalität als anti-demokratisches Projekt

Wendy Brown¹⁹ argumentiert, dass die neoliberale Gouvernamentalität nicht nur den Markt zum „Tribunal gegenüber der Regierung“²⁰ macht, wie Foucault gezeigt hat, sondern dass darin eine anti-demokratische Stoßrichtung begründet ist. Brown legt dar, dass eine Gouvernamentalität, in der „das Handeln der Regierung in

17 Ebd., S. 168.

18 Ebd.

19 Wendy Brown: „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy“, in: Dies.: *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton: University Press 2005, S. 37-59; Wendy Brown: „American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization“, in: *Political Theory* (6) 2006, S. 690-714.

20 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 342.

streng ökonomischen und marktbezogenen Begriffen“²¹ beurteilt wird, politische und gesellschaftliche Angelegenheiten in technokratisch und juristisch zu lösende Probleme transformiert und auf diese Weise den Radius des politisch Aushandelbaren verengt. Brown beschreibt dieses Ersetzen politischer Modi der Aushandlung gesellschaftlicher Fragen durch technokratische Mittel als eine strukturell anti-demokratische Ausrichtung neoliberaler Gouvernamentalität. Sie zeigt dies anhand einer Reihe von Beispielen aus den USA, die in ihrer Logik auch auf den westeuropäischen Kontext übertragbar sind:

Bottled water as a response to contamination of the water table; private schools, charter schools, and voucher systems as a response to the collapse of quality public education; anti-theft devices, private security guards, and gated communities (and nations) as a response to the production of a throwaway class and intensifying economic inequality; boutique medicine as a response to crumbling health care provision; [...] ergonomic tools and technologies as a response to the work conditions of information capitalism; and, of course, finely differentiated and titrated pharmaceutical antidepressants as a response to lives of meaninglessness or despair amidst wealth and freedom.²²

Eine Gouvernamentalität, die die Rationalität des Marktes zur Prämisse politischen Handelns erklärt, vermisst auch die Parameter für politische Teilhabe neu: Gemäß der Figur des *homo oeconomicus*, über die die Subjekte

²¹ Ebd.

²² Brown, „American Nightmare“, S. 704.

im Neoliberalismus regierbar gemacht werden, wird *citizenship* und politische Teilhabe nach Marktkriterien definiert. Nicht nur werden Kriterien des Konsums und der Effizienz zu Maßstäben für politische Entscheidungen; ebenso verteidigt die Figur des *homo oeconomicus* die Vorstellungen einer un- und präpolitischen Privatheit, die es zu schützen gilt. Beide Dimensionen wertet Brown als anti-demokratisch, da neoliberale Gouvernamentalität auf diese Weise „political citizenship“ auf „passivity and political complacency“²³ reduziert:

The model neoliberal citizen is one who strategizes for her- or himself among various social, political, and economic options, not one who strives with others to alter or organize these options. A fully realized neoliberal citizenry would be the opposite of public-minded; indeed, it would barely exist as a public.²⁴

Schließlich macht Brown die anti-demokratische Ausrichtung neoliberaler Gouvernamentalität an der Deutung neoliberaler Politik als einzig möglicher Form von Politik fest: Im Rahmen neoliberaler Gouvernamentalität stellt der Markt nicht mehr einen gesellschaftlichen Bereich neben anderen dar, sondern wird zum Organisationsprinzip für die Gesamtheit der gesellschaftlichen und politischen Beziehungen.²⁵ In diesem Anspruch der allumfassenden Ausweitung der Marktrationalität sieht Brown eine autoritäre, anti-demokratische Logik am Werk, die der neoliberalen Gouvernamentalität zugrunde liegt, da alle anderen Formen, Politik und

²³ Brown, „Neoliberalism“, S. 43.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 342 ff.

Gesellschaft zu gestalten, verunmöglicht werden sollen.²⁶

Neoliberale Gouvernentalität als gewaltvolles Projekt

Analog zu Brown knüpft auch Johanna Oksala an Foucaults Analysen an und vertieft diese, indem sie Gewalt als intrinsische und strukturelle Logik neoliberaler Gouvernentalität begreifbar macht. Erstens rekurriert sie auf Foucaults Argument, dass der neoliberalen Gouvernentalität der Markt nicht als natürliche Größe gilt, sondern als künstliche Erfindung, die durch staatliche Interventionen produziert werden muss, die Oksala als gewaltvolle Interventionen beschreibt:

The connection between neoliberalism and state-violence cannot be understood as contingent and external when the free market has to be artificially produced by the means of effective government. To put the point concisely, if society is an economic game then it must have players as well as rules. The state must not only set the rules in the first place [...] it must also be capable of effectively policing them in order for the market mechanisms to work smoothly. Private property and trade must be protected, theft and fraud investigated and punished, for example.²⁷

In einer derartigen Perspektive muss freilich jeder Staat einer kapitalistischen Gesellschaft als gewaltvoll gelten. Jenseits dieses allgemeinen Arguments liegt für Oksala die spezifische Gewalt neoliberaler Gouvernentalität

²⁶ Vgl. Brown, „Neoliberalism“, S. 48 ff. und Brown, „American Nightmare“, S. 704 ff.

²⁷ Johanna Oksala: „Violence and Neoliberal Governmentality“, in: *Constellations* (3) 2011, S. 474–486, hier S. 479.

darin, eine Form von Staatlichkeit hervorzubringen, die die Bedingungen des Marktes gerade dadurch sichert, dass sie die durch ihn generierten Ungleichheiten nicht kompensiert. Die neoliberale Regierung soll

nicht – und das unterscheidet den Neoliberalismus etwa von den Wohlfahrtspolitiken oder ähnlichen Dingen, die von 1920 bis 1960 im Schwange waren – die zerstörerischen Wirkungen des Marktes auf die Gesellschaft korrigieren. Sie soll gewissermaßen keinen Kontrapunkt oder eine Trennwand zwischen der Gesellschaft und den Wirtschaftsprozessen darstellen.²⁸

Dieses Fehlen einer „Trennwand zwischen der Gesellschaft und den Wirtschaftsprozessen“, die ein Grundelement neoliberaler Gouvernamentalität darstellt, beschreibt Oksala als Form von Gewalt. Deutlich wird dies in der neoliberalen Sozialpolitik, die Foucault als „privatisierte Sozialpolitik“²⁹ – respektive in der neoliberalen Selbstbezeichnung „individuelle Sozialpolitik“³⁰ beschreibt. Sie soll nicht (wie es zumindest der fordistische Staat innerhalb eines bestimmten Rahmens vor allem für männliche, nicht-migrantische Bürger übernahm) die destruktiven Marktwirkungen kompensieren, sondern „auf die Gesellschaft selbst einwirken“, um „ihrem Ziel näher zu kommen, d.h. der Einrichtung eines Marktes, der allgemein die Gesellschaft regelt“³¹. Diese von der neoliberalen Sozialpolitik forcierte Privatisierung gesellschaftlicher Risiken, die Subjekte den zerstörerischen Konsequenzen des Marktes aussetzt, stellt nach Oksala eine Form von Gewalt dar.

28 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 206.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 205.

31 Ebd., S. 206 f.

Schließlich ist der Anspruch der neoliberalen Gouvernamentalität, dass Gesellschaft einzig nach Marktkriterien organisiert sein soll, für Oksala nicht nur (wie für Brown) anti-demokratisch, sondern darüber hinaus gewaltvoll, da dies nur mit Gewalt umgesetzt werden kann: „For the economic rationality of market-mechanisms to extend maximally throughout society the possibilities for engaging in practices with alternative, non-economic rationalities must be restricted, by violent means if necessary.“³² Neoliberale Gouvernamentalität ist gewaltvoll, da sie darauf abzielt, andere Gestaltungsweisen von Öffentlichkeit, Politik, sozialen Beziehungen, Arbeitsverhältnissen und Selbstverhältnissen zu verunmöglichen, auszulöschen, undenkbar zu machen.

Die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs als Element neoliberaler Gouvernamentalität

Wendy Brown stellt mit ihrer Diagnose, dass die neoliberale Gouvernamentalität anti-demokratisch – und, so muss mit Oksala ergänzt werden, gewaltvoll – ist, die Frage, ob diese dennoch ein „democratic vocabulary“ benötigt.³³ Im Folgenden möchte ich diese Frage bejahen: Solange sie sich im formal demokratischen Rahmen bewegt, bedarf die neoliberale Gouvernamentalität trotz ihrer anti-demokratischen und gewaltvollen Dimensionen der Zustimmung eines Großteils der Bevölkerung; sie muss die Subjekte involvieren und ihnen ein „gutes

³² Oksala, „Violence“, S. 479.

³³ Brown, „Neoliberalism“, S. 49.

Leben', (mehr) Freiheit, Wohlstand, Sicherheit, Zugehörigkeit und persönliche Erfüllung versprechen. Dafür ist ein ‚demokratisches Vokabular‘ unerlässlich, sexuelle Politiken sind hierfür ein wichtiger Baustein.

In den letzten Jahrzehnten hat sich das Sexualitätsdispositiv verändert: Die ‚natürliche‘ Funktion der Sexualität wird in westeuropäischen Gesellschaften nicht mehr ausschließlich in der ehelichen Reproduktion verortet. Der ‚normale‘ Gebrauch des *Sexes* ist nicht mehr nur auf die eheliche, auf Reproduktion gerichtete Sexualität begrenzt. Gleichgeschlechtliche Liebes- und Lebensformen werden nicht mehr qua Kriminalisierung und Pathologisierung ausgeschlossen, sondern sind in das Normalitätskontinuum eingeschlossen. Als eine Konsequenz daraus weicht auch die eindeutig heterosexuelle Konnotation von Familie zunehmend auf. Schließlich ist das Ideal der sexuellen Selbstbestimmung an die Stelle der sexuellen Selbstkontrolle gerückt. Im Namen von Differenz, Pluralität und Toleranz hat sich das Sexualitätsdispositiv flexibilisiert.

Aus einer an Foucault orientierten Perspektive kann diese Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs nun nicht aus der Veränderung der kapitalistischen Produktionsweise, wie sie nach der Krise des Fordismus ab den 1970er Jahren einsetzte, abgeleitet werden. Wenn Foucaults Argument ernst genommen wird, dass für das Verständnis des Regierens von Sexualität nicht nur die Anforderungen der Produktionsweise, sondern das Zusammenspiel von Staat, Bevölkerung, Sexualität und Produktionsweise fokussiert werden muss, kann nicht einfach gefragt werden, wie sich ‚der Neoliberalismus‘ auf sexuelle Politiken *auswirkt*. Die Frage ist vielmehr, wie sexuelle Politiken dazu beitragen, eine neoliberale

Form von Staatlichkeit, des Regierens und der Produktionsweise zu *ermöglichen*.

Die neoliberale Optimierung von Unterschiedssystemen

Foucault macht deutlich, dass die neoliberale Gouvernamentalität das Verhältnis von Staat und Markt neu anordnet: Während die liberale Gouvernamentalität den Markt als „natürliche[...] Gegebenheit“³⁴ mit ihm eigenen Gesetzen betrachtete, gilt der Markt der neoliberalen Gouvernamentalität als „künstlich hergestellt“³⁵. Die neoliberale Gouvernamentalität bricht mit der „naturalistischen Naivität“, wonach sich der Wettbewerb auf dem Markt wie eine „Naturgegebenheit“ einstellt, und begreift den Wettbewerb als „Ziel der Regierungskunst“³⁶. Die Aktivitäten des Marktes müssen durch staatliche Interventionen hergestellt werden. Dabei geht es nicht – wie noch gemäß der liberalen Gouvernamentalität in der fordistischen Gesellschaft – darum, eine Gesellschaft hervorzu bringen, deren Produktions- und Lebensweisen sich an Idealen von Stabilität, Standardisierung und Voraussagbarkeit ausrichten. Vielmehr zielt die neoliberale Gouvernamentalität auf „eine Optimierung der Systeme von Unterschieden“³⁷ und mithin auf eine Gesellschaft, in der sich die Subjekte nicht an rigiden Normen orientieren, sondern ihre Leben in einer Diversität von Möglichkeiten eigenverantwortlich gestalten. Über die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs wird nun erstens

³⁴ Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 54.

³⁵ Ebd., S. 173.

³⁶ Ebd., S. 172 f.

³⁷ Ebd. S. 359.

eine Gesellschaft der Differenzen und Diversität angeregt, die der neoliberale Markt voraussetzt: Über die partielle Öffnung sexueller Politiken im Namen der Toleranz wird eine Gesellschaft forciert, die sich nicht „an der Gleichförmigkeit der Ware ausrichtet, sondern an der Vielzahl und der Differenzierung der Unternehmen“³⁸.

Zweitens korreliert die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs mit der neoliberalen Anrufung der Subjekte als unternehmerische Subjekte. Über den „Kult des Besonderen“ und den „Glauben an nahezu unbegrenzte Fähigkeiten des Einzelnen, sein Leben nach eigenem Entwurf zu gestalten“³⁹, werden Subjekte angeregt, sich als unternehmerische zu begreifen. Mittels der Versprechen von Selbstbestimmung und Freiheit werden die Subjekte dazu geführt, ihre ‚eigene Individualität‘ zu suchen und zu entfalten. Sexualität nimmt in diesen Regierungstechniken eine wichtige Rolle ein: Denn die Konstruktion von Sexualität als für die individuelle Subjektivität zentrale Kraft führt die neoliberalen Subjekte dazu, durch und in sexuellen Praxen sowie in ihren Liebes- und Begehrensverhältnissen ihre Freiheit und Selbstverwirklichung zu suchen. Gerade weil Sexualität auch im neoliberalisierten Sexualitätsdispositiv als ‚innerer Kern‘ und ‚innere Wahrheit‘ des Subjekts gilt, wird die individuelle Freiheit eng mit sexueller Selbstbestimmung verwoben. Das unternehmerische Subjekt ist nicht nur verantwortlich für sein

³⁸ Ebd., S. 211.

³⁹ Ulrich Bröckling: „Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 131–167, hier S. 158.

individuelles ökonomisches Glück, sondern ebenso für die ‚eigene‘, ‚individuelle‘ Sexualität, das Begehren, die Reproduktion, die Familie. Die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs trägt auf diese Weise dazu bei, das unternehmerische Model zum „Model für die sozialen Beziehungen zu machen, ein Modell der Existenz selbst, eine Form der Beziehung des Individuums zu sich selbst, zur Zeit, zu seiner Umgebung, zur Zukunft, zur Gruppe, zur Familie“⁴⁰. Im Zuge dieser Veränderungen konnten auch bestimmte Formen homosexueller Existenz zu Vorbildern einer selbstbestimmten Sexualität werden.⁴¹ Vorstellungen von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen als ‚frei‘ und ‚selbstbestimmt‘ wurden zum neoliberalen Gegenbild des fordistischen Ideals des lebenslang verheirateten Subjekts, dessen Sexualität von Selbstkontrolle und reproduktiven Zielen und dessen Leben von Stabilität und Voraussagbarkeit gekennzeichnet war, wie Antke Engel dies mit dem Begriff der „projektiven Integration“ beschreibt.⁴²

Drittens tragen sexuelle Politiken, die mit Lisa Duggan als homonormative Politiken bezeichnet werden können, zur anti-sozialen Stoßrichtung neoliberaler Gouvernamentalität bei.⁴³ Foucault macht deutlich, dass neoliberale Sozialpolitik eine „Individualisierung der Sozialpolitik“ bedeutet anstatt einer „Kollektivierung und Vergesellschaftung durch die und in der Sozialpolitik.

40 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 334.

41 Vgl. dazu Antke Engel: *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*, Bielefeld: transcript 2009.

42 Ebd., S. 42.

43 Lisa Duggan: „The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism“, in: Russ Castronovo, Dana Nelson (Hg.): *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, London: Duke University Press 2002, S. 175-194, hier S. 179.

Es geht insgesamt nicht darum, den Individuen eine soziale Deckung von Risiken zu gewährleisten, sondern jedem eine Art von wirtschaftlichem Raum zuzugestehen, innerhalb dessen sie Risiken annehmen und ihnen die Stirn bieten können.⁴⁴ Homonormative Lebensweisen, die sich am Ideal der monogamen heterosexuellen Ehe ebenso orientieren wie an der Vorstellung, dass die intime Privatheit den Ort der sozialen und emotionalen Reproduktion darstellt, tragen zu dieser ‚Individualisierung der Sozialpolitik‘ bei, indem sie den vom neoliberalen Staat eröffneten ‚wirtschaftlichen Raum‘ der Privatheit und Familie annehmen.⁴⁵ Homonormative Politiken ermöglichen mithin, die neoliberalen Kernbegriffe von „*privatization and personal responsibility*“⁴⁶ in den Selbstführungstechniken und Lebensweisen der Subjekte zu verankern und forcieren so ein Ideal einer anti-sozialen Gesellschaft, das individuelle Freiheit und Unabhängigkeit als erstrebenswert konfiguriert.

In der Lebenspartnerschaft, wie sie in Deutschland 2001 eingeführt wurde, wurde diese anti-soziale Stoßrichtung homonormativer Politiken in Recht gegossen. Damit werden die der heterosexuellen Ehe inhärenten Ideale von privatisierten Sorgeverhältnissen fortgeschrieben und durch die Ausweitung auf nicht heterosexuell lebende Paare zugleich bestärkt.⁴⁷ Die Institution der Lebenspartnerschaft bewahrt daher nicht nur die

44 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, S. 205.

45 Duggan, „The New Homonormativity“, S. 179.

46 Duggan, *The Twilight of Equality?*, S. 12.

47 Vgl. dazu Sushila Mesquita: *Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*, Wien: Zaglossus 2011; Heike Raab: *Sexuelle Politiken. Die Diskurse zum Lebenspartnerschaftsgesetz*, Frankfurt/M., New York: Campus 2011.

Privatheit als „versprochene[n] Zufluchtsort“⁴⁸, sondern auch die Vorstellung, dass Sorge und Reproduktion im Kontext von Privatheit und Familie stattzufinden haben.

Diese Verschränkungen sexueller Politiken und neoliberaler Gouvernamentalität zeigen, dass die partielle Öffnung sexueller Politiken im Namen von Freiheit, Selbstbestimmung und Diversität ein produktives Element neoliberaler Gouvernamentalität darstellt, das dazu beiträgt, eine neoliberale Gesellschaftsformation auch mittels sexueller Selbstführungstechniken hervorzu- bringen. Wenn Foucault also in seinen Vorlesungen argumentiert, dass die neoliberale Gouvernamentalität auf einer Dynamik beruht, der zufolge „das Eingreifen der Regierung auf der Ebene der wirtschaftlichen Prozesse zurückhaltend sein soll“, sobald es aber um die „Gesamtheit von technischen, wissenschaftlichen, rechtlichen, demographischen, vereinfachend gesagt, gesellschaftlichen Gegebenheiten geht“, diese „immer mehr zum Gegenstand des Eingreifens der Regierung“⁴⁹ werden, kann eine queer-theoretische Perspektive hier ergänzen, dass Sexualität ein wichtiges Scharnier für dieses „Eingreifen der Regierung“ darstellt: Denn die Neuvermessung des Sexualitätsdispositivs hilft dabei, neoliberale Versprechen von individueller Freiheit, Selbstbestimmung, Diversität und Pluralität in Selbstführungstechniken der Subjekte zu übersetzen und auf diese Weise das neoliberale Projekt in den Alltagspraktiken der Subjekte zu verankern.

48 Lauren Berlant und Michael Warner: „Sex in der Öffentlichkeit“, in: Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wunsch (Hg.): *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin: Querverlag 2005, S. 77-103, hier S. 85.

49 Foucault, *Geschichte der Gouvernamentalität II*, S. 201.

Heteronormativität und Heteronormalisierung

Die eben dargelegte Gegenwartsdiagnose erfordert ein Überdenken des Begriffs der Heteronormativität:⁵⁰ Im Anschluss an Foucaults Differenzierung zwischen Normativität, Normation und Normalisierung, wie er sie in den *Gouvernementalitäts*-Vorlesungen vornimmt, lässt sich konstatieren, dass sexuelle Politiken im Neoliberalismus nicht nur über Normativität, sondern zugleich über Techniken der Normalisierung regiert werden. Denn Normativität geht von einer bereits gegebenen binären Norm aus, die das Erlaubte und Verbotene teilt, während die Technik der Normalisierung, die Foucault als *gouvernementale* Machttechnik konzipiert, darin besteht, „die ungünstigsten, im Verhältnis zur normalen, allgemeinen Kurve am stärksten abweichenden Normalitäten zurechtzustutzen, sie auf diese normale Kurve herunterzudrücken“⁵¹. Normalisierung verfährt nicht auf der Basis einer a priori gegebenen, binären Norm, sondern über die Normalität, wie sie durch die Integration von bestimmten Abweichungen hervorgebracht wird. Normalisierung überwindet die dichotome Anordnung zwischen Erlaubtem und Verbotenem, da Abweichungen innerhalb eines bestimmten Rahmens nicht nur toleriert werden, sondern Element der Machtausübung sind.

Mit dem Begriff der Heteronormativität können folglich gegenwärtige sexuelle Politiken in westeuropäischen

⁵⁰ Vgl. auch Brigitte Bargetz und Gundula Ludwig: „Bausteine einer queerfeministischen politischen Theorie. Eine Einleitung“, in: *Femina Politica* (1) 2015, S. 9-24, hier S. 15.

⁵¹ Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 91.

neoliberalen Gesellschaften nicht umfassend beschrieben werden: Denn diese operieren nicht mehr ausschließlich über eine binäre Norm der Heterosexualität, von der ausgehend alle nicht-heterosexuellen Lebensweisen als deviant konstruiert werden. Neoliberale sexuelle Politiken operieren auch als *Heteronormalisierung*: Über die Herstellung von Normalität, die sich über normalisierende Einschlüsse von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen ergibt. Mit Isabell Lorey können diese normalisierenden Einschlüsse als normalisierende Immunisierung bezeichnet werden, die Lebensweisen, die vormals als ‚abweichend‘ galten, nun als integrierbare domestiziert.⁵²

Diskursive Voraussetzung für die Heteronormalisierung ehemals devianter Sexualitäten ist die Konstruktion einer Ähnlichkeit zwischen integrierbaren lesbischen und schwulen Lebensweisen und heterosexuellen Lebensweisen. Nicht nur bestärkt diese konstruierte Ähnlichkeit

racial (e.g., Whiteness) and class (e.g., access to economic recourses) as well as sexual (e.g., monogamous, long-term and committed sexual relationship arrangements), gender (e.g., culturally appropriate performances of gender), and body normativities (e.g., economically productive body)⁵³,

die Teil heterosexueller Normalitätsvorstellungen sind. Ebenso basiert die Integration von Lesben und

⁵² Isabell Lorey: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich, Berlin: diaphanes 2011.

⁵³ John P. Elia und Yep A. Gust: „Sexualities and Genders in an Age of Neoterrorism“, in: *Journal of Homosexuality* (59) 2012, S. 879-889, hier S. 885.

Schwulen in das Normalitätskontinuum auf deren Entsexualisierung. Lesben und Schwule werden dazu angehalten,

to adopt disciplined sexual practices through the internalization of the new norms of identity and sexual practices associated with a certain (heteronormative) lifestyle, with various rights granted through demonstrating a specific form of ‚domestic‘ sexual coupledness⁵⁴.

Die Integration in das Normalitätskontinuum verlangt, wie auch Christine Klopeer argumentiert, dass „sexuelle Orientierung“ als sozial und politisch ‚irrelevante‘ bzw. ‚private‘ sexuelle Differenz⁵⁵ konstruiert wird. Dies führt zur „Anpassung der Gender-Performance an die jeweiligen (heteronormativen) Gender-Vorgaben“⁵⁶ sowie zur Verfestigung der Vorstellungen, Sexualität, Intimität, Begehren, Beziehungen und Familienverhältnisse wären ‚private‘ Angelegenheiten.

Einen anti-demokratischen, gewaltvollen Staat begehren

Abschließend soll der Frage nachgegangen werden, wie die neoliberale Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs dazu beiträgt, eine spezifische Form von Staatlichkeit hervorzubringen. Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei Foucaults Argument, dass der moderne westliche Staat nicht als überhistorische Universalie zu

⁵⁴ Diane Richardson: „Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation“, in: *Antipode* (3) 2005, S. 515-535, hier S. 521.

⁵⁵ Christine M. Klopeer: *Perverse Bürgerinnen. Staatsbürgerschaft und lesbische Existenz*, Bielefeld: transcript 2011, S. 245.

⁵⁶ Ebd.

begreifen ist, sondern die je historisch-spezifische Form von Staatlichkeit Effekt sozialer Praxen und eines Begehrens nach dem Staat ist. Ziel meiner Ausführungen ist es, sexuelle Politiken als wichtigen Baustein in diesem Willen zum und Begehren nach dem Staat sichtbar zu machen.

Der neoliberalen Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs liegt, wie ich gezeigt habe, eine Privatisierungslogik zugrunde: Durch die Ausweitung staatlicher Anerkennung auch auf gleichgeschlechtliche Partner_innenschaften und Familienformen wird die Vorstellung verfestigt, dass Sexualität und Sorgeverhältnisse private Angelegenheiten seien. Auf diese Weise wird nicht nur eine Privatisierung gesellschaftlicher Arbeiten und Notwendigkeiten – wie eben Reproduktions- und Sorgearbeiten – forciert; ebenso erweist sich dies als wichtige Machttechnik, um eine Form von Staatlichkeit zu ermöglichen, die gesellschaftliche Belange als private entpolitisiert. Die neoliberale „expansion of a right to sexual privacy“⁵⁷ regt Selbstführungstechniken an, in denen die Subjekte sich als Ausformungen des *homo oeconomicus* denken, die ihre individuellen Freiheiten verteidigen möchten, anstatt sich als gemeinsam politisch Handelnde zu begreifen. Dies legitimiert wiederum eine Form von Staatlichkeit, in der das politisch Verhandelbare verengt wird. Wenn Lisa Duggan neoliberale Politiken wie folgt beschreibt, kann dies zugleich als Ermöglichung einer neoliberalen Form von Staatlichkeit interpretiert werden, die sich im Namen von Freiheit und Selbstbestimmung als anti-demokratisch erweist, da sie den Rahmen für politische Aushandlungsprozesse verengt:

⁵⁷ Duggan, „The New Homonormativity“, S. 180.

There is no vision of a collective, democratic public culture, or of an ongoing engagement with contentious cantankerous queer politics. Instead we have been administered a kind of political sedative – we get marriage and military, then we go home and cook dinner, forever.⁵⁸

Ebenso trägt die Neoliberalisierung des Sexualitätsdispositivs dazu bei, eine Form von Staatlichkeit hervorzubringen, abzusichern und zu bestärken, die auf einer gewaltvollen Sozialpolitik beruht: Denn die staatliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen bedeutet auch, dass lesbische und schwule Partner_innenschaften und Familien genau wie heterosexuelle dazu angerufen werden, gesellschaftliche Risiken privat aufzufangen und zu kompensieren. Auf diese Weise verhilft die Inklusion von gleichgeschlechtlichen Lebensweisen auch einer Form von Staatlichkeit zur Existenz, die eine „privatisierte Sozialpolitik“⁵⁹ verfolgt. Staatliche Versprechen, Freiheit, Toleranz und Diversität zu gewährleisten, regen als Regierungstechniken einen Wunsch nach einem gouvernementalen Staat an, der durch die Privatisierung gesellschaftlicher Risiken Subjekte gewaltvoll den zerstörerischen Konsequenzen des Marktes aussetzt.

Auch unterstützt die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs den anti-demokratischen und gewaltvollen Anspruch neoliberaler Gouvernementalität, alle alternativen Organisationsweisen von Gesellschaft und sozialen Beziehungen zu unterbinden. Mittels sexueller Politiken, die ehemals deviante Lebens-, Liebes-, Begehrens- und Sorgeverhältnisse normalisieren, wird eine

⁵⁸ Duggan, *The Twilight of Equality?*, S. 62.

⁵⁹ Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, S. 206.

Gouvernementalität bestärkt und in die Lebensweisen der Subjekte übersetzbar gemacht, die bestrebt ist, jede Alternative zur umfassenden Ökonomisierung des Sozialen undenkbar und unlebbar zu machen. Nicht nur werden

politische[...] Öffentlichkeiten, solidarische Strukturen und soziale Zusammenhänge, die queeres Leben auch unter heteronormativen Bedingungen zu einem gewissen Grad möglich machen, [...] durch neoliberale Politiken wie die Kommodifizierung des öffentlichen Raums, die Privatisierung von Sexualität, die Kürzung von Geldern für alternative und subkulturelle Zentren [...] zerschlagen⁶⁰;

diese ‚normalisierende Immunisierung‘⁶¹ verstärkt zugleich das Bestehende in seinem alleinigen Wahrheitsanspruch.

Schließlich wird auch im neoliberalen Staat über sexuelle Politiken ein nationalistisches Begehren nach dem Staat initiiert, das auf (neo-)kolonialen und rassistierenden Zuschreibungen beruht – wenngleich unter veränderten Vorzeichen. Sexuelle Politiken legen nicht nur fest, welche sexuellen Praxen und welche Begehrensweisen ‚normal‘ und welche ‚deviant‘ sind. Zugleich entsteht ein Begehren, mittels ‚normalen‘ und ‚richtigen‘ sexuellen Praxen Teil einer nationalen Gemeinschaft zu werden. Die Imaginationen einer ‚barbarischen‘,

60 Sabine Hark und Mike Laufenberg: „Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus“, in: Erna Appelt, Brigitte Aulenbacher, Angelika Wetterer (Hg.): *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2013, S. 227-245, hier S. 239.

61 Vgl. Lorey, *Figuren des Immunen*.

„unzivilisierten“ ,perversen“ Sexualität nicht-*weißer*, nicht-europäischer Bevölkerungen fungierte im Kolonialismus nicht nur als Abgrenzungsfolie für die Herausbildung einer als ,zivilisiert“ imaginierten rigiden Heterosexualität *weißer*, europäischer Bevölkerungen.⁶² Diese rassistisierende Unterscheidung zwischen modernen europäischen und ,primitiven“ nicht-europäischen Sexualitäten initiierte zudem ein Begehren, qua ,normaler“ heterosexueller ,Identität“ einem ,fortschrittlichen“ Nationalstaat anzugehören. Die neoliberale Transformation des Sexualitätsdispositivs führte dazu, dass das Begehren nach dem Staat nicht mehr durch rigide Heteronormativität angetrieben wird, sondern auch durch tolerante Heteronormalisierung. Die Rahmung von sexueller Toleranz und Offenheit als Ausdruck von ,Modernität“, ,Demokratie“ und ,Fortschrittlichkeit“ fungiert als Regierungstechnik, mit der der Wunsch nach nationalstaatlicher Zugehörigkeit angeregt wird. Auf diese Weise wird durch homonationale Politiken, in denen sexuelle ,Freiheit“ und ,Toleranz“ als Inbegriff europäischer Fortschrittlichkeit figurieren, eine Grenzziehung zwischen westeuropäischen und nicht-europäischen Staaten und Bevölkerungen fortgeschrieben, die als (noch) nicht modern degradiert werden.

Figured as a sign of cosmopolitanism, sexuality becomes the tool for naming European identity and history as symbols of liberal progress and tolerance. As such, sexuality also becomes an apparatus for constructing homophobia as anti-European and as the mode of difference that

⁶² Siehe auch Ann L. Stoler: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, London: Duke University Press 1995.

distinguishes the West from the non-West and by extension, the Islamic.⁶³

Auf diese Weise trägt nun nicht mehr rigide Heteronormativität, sondern Heteronormalisierung dazu bei, mittels sexueller Politiken eine rassisierende und neokoloniale Grenzziehung zwischen einem als fortschrittlich imaginierten Westeuropa und jenen ‚Anderen‘ hervorzubringen, die (noch) nicht (derart) modern und tolerant sind.

Die Neoliberalisierung des Sexualitätsdispositivs stärkt auch den Staat als einen Staat, der eine „Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“⁶⁴, zieht. Heteronormalisierende Politiken schreiben diesen Mechanismus staatlicher Gewaltausübung fort, während sie die Linie, entlang der die Zäsur verläuft, verschieben: Denn die heteronormalisierende Integration von manchen lesbischen und schwulen Lebensweisen in das Normalitätskontinuum hat diese – gerade als „ordinary“, ‚normal‘ citizens“⁶⁵ – in Mitglieder der nationalen Gemeinschaft verwandelt, die es zu schützen und deren Leben es zu optimieren gilt. Zugleich konstruiert der gleiche Staat, der nun vorgibt, homonormativ lebende Lesben und Schwule mit legalem Aufenthaltsstatus zu schützen, andere Bevölkerungsgruppen – vor allem nicht-weiße,

63 Roderick A. Ferguson und Grace Kyungwon Hong: „The Sexual and Racial Contradictions of Neoliberalism“, in: *Journal of Homosexuality* (59) 2012, S. 1057-1064, hier S. 1060; s.a. Fatima El-Tayeb: *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2011; Jin Haritaworn: *Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places*, New York: Pluto Press 2015; Jasbir Puar: *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, London: Duke University Press 2007.

64 Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 301.

65 Richardson, „Desiring Sameness?“, S. 519.

muslimische, migrantische und/oder illegalisierte – (weiterhin) als gefährlich, deviant und bedrohlich.⁶⁶ Chandan Reddy zeigt für die USA – und diese Dynamik lässt sich auch auf westeuropäische Nationalstaaten übertragen –, wie der Diskurs um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partner_innenschaften weitgehend abgekoppelt von anderen sozialen Kämpfen verläuft, wie etwa von Kämpfen illegalisierter Migrant_innen gegen ein neokoloniales Migrationsregime.⁶⁷ Reddy macht hier das Paradox sichtbar, dass in den Kämpfen für gleichgeschlechtliche Partner_innenschaften die Verwirklichung der Versprechen der Moderne gefordert wird – diese aber nur auf jene Menschen bezogen wird, deren nationalstaatliche Zugehörigkeit ‚passend‘ erscheint. Illegalisierte Migrant_innen werden nicht als Teil dieser Kämpfe betrachtet.⁶⁸ Ähnlich hält auch David Eng fest:

Th[e] enjoyment of rights is [...] ghosted by those queers and diasporic subjects – unacknowledged lovers, illegal immigrants, indentured laborers, infants left behind – consigned to outcast status and confined to the edges of globalization; they have attenuated, and often no, legal claims to ‚family‘, ‚home‘, or ‚nation‘.⁶⁹

Hier wird jene Dynamik deutlich, die Foucault als Element des „Staatsrassismus“⁷⁰ beschrieben hat, und die

66 El-Tayeb, *European Others*; Haritaworn, *Queer Lovers*; Puar, *Terrorist Assemblages*.

67 Chandan Reddy: *Freedom with Violence. Race, Sexuality, and the US State*, Durham, London: Duke University Press 2011.

68 Vgl. ebd., S. 189.

69 David L. Eng: „Transnational Adoption and Queer Diasporas“, in: *Social Text* (3) 2003, S. 1-37, hier S. 8.

70 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 117.

auch durch die Neoliberalisierung des Sexualitätsdispositivs aufrecht erhalten bleibt: Durch diese wurden manche vormals deviante nicht-heterosexuelle Lebensweisen in jenen Teil der Bevölkerung aufgenommen, deren „Leben und Besser-Leben“, deren „Sein und [...] Wohlbefinden“⁷¹ für das Regieren der Bevölkerung als relevant erachtet wird. Diese normalisierende Integration schreibt auch die Notwendigkeit fort, dass jene, die zum optimierbaren Teil der Bevölkerung zählen, nur „leben, stark sein, kraftvoll sein und gedeihen“ können, wenn die, die als gefährlich, noch nicht modern und ‚unzivilisiert‘ imaginiert werden, als „Feinde“ ausgeschlossen, „unterdrück[t]“ oder „dem Tod aus[ge]liefer[t]“ werden – wobei Foucaults Verständnis von Tod hier breit ist: „jemanden der Gefahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder ganz einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. erhöhen“.⁷² Die dieser biopolitischen gewaltvollen Dynamik zugrundeliegende Grenzziehung wurde durch neoliberale sexuelle Politiken verschoben, die Dynamik aber nicht grundlegend verändert; diese bleibt durch die Flexibilisierung des Sexualitätsdispositivs weiter aufrecht.

Freiheitsversprechen und Technologien der Macht

Die hier entwickelte Perspektive, so mein Fazit, reduziert eine Analyse des Neoliberalismus nicht auf die Integration von bestimmten lesbischen und schwulen

⁷¹ Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, S. 486.

⁷² Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 302 f.

Subjekten als *consumer citizens*⁷³, sondern rückt die Frage ins Zentrum, wie eine neoliberale Gesellschaftsformation und Staatlichkeit auch eine fundamentale Neuvermessung sexueller Politiken verlangen. In einer derartigen Perspektive sind sexuelle Politiken nicht bloß Effekt neoliberaler Gouvernamentalität und Staatlichkeit, sondern operieren als Regierungsweisen, um eine soziale Realität, eine Gesellschaftsformation, einen Staat und Lebensweisen hervorzubringen. Versprechen sexueller Freiheit und Selbstbestimmung sind Technologien der Macht, die eine anti-soziale Gesellschaft und einen anti-demokratischen und gewaltvollen neoliberalen Staat, der neokoloniale Machtverhältnisse fortschreibt, mittels Willen und Begehren nach ebendiesem hervorbringen. Damit die neoliberale Gouvernamentalität in alltägliche Praxen umgesetzt und auf diese Weise ein derart wirkmächtiges Projekt werden konnte und kann, nutzt(e) sie auch Versprechen der Toleranz, Freiheit und Differenz, um ihre anti-sozialen, anti-demokratischen und gewalttätigen Ziele zu verfolgen.

Dennoch, so macht auch Lisa Duggan – ähnlich wie Foucault – deutlich, ist ‚der Neoliberalismus‘ kein einheitliches System, sondern vielmehr „a complex, contradictory cultural and political project“⁷⁴; die je historisch-spezifische Ausgestaltung ‚des Neoliberalismus‘ sowie die je historisch-spezifische Ausgestaltung sexueller Politiken sind stets Resultat gesellschaftlicher

73 David Evans: „Zwischen ‚moralischem‘ Staat und ‚amoralischem‘ Markt. Die materiellen Dimensionen und politischen Dilemmata homosexueller BürgerInnenschaft in der Spätmoderne“, in: quaestio (Hg.): *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*, Berlin: Querverlag 2000, S. 67-82.

74 Duggan, *The Twilight of Equality?*, S. 70.

Kräfteverhältnisse und Praxen. Die Verbindung von Neoliberalismus und flexibilisierten sexuellen Politiken ist nicht überhistorisch und unveränderlich. Gerade in den Diskursen der aktuell immer stärker werden rechts-konservativen Kräfte in westeuropäischen Staaten wird durchaus kritisiert, dass die Gleichberechtigung von Lesben und Schwulen ‚zu weit gehe‘ und eine Gefahr für die Nation berge.⁷⁵ Ob sich darin Veränderungen des Zusammenwirkens von Neoliberalismus und sexuellen Politiken andeuten, die hegemonial werden können, respektive ob die zunehmende Autoritarisierung von Politik auch zu einer einschneidenden Veränderung sexueller Politiken führt, die diese weniger mittels Freiheitsversprechen, sondern mittels anderer Versprechen regiert, oder ob der neoliberale Staat weiterhin versucht, gewaltvolle, anti-demokratische und autoritäre Politiken durch gleichzeitige sexuelle Freiheiten für manche zu ermöglichen – oder utopisch gedacht: ob neue, andere Sexualitäts- und Begehrensverhältnisse denk- und lebbar werden, die weder einen Staat, eine kapitalistische Gesellschaftsformation, noch rassistierende, neokoloniale Biopolitiken ermöglichen –, wird nicht zuletzt von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Kräfteverhältnissen abhängen.

75 Vgl. Sabine Hark und Paula-Irene Villa (Hg.): *Anti-Genderismus. Sexualität als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript 2015.

Der hier vorliegende Text ist im Rahmen des APART-Stipendiums der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien entstanden.

Ruth Sonderegger

**FOUCAULTS KYNIKER_INNEN.
AUF DEM WEG ZU EINER KREATIVEN UND
AFFIRMATIVEN KRITIK**

**Hat Foucault sich nur für disziplinierende
Praktiken interessiert?**

Mit Blick auf *Überwachen und Strafen* wirft Michel de Certeau in seinem Buch *Kunst des Handelns* Foucault genau das vor:

[D]iese ‚Mikrophysik der Macht‘ unterliegt [...] einer Überbewertung des (‚Disziplin‘) produzierenden Apparates, auch wenn sie die ‚Erziehung‘ als ein ‚Repressions‘-System kritisiert und aufzeigt, wie die stummen Technologien hinter den Kulissen die institutionellen Inszenierungen determinieren [...]. Wenn es richtig ist, daß das Raster der ‚Überwachung‘ sich überall ausweitet und verschärft, dann ist es um so notwendiger, zu untersuchen, wie es einer ganzen Gesellschaft gelingt, sich nicht darauf reduzieren zu lassen: welche populären (und auch ‚verschwindend kleinen‘, alltäglichen) Praktiken spielen mit den Mechanismen der Disziplinierung und passen sich ihnen nur an, um sie gegen sich selber zu wenden; und welche Handlungsweisen, bilden schließlich auf Seiten der Konsumenten (oder ‚Beherrschten‘?) ein Gegengewicht zu den stummen Prozeduren, die die Bildung der soziopolitischen Ordnung organisieren?¹

¹ Michel de Certeau: *Kunst des Handelns* [1980], Berlin: Merve 1988, S. 15 f.

Mit dieser Fragestellung zielt de Certeau darauf ab, alltägliche widerständige Praktiken – er spricht von „Praktiken des Schwachen“ – gegen Regime der Disziplinierung auszuspielen. Diesen Ansatz bezeichnet er als „eine Fortsetzung oder auch als ein Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen“².

Mit den folgenden Überlegungen möchte ich zeigen, in welchem Sinn Foucaults Auseinandersetzung mit dem Kynismus eine Fortsetzung genau der Art ist, wie de Certeau sie vorschlägt und die *Kunst des Handelns* also keine gänzliche Gegenposition zu Foucault darstellt. De Certeau und Foucault fangen in den späten 1970er Jahren an, verstärkt Praktiken zu untersuchen, die sich den stummen Prozeduren der Disziplinierung entziehen oder widersetzen: Praktiken der Kritik.³

Kritik und Widerstand, die aus Machteffekten Ereignisse machen

Im Zug seiner Beschäftigung mit der Logik der Gouvernementalität tauchen Widerstand und Widersetzlichkeit bei Foucault immer häufiger auf.⁴ Die mit der

² Vgl. ebd., S. 186.

³ Genauer untersucht habe ich das Verhältnis zwischen Foucault und de Certeau in: „Sind Praktiken die ‚Waffen des Schwachen‘? Herrschaftskritische Überlegungen im Ausgang von Michel de Certeau“, in: Markus Rieger-Ladich, Barbara Rothmüller (Hg.): *Bildungstheorie und Machtkritik. Beiträge aus Erziehungswissenschaft, Philosophie und Soziologie*, Wien: Turia+Kant 2016.

⁴ Ich knüpfe hier an frühere Überlegungen an. Vgl. Ruth Sonderegger: „Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen“, in: Mark Lückhof, David Nax, Oliver Römer, Sebastian Schreull, Christian Spiegelberg, Malte Völk (Hg.): „... wenn die Stunde es zulässt“. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, S. 48-73; „Die Arbeit

Gouvernementalität ins Zentrum gerückten Führungstechniken sieht Foucault dabei als Kreuzungspunkte von Selbst- und Fremdregierung.

The contact point, where the individuals are driven (and known) by others is tied to the way they conduct (and know) themselves, is what we can call, I think, government. Governing people, in the broad meaning of the word, governing people is not a way to force people to do what the governor wants; it is always a versatile equilibrium, with complementarity and conflicts between techniques which assure coercion and processes through which the self is constructed or modified by himself. When I was studying asylums, prisons, and so on, I insisted, I think, too much on the techniques of domination.⁵

der Kritik. Oder die kynische Praxis der *parrhesia*“, in: Anja Lemke, Alexander Weinstock (Hg.): *Kunst und Arbeit. Zum Verhältnis von Ästhetik und Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München: Fink 2014, S. 209-223.

5 Michel Foucault: „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth“, in: *Political Theory* (21) 1993, S. 198-227, hier S. 203. Zu einer Kontextualisierung dieser und verwandter Vorlesungen, die Foucault 1980 gehalten hat, vgl. Michel Foucault: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Lectures at Dartmouth College 1980*, eingel. von Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini und Martina Tazzioli, Chicago, London: The University of Chicago Press 2016 sowie Frédéric Gros’ „Situierung der Vorlesung“, die Foucault unter dem Titel „Hermeneutik des Subjekts“ 1981/82 am Collège de France gehalten hat. Gros verweist auf eine der oben zitierten ähnliche Definition der Gouvernementalität in einem unveröffentlichten Vortrag Foucaults von 1981, nämlich als „Berührungsfläche, an der sich die Weise, die Individuen zu lenken, und die Weise, wie sie sich selbst verhalten, verbinden.“ (in: Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 616-668, hier S. 641.) Zu den biopolitischen Implikationen der Gouvernementalität vgl. den Beitrag von Gundula Ludwig in diesem Band.

Diesen Fokus auf die Umschlagplätze zwischen der Regierung des Selbst und der anderen entwickelt Foucault im Zusammenhang seiner genealogischen Forschung zur Entstehung des westlichen Subjekts. Dabei eröffnet die Logik der Gouvernamentalität einerseits eine Analyseperspektive in Bezug auf die Frage, wie und wo ein Selbst an seiner Fremddregierung so mitwirkt, dass die Fremddregierung immer auch ein Stück Selbstregierung ist. Gerade weil Fremddregierung auf Prozesse der Selbstregierung angewiesen ist, kommen mit der Fokussierung auf ihre gouvernementale Verschränkung andererseits aber auch Widerstände und Entzüge gegenüber der Fremddregierung in den Blick. Denn wenn Fremddregierung auf die Mitwirkung sich selbst führender Subjekte angewiesen ist, wächst letzteren die Macht der Verweigerung, Verlangsamung, Verschiebung zu. Sie können zum Regiertwerden nein sagen – in großen Revolten oder in kleinen Ausweichungen. Dabei affirmieren, produzieren und reproduzieren die zwischen Selbst- und Fremddregierung entstehenden westlichen Subjekte nicht zuletzt auch ein Begehren nach Subjekthaftigkeit.

Vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zur Gouvernamentalität ist auch Foucaults oft zitierte Definition von Kritik zu verstehen, die er im Vortrag *Was ist Kritik?* 1978 gibt:

Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren [...], doch auch als Linie der Entfaltung der Regierungskünste ist damals in Europa eine Kulturform entstanden, eine moralische

und politische Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.⁶

Wo die Bewegung des wechselseitigen Einwirkens von Selbst- und Fremddregierung, das Spiel zwischen Macht und Gegenmacht, still gestellt wird, ist nicht nur das prozessual und als Subjektivierungsgeschehen gedachte Selbst zugunsten eines unterworfenen Subjekt-Objekts ausgelöscht, auf das bloße kausale Kräfte statt Mächte einwirken. Auch die Fremddregierung ändert sich radikal. Sie wird zu einer Herrschaft, die mehr oder weniger kausal wirkt – vornehmlich durch physische Gewalt. Foucault unterscheidet im Zug seiner Überlegungen zur Gouvernamentalität deutlich zwischen beweglichen Verhältnissen von Macht und Gegenmacht einerseits und unbeweglichen Herrschafts- bzw. Gewaltverhältnissen andererseits. Während „Machtausübung als ein auf Handeln gerichtetes Handeln“⁷ sich nur dort entfalten kann, wo es Freiheit gibt und die andere als handelndes Subjekt anerkannt wird, sind Verhältnisse der kausalen Herrschaft solche des Bezwingens.

6 Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12. Mit „damals“ meint Foucault das abendländische 16. Jahrhundert, in dem die ursprünglich christliche Regierungsmacht – auch Pastoralmacht genannt –, die von Anbeginn sowohl auf die Formierung als auch die Mitwirkung des einzelnen Subjekts zielte, sich säkularisierte und vervielfältigte. Zum Entstehen der modernen Regierungstechniken aus der christlichen Pastoralmacht vgl. Michel Foucault: „Omnes et singulatim“: Zu einer Kritik der politischen Vernunft“ [1981], in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV: 1980–1988*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 165–198.

7 Michel Foucault: „Subjekt und Macht“ [1982], in: Ders., *Schriften IV*, S. 269–294, hier S. 287.

Gewaltbeziehungen wirken auf Körper und Dinge ein. Sie zwingen, beugen, brechen, zerstören. Sie schneiden alle Möglichkeiten ab. Sie kennen als Gegenpol nur die Passivität, und wenn sie auf Widerstand stoßen, haben sie keine andere Wahl als den Versuch, ihn zu brechen. Machtbeziehungen beruhen dagegen auf zwei Elementen, die unerlässlich sind, damit man von Machtbeziehungen sprechen kann: Der ‚Andere‘ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.⁸

Foucault differenziert im Zusammenhang der Entwicklung des Konzepts der Gouvernementalität nicht nur immer deutlicher zwischen Macht und Herrschaft. Mit dem graduellen Kriterium der Beweglichkeit von relationalen Gefügen aus Macht und Gegenmacht stellt er herrschaftskritischer Theorie auch ein Instrumentarium zur Verfügung, mit dem zwischen mehr oder weniger herrschaftsförmigen Verhältnissen unterschieden werden kann. Damit richtet er sich auch gegen ein ubiquitäres oder ontologisches Verständnis von Widerstand, das Herrschaft letztlich ebenso relativiert wie Widerständigkeit – nicht selten in Berufung auf Foucaults Hinweis, dass es notwendig Widerstand gibt, wo Macht ist. Es ist keineswegs so, dass Foucault ein klein wenig (zum Beispiel ‚innere‘) Freiheit und Widerständigkeit in zynischer Weise auch noch versklavten Menschen unter allen Umständen zuschreiben würde.⁹ Gerade in Bezug

⁸ Ebd., S. 285.

⁹ Zu dieser Kritik vgl. Urs Lindner: „Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie“, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* (145) 2006, S. 583–609.

auf Verhältnisse der Sklaverei unterscheidet Foucault sehr genau zwischen verschiedenen extremen Formen von Gewalt: „Sklaverei ist keine Machtbeziehung, wenn der Mensch in Eisen geschlagen ist (dann handelt es sich um ein Verhältnis physischen Zwangs); sie ist es nur dann, wenn er sich bewegen und letztlich auch entfliehen kann.“¹⁰ Foucault geht es also – in Bezug auf Sklaverei ebenso wie etwa hinsichtlich liberaler Ökonomien – darum, gerade nicht zu präjudizieren, wo es sich dabei um Macht- oder Herrschaftsbeziehungen handelt. Diese Frage kann vielmehr nur durch eine praktische Beweglichkeitsanalyse der (un-)möglichen Widerstände beantwortet werden, also indem die Fluchtmöglichkeiten aus einem Herrschaftsverhältnis abgetastet und ausgetestet werden – einmal abgesehen davon, dass Widerstand gegen Sklaverei nicht auf Flucht im wörtlichen Sinn des Weglaufens reduziert werden kann. Unter Bedingungen der Plantagensklaverei etwa war für Frauen das Töten von Babys oder der Suizid eine nicht selten ergriffene Möglichkeit, um gegen den verkäuflichen Objektstatus der Kinder ebenso zu protestieren wie gegen den eigenen Status als Gebärmaschine von Menschenmaterial.¹¹

Was ich Beweglichkeits- oder Flucht(möglichkeit)sanalyse genannt habe, ist eine neue und komplexere Formulierung dessen, was Foucault in *Was ist Kritik?* aus einer Verdrehung der Kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis entwickelt hat. Mit der Rekonstruktion dieser Bedingungen der Möglichkeit wollte Kant legitime Erkenntnisansprüche von illegitimen ein für alle Mal voneinander abgrenzen.

¹⁰ Foucault, „Subjekt und Macht“, S. 287.

¹¹ Vgl. Toni Morrison: *Beloved*, New York: Alfred A. Knopf 1987.

Foucault hält dieser Grenzziehung die „*Ereignishaftigkeitsprüfung* oder *Ereignishaftmachung*“ entgegen.¹² Mit dieser Prüfung schlägt Foucault vor, die Kantische Frage der Kritik, d.h. die Frage nach den notwendigen und universellen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, selbst zu befragen; nämlich zu fragen, ob das, was als unhinterfragbare Voraussetzung gilt, tatsächlich notwendig ist, unter welchen Umständen und seit wann.¹³ „Strategisch“ ist die Ereignishaftigkeitsprüfung bzw. Ereignishaftmachung Foucault zufolge insofern, als sie darauf aus ist, Notwendigkeiten in Kontingenzen zu verwandeln; geht es ihr doch darum, eine „immerwährende Beweglichkeit, [...] wesenhafte Zerbrechlichkeit“¹⁴ in den Machtbeziehungen zu finden – bis man das „Verschwinden oder zumindest das Wodurch und das Woher [s]eines möglichen Verschwindens denken kann“¹⁵. In Foucaults Kritik-Vortrag von 1978 bleibt allerdings ziemlich unklar, wie die Ereignishaftigkeitsprüfung zu einer körperlichen und nicht auf einzelne Akte reduzierbaren „Haltung“ der Kritik werden kann.

12 Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 30 f. Im frz. Original spricht Foucault von einer „*épreuve d'événementialisation*“ und entschuldigt sich sogleich für das Begriffsmonster, an dem er jedoch festhält: „*Pardonnez l'horreur du mot*“. Vgl. Michel Foucault: „*Qu'est-ce que la critique*“ [1978], in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXXXIV, April/Juni 1990, S. 35-63, hier S. 47 f.

13 Spuren dieser Ereignishaftmachung findet Foucault allerdings auch bei Kant selbst, insbesondere in dessen Manifest „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“. Vgl. Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ [1784], in: Ehrhard Bahr (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 2002, S. 9-17.

14 Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 39.

15 Ebd.

Die Verdichtung von Kritik und Widerstand in der *parrhesia*

Eine Fortsetzung und Verdichtung der Erforschung des Zusammenhangs zwischen Selbst- und Fremdregierung – und zwar über den Kantischen Rahmen hinaus – stellen zweifelsohne Foucaults letzten beiden Vorlesungszyklen am Collège de France dar. Der erste Zyklus trägt explizit den Titel *Die Regierung des Selbst und der anderen*; der zweite ist mit *Mut zur Wahrheit* überschrieben.¹⁶ Beide gelten der *parrhesia*: dem mutigen oder freimütigen kritischen Sprechen unter riskanten Bedingungen. Foucault setzt in diesen Vorlesungen seine Suche nach antiken Alternativen zu Subjektivierungsprozessen fort, die entweder der Wahrheitssuche nach einer verborgenen Seele verpflichtet sind, wie sie im Christentum entwickelt wurde, oder die sich am wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn ausrichten, wie das exemplarisch von Kant für den *homo criticus* – der westlichen Moderne, wie man ergänzen müsste – behauptet wird. Beide Wahrheitsbindungen sind dabei zugleich praktische Selbstführungen, und zwar eher unbeweglich strikte. Für die Frage der Kritik ist entscheidend: Das Begehren von Subjekten, die vom Christentum und/oder der Aufklärung geprägt sind, auf bestimmte Spielarten von Kritik, ist Teil der Regierung durch die Verpflichtung auf Wahrheit.¹⁷

16 Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009; Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France (1983/84)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.

17 Auch Alex Demirović macht darauf aufmerksam, dass bei Affirmationen und Kritiken der Kritik nie aus dem Auge zu verlieren ist,

Foucaults Vorlesungen zur *parrhesia* beginnen wie der Vortrag *Was ist Kritik?* mit einer Diskussion von Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“. Im Unterschied zum Vortrag von 1978 wirft Foucault Kants Manifest nun aber Verrat an den Prinzipien des mutigen Denkens und Sprechens vor. Kant werde am Ende seines Manifests merkwürdig pessimistisch und sehe überall nur Hindernisse für die Emanzipation, obwohl er anfangs doch behauptet hatte, dass die Aufklärung kaum ausbleiben könne, wenn die Anstrengung des Ausgangs aus der Unmündigkeit kollektiv unternommen würde. Auf der anderen, noch gravierenderen Seite, legt Kant – so Foucault nun – das Gelingen der Aufklärung sogar in die Hände eines einzigen Individuums. Er vertraue sie gänzlich Friedrich II und seinem starken Heer an und verrate damit die Rolle der sich selbst aufklärenden Öffentlichkeit. Schließlich instrumentalisieren Kant

das das Verlangen nach ihrer Erneuerung Ausdruck davon ist, dass die Subjekte dieses Verlangens von der Aufklärungstradition subjektiviert und vergesellschaftet worden sind und dass Kritik somit Teil ihrer Identität ist. Demirović zufolge gehört zur bürgerlichen Aufklärungstradition, dass alles fortlaufend im Namen von solchen Idealen kritisiert wird, die das jeweilige utopische Ziel *per definitio-nem* im Unerreichbaren belassen und trotzdem zum Weitermachen, Weiterreformieren und Weiterkritisieren motivieren. So werde aus der Kritik ein „Katalysator“ der Reproduktion der „kapitalistischen Gesellschaftsformation“. Vgl. Alex Demirović: „Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik“, in: Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig (Hg.): *Kunst der Kritik*, Wien: Turia+Kant 2010, S. 85-103, insbes. S. 26 ff. Stefano Harney und Fred Moten weisen in eine ähnliche Richtung: „Das falsche Bild [der Kritik, R.S.] und seine Kritik bedrohen das Gemeinsame mit Demokratie, die immer nur im Kommen bleibt, sodass wir eines Tages, der nur nie kommen wird, mehr sein werden, als wir sind. Aber wir sind es bereits. Wir sind bereits hier, in Bewegung. Wir sind herumgekommen.“ (Stefano Harney und Fred Moten: *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium*, Wien: transversal texts 2016, S. 14.)

am Ende die zunächst als unbedingt konzeptualisierte Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Der uneingeschränkte, öffentliche Vernunftgebrauch werde Friedrich II nämlich durch das Versprechen schmackhaft gemacht, dass der Gehorsam im Bereich des Privaten sich umso unbedingter festigen werde, je mehr die Untertanen in der Öffentlichkeit rasonieren dürfen, so viel sie wollen. Öffentlichkeit verkommt Foucault zufolge mit diesem anbietenden Vorschlag zu einem Instrument der inneren Sicherheit. Sie dient dazu, dass aufgebrauchte Bürger_innen sich abreagieren können, ohne dass dies irgendwelche Folgen außer Ruhe und Ordnung hätte. Diesem Kritikverständnis hält er die kynische *parrhesia* entgegen.

Im Rahmen einer Gastvorlesung in Berkeley gibt Foucault wohl die knappste Definition der *parrhesia*:

[...] *parrhesia* is a kind of verbal activity where the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relationship to his own life through danger, a certain type of relation to himself or other people through criticism (self-criticism or criticism of other people), and a more specific relation to moral law through freedom and duty. More precisely, *parrhesia* is a verbal activity in which a speaker expresses his personal relationship to truth, and risks his life because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as himself). In *parrhesia* the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy. That then, quite generally, is the positive meaning of the word *parrhesia* in most of the

Greek texts where it occurs from the Fifth Century B.C. to the Fifth Century A.D.¹⁸

Foucault unterscheidet drei Formen der *parrhesia*: die politische, die sich mit der athenischen Demokratie entfaltet (und mit ihrem Zerfall immer mehr in Misskredit gerät); die ethische, die als unterweisende und beratende Form des Sprechens in Bezug auf ein einzelnes Gegenüber exemplarisch von Sokrates sowie in den Schulen der Stoa und der Epikuräer entwickelt wurde; und schließlich die kynische Form. Foucault macht kein Hehl daraus, dass ihm an der kynischen *parrhesia* am meisten gelegen ist. Denn die Kyniker_innen machen aus der *parrhesia* wieder eine öffentliche und politische Angelegenheit, indem sie Fragen des guten Lebens nicht wie die ethischen Parrhesiast_innen als tendenziell individuelle, sondern als eigentümlich universalistische verhandeln: als Frage nach einem anderen Leben für alle nicht weiter spezifizierten Beliebigen. Anders sollte dieses Leben nicht im Sinn von jenseitig oder als erst in einer fernen Zukunft erreichbar sein; vielmehr sollte es sich hier und jetzt verändern. Darüber hinaus stellen die Kyniker_innen eine – aus Foucaults Perspektive – ziemlich einzigartige Öffnung in ethischer Hinsicht dar. Nachdem er auf der Suche nach Alternativen zur christlichen Zwangsmoral in die Antike gelangt war, hatte Foucault dort zwar freiere ethische Selbstpraktiken gefunden, aber sie waren allesamt das Vorrecht weniger

18 Michel Foucault: *Fearless Speech*, hrsg. von Joseph Parson, Los Angeles: Semiotext(e) 2001, S. 19 f. Hierbei handelt es sich um von Foucault nicht autorisierte Mitschriften seiner Vorlesung „Discourse and Truth“, die Foucault im Herbstsemester 1983 an der University of California in Berkeley, also zwischen den beiden Teilen seines letzten Vorlesungszyklus zur *parrhesia* am Collège de France 1983 und 1984, gehalten hat.

reicher Männer. Genau das ist im Kynismus nicht der Fall. „Es scheint“, schreibt deshalb Frédéric Gros,

als habe Foucault angesichts der Aporien einer Ethik der Exzellenz einerseits und einer für alle verbindlichen Moral andererseits schließlich gedacht, die einzig legitime Ethik bestehe in Provokation und politischem Skandal: Sie wird dann mit der auffälligen Unterstützung der Kyniker zum Unruheprinzip der Moral.¹⁹

Wie viele andere Parrhesiast_innen berufen sich die Kyniker_innen zwar auch auf Sokrates' Auffassung, dass *parrhesia* nicht in einzelnen Akten aufgeht, sondern das ganze Leben betrifft – also eine Lebenshaltung ist. Doch Foucault hebt vor allem die Differenz der Kyniker_innen zu ihren philosophischen Vorgängern – inklusive Sokrates – hervor. In ihren Beschimpfungen und spektakulären Performances – vom öffentlichen Masturbieren über jenen öffentlichen Sex, der die Heirat von Krates und der Kynikerin Hipparchia besiegelte, bis zum nomadischen Herumziehen in schlechten Kleidern – holen die häufig mit Straßenhunden verglichenen Kyniker_innen aus dem Gegenüber weniger die Wahrheit heraus, wie Sokrates das tat.²⁰ Sie bringen dem individuellen Gegenüber auch nicht bei, allmählich selbst ein der Wahrheit verpflichtetes Leben zu führen, wie es das Anliegen der Epikuräer war. Kyniker_innen stellen das Gegenüber vielmehr bloß und liefern sich dabei häufig auch selbst dem Spott und der Kritik aus. Nicht ohne Grund spricht Foucault von einem „Skandal der Wahrheit“²¹. Vor allem

¹⁹ Gros, „Situierung der Vorlesung“, S. 650.

²⁰ Der altgriechische Begriff *κυνισμός*, *kynismós*, bedeutet wörtlich ‚Hundigkeit‘.

²¹ Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 229.

aber sind ihre sprachlichen und nicht-sprachlichen²² Interventionen im Unterschied zu allen bisherigen Formen der *parrhesia* keine elitären Veranstaltungen mehr, sondern stehen allen offen; auch bürgerlichen Frauen und Sklav_innen, wie der wohl bekannteste Kyniker, Diogenes, selbst einer war. Foucault nennt die Kyniker_innen deshalb eine „volkstümliche“ Bewegung. „Wir wissen“, schreibt er, „dass sie [die kynische Philosophie, R.S.] sich durch ihre Reden und Einwürfe an eine breite Öffentlichkeit wandte, die folglich wenig gebildet war, und die Rekrutierung ihrer Vertreter fand außerhalb der kultivierten Elite statt, die gewöhnlich die Philosophie praktizierten.“²³

Wesentliche Gründe für das Anti-Elitäre der Kyniker_innen sind ihre Distanz zur Theorie zugunsten der gelebten Praxis und ihre Skepsis gegenüber Kenntnissen, die nicht für das alltägliche Leben relevant sind. Letztlich stehen sie überhaupt allem unnötigen Prunk kritisch gegenüber und propagieren dagegen verschiedene Formen der Armut als Quelle von Reichtum an Zeit,

22 Foucault nennt als die drei zentralen Strategien der kynischen *parrhesia*: „kritisches Predigen“, „skandalöses Verhalten“ und den „provokierenden Dialog“ (vgl. Foucault, *Free Speech*, S. 119).

23 Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 268. Frédéric Gros zufolge ist der Kynismus auch der Schlüssel zum Verständnis einer These Foucaults, die im Kontext seiner Hinwendung zur Antike eher kryptisch anmutet, nämlich der These, die ganze Antike sei ein Irrtum. Erst im Vergleich mit dem Kynismus werde deutlich, so Gros, wie elitär der Rest der antiken Philosophie war (vgl. Gros, „Situierung der Vorlesung“, S. 616 ff. Das Interview mit dem Titel „Die Rückkehr der Moral“, auf das Gros sich bezieht, findet sich in: Foucault, *Schriften IV*, S. 859-873. Auf S. 862 heißt es dort: „Die antike Moral wandte sich nur an eine ganz kleine Anzahl von Individuen; sie verlangte nicht, dass alle demselben Verhaltensschema gehorchen sollten. Sie betraf nur eine ganz kleine Minderheit unter den Menschen und sogar unter den freien Menschen.“

Reflexions- und Experimentiermöglichkeiten. Ihrer Distanz zur Theorie zugunsten der konkreten parrhesiastischen Praxis ist es auch geschuldet, dass sie an der Verschriftlichung ihrer Lehre wenig Interesse hatten. Damit konnten sie umso leichter aus der Geschichte einer Philosophie hinausgeschrieben werden, die sich im Okzident dezidiert gegen die kynische Alternative eines philosophischen Lebens formiert, wie Foucault in seinen letzten beiden Vorlesungszyklen rekonstruiert. Und dort, wo Foucault die zunehmende Dominanz jener okzidentalen Philosophietradition beschreibt, die das „erkenne dich selbst“ von Plato bis Kant und darüber hinaus im Sinn von Wesensfragen versteht (Was ist der Kern der Seele oder des Subjekts? Was ist Erkenntnis und was Wahrheit?) statt als kynische Forderung nach einem anderen Leben in der Gegenwart, kommt er de Certeaus *Kunst des Handelns* sehr nahe. Beiden geht es um widerständige Alltagspraktiken und die Frage, wie man (als Theoretiker_in) über und mit ihnen schreiben kann. Wo de Certeau in *Kunst des Handelns* fragt, welche Form der Theorie dem, was er widerständige Alltagspraktiken nennt, gerecht wird oder sie sogar unterstützt,²⁴ interessiert sich Foucault für die Kyniker_innen im Rahmen seiner Suche nach Praktiken und Theorien, die einen Beitrag zum weniger oder nicht so Regiertwerden

24 Unter Taktiken versteht de Certeau Alltagspraktiken, die minoritär und widerständig im Sinn von ortlos sind und sich deshalb immer auf dem Feld mächtiger Praktiken Vampiren gleich bewegen müssen. Die Ortlosigkeit der Taktiken kann sich darauf beziehen, dass sie keinen physischen Ort haben, dass sie keine Macht im Sinn einer anerkannten Autorität besitzen und/oder dass sie nicht der theoretischen Betrachtung für würdig befunden werden. Den Taktiken stellt er Strategien gegenüber, die einen Ort haben und sich klar von ihrem Außen abgrenzen. De Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 87 ff.

leisten; nicht zuletzt, um sich selbst von ihnen anstecken zu lassen. Denn zu jener Zeit war Foucault offensichtlich unzufrieden mit seiner Rolle als Intellektueller, an den die Erwartung herangetragen wurde, Kritik im großen Stil zu üben.²⁵

Kynische Praktiken des Ent/Übens

Foucaults Konzentration auf die Praktiken der Kyniker_innen mag gerade im Kontext der *parrhesia* merkwürdig, ja widersprüchlich erscheinen. Denn der wörtlichen Bedeutung zufolge bezeichnet *parrhesia* ein emphatisches „Alles-Sagen“, einen intentionalen Akt der verbalen Kritik. Als paradigmatische Beispiele diskutiert Foucault etwa Platos Kritik des Tyrannen Dionysius oder Sokrates, der nicht aufhört, die Athener_innen zur Rede zu stellen. Eine solche Kritik ist mit alltäglichen Praktiken vor allem dann kaum vereinbar, wenn man unter Praktiken solche Bewegungen versteht, die sich einem *Knowing-how* verdanken; einem Wissen, das der gängigen praxistheoretischen Unterscheidung zwischen *Knowing-how* und *Knowing-that* zufolge nicht gewusst, sondern von wiederholungsgeprägten, routinierten Körpern gewissermaßen automatisch gekonnt wird – und somit maximal unkritisch ist.

Aber nicht nur die kritische Kraft von Praktiken ist umstritten. Auch Foucaults Auffassung, wonach es der kynischen *parrhesia* um habitualisierte

²⁵ Vgl. Christina Hendricks: „Prophecy and *Parrhesia*: Foucauldian Critique and the Political Role of Intellectuals“, in: Karin de Boer, Ruth Sonderegger (Hg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012, S. 212-230.

Alltagspraktiken geht, ist angesichts der Überlieferung eine keineswegs selbstverständliche These. Foucault muss diese These vielmehr gegen die dominanten Heldengeschichten und Skandal-Anekdoten über einige wenige Kyniker_innen entfalten, die zumal bei Diogenes Laertius' Darstellung berühmter griechischer Philosophen als individuelle Heroen abgehandelt werden. Allem unleugbaren Heroismus des parrhesiastischen Alles-Sagens zum Trotz – ein Alles-Sagen, welches in den bekanntesten überlieferten Szenarien überdies oft als diskursiver Show-Down zwischen zwei Männern inszeniert wird – ist das mutige parrhesiastische Sprechen im Allgemeinen, und das der Kyniker_innen zumal, Foucault zufolge von nicht-sprachlichen Körperpraktiken jedoch nicht zu trennen. Denn der Mut und das Erfindische, auf denen alle, also auch nicht-kynische Formen der *parrhesia* basieren, verweisen auf eine Freiheit und ein Selbstvertrauen, die das Resultat von lange eingeübten Selbstpraktiken sind; „dazu gehören die Abstinenzen, Gedächtnisübungen, Bewußtseinübungen, Meditationen, das Schweigen und Hören auf andere“²⁶. Mit Blick auf diese Lebenshaltung des Übens unterscheidet Foucault die kynische *parrhesia* deutlich von anderen parrhesiastischen Strömungen:

Im Fall des kynischen Skandals [...] riskiert man sein Leben nicht einfach dadurch, daß man die Wahrheit sagt, oder um sie zu sagen, sondern durch die Lebensweise selbst. Man exponiert sozusagen sein Leben [...]. Man exponiert sein

26 Michel Foucault: „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten“, Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow [1983], in: Ders., *Schriften IV*, S. 461-498, hier S. 489.

Leben nicht durch seine Reden, sondern durch dieses Leben selbst.²⁷

Was die Kyniker_innen betrifft, kommt dem Wissen – oder vielmehr Können –, das in anonymen Praktiken akkumuliert ist, noch eine weitere entscheidende Rolle zu: Die durch Wiederholen eingeübten und damit normalisierten Praktiken sind das, was – den Kyniker_innen zufolge – im Modus des Praktizierens auf seine Veränderbarkeit hin überprüft und ent-normalisiert werden soll. Es geht also weniger um Einüben als vielmehr um Ent/Üben; um eine ent/übende Aufmerksamkeit in Bezug darauf, ob und wie man alltägliche, habitualisierte Praktiken verändern kann und wo sich neue erfinden lassen. Somit zielt das kynische Üben nicht auf das Erlernen vorgegebener Praktiken oder auf das immer perfektere Vollziehen der erlernten, sondern um einen ent/übenden Umgang mit bereits bestehenden Praktiken. Das Ent/Üben ist eine so analytische wie erfinderische Kritik.

Mit anderen Worten: Foucault hat sich, was die Kyniker_innen betrifft, nicht nur für ihre intentional vollzogenen, mehr oder weniger heroischen Interventionen interessiert: für die skandalösen Armutspraktiken der Kyniker_innen beispielsweise, die aus Protest gegen den ungleich verteilten Reichtum so schlecht und minimal gekleidet waren, dass sie Straßenhunde genannt wurden, wie der griechische Begriff *kynos* bis heute festhält. Neben den intendierten Skandalen – ja durch diese Aufsehen erregenden Taten hindurch – gilt Foucaults Aufmerksamkeit vor allem dem kynischen Umgang mit unscheinbaren und banalen, oft trotz herrschaftlicher

²⁷ Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 305.

Gewalt mehr unbewusst als bewusst habitualisierten Praktiken. Er ist fasziniert von der kynischen Ereignishaftmachung dessen, was als am unveränderbarsten und kritikfernsten gilt.

Bekanntlich war dem Kyniker Diogenes von Sinope vom delphischen Orakel gesagt worden, er solle Münzen bzw. Sitten umprägen: „*paracharattein tó nóμισμα*“ (παραχαράττειν τὸ νόμισμα) lautete der Orakelspruch. Da *paracharattein* sowohl „fälschen“ als auch „umprägen“ im Sinn von „neubewerten“ bedeutet und *nóμισμα* sich ebenso auf „Geld“ wie auf „Sitten“ bzw. das Anerkannte bezieht, war Diogenes’ Auftrag ein mehrdeutiger.²⁸ Dementsprechend verschiedene Anekdoten über das Leben des Kynikers Diogenes waren auch im Umlauf und wurden in Diogenes Laertius’ *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* aufgenommen. Einerseits ist vom Kyniker Diogenes dort als einem Geldfälscher die Rede. Andererseits wird bei Diogenes Laertius’ berichtet, Diogenes von Sinope habe den delphischen Orakelspruch im Sinn des Umprägens von Sitten und allgemein anerkannter Werte interpretiert. Konsequenter Weise habe er Geld sowie andere konventionelle Werte immer mehr verspottet oder ignoriert. Wissend, dass diskursives Wissen und Entschlüsse wenig ausrichten, wo es um die Veränderung normalisierter Praktiken geht, die primär in den Körpern herumwesen, beginnt Diogenes – wie die anderen Kyniker_innen auch – öffentlich und jeden Tag aufs Neue zu üben, mit der Abhängigkeit von Almosen zurecht zu kommen und ohne Geld ein reiches Leben zu führen.

²⁸ Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Erster Band, Bücher I-VI, Hamburg: Meiner Verlag 2008; zu Diogenes von Sinope bei Laertius vgl. S. 288-318; vgl. auch Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 312 ff.

Mit dem Hinweis auf das „Umprägen der Sitten“ wird auch sofort deutlich, dass die Übungen der Kyniker_innen quer zu einer individuellen Ästhetik der Existenz stehen. Abgesehen davon, dass das kynische Üben in erster Instanz ein Ent/Üben ist, setzt es bei gesellschaftlich geteilten – anonymen, wie de Certeau sagen würde – habitualisierten Praktiken und damit bei maximal unsichtbaren Naturalisierungen an. In Foucaults Worten:

Es ist aber auch ein Kampf gegen Gebräuche, gegen Konventionen, gegen Institutionen, gegen Gesetze [...]. Es ist ein Kampf gegen Laster, aber diese Laster sind nicht bloß die eines einzelnen. Sie betreffen die ganze Menschheit [...]. Der kynische Kampf ist also nicht bloß jener [...] durch den das Individuum die Herrschaft über sich selbst sicherstellt und dadurch den anderen [gegenüber] wohlätig ist.²⁹

Der Ansatz bei geteilten Praktiken ist auch der Grund, warum Kyniker_innen in aller unbürgerlichen Öffentlichkeit das Ent/Üben üben: Denn ihr Ent/Üben normalisierter Bewegungsmuster – zu denen auch Denkmuster und affektive Fixierungen gehören – adressiert genau das, was jene teilen, die auf den Plätzen und Straßen verkehren. Deshalb gebe es, so Foucault, bei den Kyniker_innen „einen Aktivismus, der gewissermaßen in einem offenen Milieu operiert, d.h. einen Aktivismus, der sich ausnahmslos an alle wendet“³⁰. Dabei ist keinesfalls von vorne herein klar, welche naturalisierten Praktiken und darin eingefalteten Werte allgemein geteilt werden – das erforscht die ent/übende

²⁹ Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 364.

³⁰ Ebd., S. 370.

Ereignishaftmachung vielmehr. In ihr und nur in ihr entfaltet sich das politisch-seismografische Potential der kynischen Leben, nämlich vermittelt über Schwierigkeiten und Scheitern zutage zu fördern, welche Gewohnheitsstrukturen insofern geteilte sind als man sie alleine überhaupt nicht verändern kann, sondern davon abhängig ist, dass es viele gibt, die sich vom Ent/Üben und Neuerfinden anstecken lassen.

Herauszufinden, wie schwierig oder einfach es ist, ein solches Gefüge aus vielen zu entfachen, ist die andere Seite des Beweglichkeitstests in Bezug auf die Frage der Macht des Regiertwerdens bzw. ob die Macht in Herrschaft übergegangen ist. Oder anders gesagt: Kynischen Leben geht es darum zu erproben, wie viel und wie viele man in Mitleidenschaft ziehen, also entnaturalisierend umprägen muss, wenn man eine scheinbare Kleinigkeit entlernen oder neue Bewegungsfolgen erfinden möchte. Der Radius dieses in das Ent/Üben hinein gezogenen Umkreises – und damit wohl auch der Grad der Schwierigkeit, eine Praxis zu verlernen – ist ein Indikator dessen, wie stark die Unbeweglichkeit einer eingespielten Praxis auf gesellschaftliche Herrschaftsbedingungen zurückzuführen ist und nicht auf singuläres Unvermögen. Die Radius-Metapher ist allerdings unzureichend. Sie verweist auf eine Fläche, während man sich die Intensität von herrschaftsförmigen normalisierten Praktiken dort, wo sie sich überlagern und verstärken, mindestens dreidimensional vorstellen müsste. Die Beherrschung durch Gender-Ordnungen etwa ist nicht einfach eine flächige Ausweitung der Klassenkämpfe.

Praktiken des Ent/Übens sind allerdings keine Methode, auf die man sich als Kyniker_in verlassen könnte. Unzuverlässig, ja höchst riskant sind alle Übungen –

auch jene Übungen, die die Macht bzw. Herrschaft naturalisierter Praktiken erforschen und herausfordern –, weil sie die Gefahr des Einübens neuer Gewohnheiten, die Gefahr des Akzeptierens neuer statt der alten Formen des Regiertwerdens bergen. Denn wie das Üben steht auch alles Ent/Üben aufgrund der ihm eigenen Wiederholungslogik in der Gefahr der Disziplinierung und der Verdeckung der Disziplinierung, weil es sich im Gewohnten so gut leben lässt. Darauf haben so unterschiedliche Praxistheoretiker_innen wie Gramsci, Bourdieu und Butler unablässig hingewiesen – bis hin zur schon erwähnten These, Praktiken seien per se unkritisch, blind, stumm.

In diesem Sinn haben Heidrun Hesse und Christoph Menke auf die große Nähe zwischen disziplinierenden Übungen und jenen der freien ästhetischen Existenz bei Foucault hingewiesen;³¹ dabei grenzen sie jedoch die Übungen der ästhetischen Existenz schlussendlich doch wieder heroisch kategorial von den disziplinierenden Übungen ab. So schreibt Menke:

31 Vgl. dazu Heidrun Hesse: „Ästhetik der Existenz. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses“ und Christoph Menke, „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“, beide in: Axel Honneth und Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 300-308 bzw. S. 283-299. Es ist mehr als legitim, dass Menke die Ähnlichkeiten zwischen disziplinierenden und freiheitsermöglichenden Übungen herausstreicht. Doch seine These, dass disziplinierende Übungen letztlich immer nur Vorbedingungen zum Erreichen eines Ziels, nämlich für das korrekte Ausführen einer bestimmter Tätigkeit, freiheitsermöglichende Übungen im Rahmen des Projekts einer Ästhetik der Existenz jedoch konstitutiv offen seien, scheint mir unzureichend. Zum Zusammenhang zwischen Übung und Normalisierungstechniken vgl. auch Andreas Gelhard: *Kritik der Kompetenz*, Zürich: diaphanes 2011, insbes. S. 131.

Während sich im Bereich der Disziplin klar zwischen Übung und Tätigkeit unterscheiden lässt – die Tätigkeit ist die Ausübung der in der Übung erworbenen Fähigkeiten –, bleibt im Bereich des Ästhetischen jede Tätigkeit Übung und wird jede Übung Tätigkeit.³²

Denkt man daran, wie viele gegenwärtige Subjektivierungspraktiken mit nichts anderem als dem Üben als Selbstzweck disziplinieren, so kann man dieser formalen Unterscheidung wohl kaum trauen. Ein Indiz der Freiheit im Ent/Üben scheint mir vielmehr in der Möglichkeit des sich vergewissernden Unterbrechens zu bestehen; einerseits um festzustellen, ob man sich vom Üben noch loslösen kann oder sich ihm sklavisch unterworfen hat und andererseits zur Überprüfung, ob jene Praktiken, von denen man sich befreien wollte, es immer noch erfordern oder wert sind, sich davon zu distanzieren. Wenn man also nicht einfach alte Gewohnheiten durch neue ersetzen will, und seien es solche der Übung als Selbstzweck ohne Lernziel, so müsste man sich kynische Praktiken des Ent/Übens wohl als Experimente vorstellen, die immer zugleich oder zumindest immer wieder auch zulassen, dass sie aus der Bahn geraten; als Experimente, die sich ablenken lassen oder aussetzen – im Sinn von aufhören – können. Gerade das Ent/Üben von habituellen Praktiken will nicht zu sehr mit sich selbst identifiziert sein. Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter verwunderlich, dass die Kyniker_innen gute Gründe haben, das Scheitern beim Ent/Üben offensiv zuzulassen und mehr ein vielstimmiger Haufen als eine geeinte Bewegung zu sein. Beides – das Scheitern und

³² Menke, „Zweierlei Übung“, S. 298.

das Affiziert- bzw. Durchkreuztwerden von anderen – ist der Unterbrechung zuträglich.

Angesichts solcher zögerlicher, distanzierter, ja reflexiver Impulse im kynischen Ent/Üben fragt sich erst recht, wie die Militanz zu verstehen ist, die Foucault dem kynischen Aktivismus zuschreibt. Insbesondere Michael Hardt hat zuletzt in mehreren Texten zu Foucaults letzten Vorlesungen den Begriff der Militanz aufgegriffen um zu betonen, dass Foucaults Spätwerk nicht bei einer Ästhetik der Existenz endet, sondern mit dem militanten Aktivismus der Kyniker_innen einen Weg in die politische Auseinandersetzung gefunden hat. Dem kann ich mich nur anschließen.³³ Angesichts der Stereotypen, die die Anekdoten über Kyniker_innen dominieren, ist der Tendenz, mit dem Begriff der Militanz die heroischen Aktionen von männlichen Skandalnudeln, Revoluzzern und erotischen Naturburschen zum Zentrum des Kynismus zu machen, allerdings Tür und Tor geöffnet.³⁴ Deshalb möchte ich vorschlagen: Wenn

33 Vgl. zu dieser These auch Christoph Brunner, Roberto Nigro und Gerald Raunig: „Towards a New Aesthetic Paradigm. Ethico-Aesthetics and the Aesthetics of Existence in Foucault and Guattari“, in: *RADAR* (1) 2012, S. 38-46.

34 Louisa Shea wirft das zurecht Peter Sloterdijk vor: „Sloterdijk also looked to Diogenes’ body as the site of resistance, seeing in the Cynic’s predilection for masturbating and defecating in public a comico-grotesque celebration of the primitive, the base, and the socially unacceptable. He discovered in the body’s free flow of libidinal energy the explosion of unsocialized ‚naturalness‘ and freedom. This somewhat naive celebration of the intrinsic erotic wholeness of the body contrasts, however, with Foucault’s sober articulation of Diogenes’ ascetic practices, which provide the Cynic, in Foucault’s reading, with the tools necessary to counter the social production of ourselves as ‚docile bodies.‘“ Louisa Shea: *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2010. Talal Asad schreibt der Kritiktradition, die der Westen für sich reklamiert, ganz generell einen problematischen Zug

überhaupt, so geht es den kynischen Praktiken um eine Militanz der Beharrlichkeit; einer Beharrlichkeit, die sich stören und unterbrechen lässt und voller Zuversicht ist.³⁵

Das Ziel des antiken Kynismus bestand dementsprechend nicht darin, ein vorab definiertes Leben im Zeichen der Armut und gemäß der Natur zu lernen; vielmehr war es ihnen darum zu tun herauszufinden, was ‚Armut‘ bzw. ‚Natürlichkeit‘ vor dem Hintergrund ganz bestimmter naturalisierter Eigentumsverhältnisse und ihrer Subjektivierungsmuster bedeuten konnten; wo man sie sich vielleicht nur eingeredet oder zu einem neuen Dogma gemacht hat, das eine_n nicht weniger

zum Heroismus zu (vgl. Talal Asad: „Free speech, blasphemy, and secular criticism“, in: Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Papers in the Humanities 2, Berkeley: University of California Press 2009, S. 20-57, hier S. 47 ff.). Mit dem Sprung in den antiken Kynismus geht Foucault zwar auch auf Distanz zum Kritikverständnis, das sich in der westlichen Moderne durchgesetzt hat. Den engen Rahmen des Westens verlässt er jedoch nie und schreibt so eine lange Tradition fort, die Kritik und Aufklärung für ein Exportgut Europas hält, das nirgendwo sonst von sich aus gedeiht. Gayatri Chakravorty Spivak hat darauf schon früh hingewiesen (vgl. Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, eingel. von Hito Steyerl, Wien: Turia+Kant 2008). Zur neueren Kritik an Foucaults Ignoranz in Bezug auf nicht-westliche Traditionen der Kritik vgl. Nikita Dhawan: „Affirmative Sabotage of the Master’s Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment“, in: Dies.: (Hg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2014, S. 19-78, insbes. S. 56 ff.; Karin Hostettler: „Under (Post)colonial Eyes: Kant, Foucault, and Critique“, in: ebd., S. 79-92 sowie den letzten Abschnitt von Sonderegger, „Von der Theorie zur Haltung“.

35 Michael Hardts Reduktion der Kritik auf das Nein-Sagen, dem er die kynische Militanz entgegen hält, leuchtet vor diesem Hintergrund nicht ein (vgl. Michael Hardt: „The Militancy of Theory“, in: *South Atlantic Quarterly*, (1) 2011, S. 19-35).

gefangen hält als der abgelehnte Reichtum. Es geht einem kynischen Leben aber auch nicht darum, jedes anfänglich gesetzte Ziel notwendig zu übersteigen, wie das Hesse und Menke für die individuellen ethischen Übungen fordern, um sie vor der Disziplinwerdung zu schützen. Das Üben eines festen Wohnsitzes und der Versuch, andere an dieser Möglichkeit teilhaben lassen, kann sich im Ent/Üben als genau das erweisen, worauf es auch weiterhin ankommt – auch wenn das vorab nie fest steht.

Kritik als Haltung der beharrlichen und erfinderischen Regierungszurückweisung

Das beharrliche und darin auch zuversichtliche Erforschen von Herrschaft im Modus von Experimenten mit habitualisierten Praktiken ist eine körperliche Haltung – eine Lebensform eben. Sie affiziert das Denken ebenso wie die Bewegungen und Affekte; und sie ist affirmativ: Sie affirmiert das Nicht-so-sehr-regiert-Werden und überhaupt dessen Möglichkeit. Dazu braucht die Kritik als Haltung kein überlegenes Wissen von Expert_innen. Die von den Kyniker_innen inspirierte praktische Kritik des Ent/Übens steht vielmehr den Beliebigen offen: Nicht-Männern, Sklav_innen und freien Bürger_innen. Die meisten Kritikkonzepte hingegen vertrauen vor allem der distanzierten Reflexion, dem geschriebenen Wort und damit häufig auch dem Vordenkertum und den großen Intellektuellenfiguren. Sie alle sind mit dem schon von Kant formulierten Emanzipationsparadox konfrontiert, Menschen zum Ausgang aus der eigenen Unmündigkeit anzuleiten – wenn nicht gar zwingen zu müssen. Demgegenüber ist die kynische Haltung

der Kritik eine, die auf Ansteckung – durch öffentliches Vormachen und Scheitern – und Attraktion in den spektakuläreren Performances zielt.

Wie sehr sich Foucault von dieser beweglichen Haltung affizieren ließ, kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass er eine affirmative Genealogie des Kynismus schrieb oder sich zumindest – unterbrochen von seinem Tod – zu schreiben vorgenommen hatte. Im Zentrum dieser Genealogie stehen verschiedene vergessene oder vergessen gemachte historische Konstellationen der Lebensform der kynischen Kritik.³⁶ Foucault setzt seine Forschung ein, um Zusammenhänge zwischen kynischen Ent/Übungen herzustellen und er lädt ein, sie fortsetzend umzuprägen. Im Zentrum dieser Genealogie steht nicht die Destruktion eines lieb gewordenen Dispositivs, wie etwa das der unterdrückten Sexualität. Vielmehr geht es in der affirmativen Genealogie des Kynismus darum, den Wunsch nach mehr – mehr Kynismus – anzufachen. Nur in einer Nebenlinie formuliert Foucault damit auch negative, nein-sagende Kritik, und zwar insbesondere an Kritikmodellen, die auf Wesensfragen und Ausschluss aus dem Wesentlichen zielen; die bei der Negation stehen bleiben; die das andere Leben in die Zukunft abschieben und an solchen, die Kritik zu einer Frage der (wissenschaftlichen) Expertise machen. Foucaults affirmative Genealogie der *parrhesia* im Allgemeinen und des Kynismus im Besonderen ist sein Geschenk an die Gegenwart und zugleich eines, das

³⁶ Hier gelingt ihm also, was er sich *In Verteidigung der Gesellschaft* zum Ziel gesetzt hatte: vermittels der „Gelehrsamkeit“ die „unterworfenen Wissen“ aus der Vergangenheit in der Gegenwart zu entfalten (vgl. die erste Vorlesung in: Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 13-36, hier S. 21.

nicht seines oder seine Erfindung ist.³⁷ Vielmehr zeichnet Foucault vergessene Affektionen zwischen historisch teilweise weit auseinander liegenden Kynismen nach. Das ist eine Übung im Verschwinden – im Minoritär-Werden der Intellektuellen, wie Hardt sagt –, die Foucault umso nötiger fand, als seine Intellektuellen-Person gegen Ende seines Lebens immer mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit stand.³⁸

Wenn ich mir zum Schluss von Foucault noch mehr wünschen dürfte als das, was er über kynische Praktiken hinterlassen hat, dann wäre es der Wunsch, er hätte mehr über die affektive Macht der kynischen Praktiken weitergegeben. In Foucaults letzten Vorlesungen tauchen zwar immer wieder Hinweise darauf auf, dass es im kynischen Ent/Üben auch um das Verlernen der Angst vor dem Scheitern, vor der Ohnmacht und dem Verlust von Gewohntem geht, weil man nur so den Mut fassen oder vielmehr üben kann, übermächtiger Fremdregierung entgegen zu treten. Nicht umsonst kommt Foucault im Zusammenhang der Kritik auch immer wieder auf die Frage des Mutes zurück – wie übrigens schon Kant in „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. Aber diese Hinweise bleiben verstreut und vereinzelt.

Sie sind für die Frage der Ereignishaftmachung jedoch entscheidend. Denn die Schwierigkeit, normalisierte

37 Zur Gegenwart in der Foucaultschen Genealogie vgl. den Text von Isabell Lorey in diesem Band.

38 Christina Hendriks und Michael Hardt sehen die kynische Forderung des Minoritär-Werdens der Intellektuellen, also des Weniger-Werdens der Expert_innen zugunsten eines Geflechts von vielfältigem Wissen, als die wichtigste kynische Inspiration für Foucault im Ringen mit der ihm zugeschriebenen Intellektuellenfunktion (vgl. Hendriks, „Prophecy and Parrësia“; Hardt, „The Militancy of Theory“).

Praktiken zu verändern, kann nicht gänzlich auf die Schwerfälligkeit von Körpern zurückgeführt werden. Sie haben auch mit affektiven Bindungen zu tun. Habitualisierte, automatisierte und somit quasi mühelose Praktiken vermitteln Sicherheit, Bedeutsamkeit, Vertrautheit – kurz: das Gefühl, in eine Welt zu passen und von ihr anerkannt zu sein. Ent/Übungen hingegen entziehen solchen affektiven Anerkennungsstrukturen, die über interpersonale Verhältnisse weit hinausgehen und auch von Raumordnungen, Gebäuden, Institutionen usw. verbürgt werden, die Macht. Deshalb kann der Mut zum Entzug sich wohl nur in einem dichten Geflecht von Neuerfindungen entwickeln; und es gilt, ein Vertrauen zum Unvertrauten zu lernen.

Denkt man die Haltung der Kritik vom Kynismus her, die eine analysierende und nein-sagende nur ist, um eine erfindende und affirmative zu werden, dann werden die gegenwärtigen Diagnosen der Krisenhaftigkeit der Kritik – oder besser: die Vorwürfe, die sich hinter diesen Diagnosen verbergen – merkwürdig schal. Die kynische Haltung der Kritik ist weder elitär und distanziert – ein Hauptvorwurf gegenüber kritischen Theorien etwa von Boltanski oder Rancière – noch miserabilistisch und auf Negation und Mangel fixiert wie Latour, Badiou, Sloterdijk und viele andere meinen. Vielmehr will sie etwas er/finden, das sie affirmieren kann.

DIE WIEDERKEHR REVOLUTIONÄRER PRAXEN IN DER INFINITIVEN GEGENWART

Madrid, April 2014: Es ist nicht das erste Mal, dass ein Haus besetzt wird, das der Bank gehört. Besetzt von Leuten, die die Hypotheken für ihre Wohnungen nicht mehr zahlen können. Diesmal sind es junge, alleinerziehende Mütter. Man trifft sich zuerst im Centro Social in der Nähe, zerstreut sich in kleine Gruppen und versammelt sich nach einiger Zeit vor dem besagten Haus, um die Besetzerinnen zu unterstützen. Nach kurzer Zeit erscheinen bunt maskierte Personen an den Fenstern und fixieren die Transparente der *Madres unidas por el derecho a la vivienda digna* (Mütter vereint für das Recht auf würdiges Wohnen). Sie haben sich in der landesweiten PAH organisiert, in der spanischen Plattform für Hypothekengeschädigte. Die Plattform ist stark geworden durch die 15M-Bewegungen, deren Anfang 2011 war, das Jahr des Arabischen Frühlings, das Jahr von Occupy. Das Prinzip von PAH ist Selbstermächtigung der Betroffenen, Selbstermächtigung zum neu Anfangen. Sie brauchen keine Fürsprecher_innen, sie fordern nichts von der Regierung, außer, das alte Hypothekengesetz zu annullieren. Sie warten nicht auf die Einlösung des Versprechens einer besseren Wohnpolitik. Stattdessen beginnen sie nicht nur in Spanien damit, jetzt, in der Gegenwart die Bedingungen für ein gutes Zusammenleben herzustellen, bis hinein in die Rathäuser: sie praktizieren präsentische Demokratie.

Historiker der Gegenwart

Foucault hat sich einmal, 1977 im Gespräch mit dem *Nouvel Observateur*, als „Historiker der Gegenwart“¹ bezeichnet. Ein solcher Historiker bricht mit allen Formen historistischer Geschichtsphilosophie, vor allem jener von Hegel, und geht kritisch von der Gegenwart aus. Es ist ein Gegenwartsverständnis, das Konsequenzen hat, und Foucault sagt es im gleichen Interview: Es bedeutet, mit der Revolution zu rechnen, sich dem Problem der „Wiederkehr der Revolution“² zu stellen. Diese Wiederkehr ist keine Rückkehr, zu vergangenen Revolutionen etwa. Eine solche Rückkehr entspräche einem Historismus, der die Vergangenheit heranzieht, um die Probleme der Gegenwart zu lösen. Foucault benutzt aber den Begriff der Wiederkehr, eine Terminologie Nietzsches, auf den er sich seit dem Ende der 1960er Jahre immer wieder bezieht, die vorherrschenden Leseweisen verschiebend, um sich noch 1982 in einem Gespräch mit Paul Rabinow explizit als „Nietzscheaner“³ zu bezeichnen.

1 Michel Foucault: „Nein zum König Sex“, Gespräch mit B.-H. Lévy [1977], in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band III: 1976–1979*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 336–356, hier S. 349.

2 Ebd., S. 350.

3 Michel Foucault: „Raum, Wissen und Macht“, Gespräch mit Paul Rabinow [1982], in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV: 1980–1988*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 324–341, hier S. 334 und 335. Zu Foucaults Bezüge auf Nietzsche siehe Daniel Defert: „Situierung der Vorlesungen“, in: Michel Foucault: *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970–1971*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 330–360.

Die Wiederkehr ist nicht rückwärtsgewandt, sie entspricht in Foucaults Interpretation viel eher der permanenten Möglichkeit der Umkehr: aus der Dynamik von Machtverhältnissen, denen der Widerstand nicht als bloßer Effekt nachgereiht ist. Der Widerstand ist zum einen primär, und zum anderen entsteht er in stets umkehrbaren Machtverhältnissen permanent. Aus dieser Dynamik von Macht und Widerstand erwächst die Möglichkeit der Wiederkehr der Revolution.⁴

Es ist die „Kritik an der Gegenwart“⁵, die durch Foucaults Weise der historischen Analyse möglich wird. Revolutionäre Praxen entsprechen keinen aus der Vergangenheit kommenden, keinen überkommenen Strategien und Taktiken. Widerstand in der Gegenwart entfaltet seine Kraft in dem, was Machtbeziehungen entgeht, was sie flieht. Es sind Kämpfe, die – wie die Macht – ‚von unten‘ kommen, Ereignisse, keine Kontinuitäten; sie entstehen in den Körpern, in den Subjektivierungen. Kämpfe, die sich nicht am Recht und an der Repräsentation orientieren, als käme die Macht einfach nur ‚von oben‘.

4 Dieses Verständnis umkehrbarer Machtverhältnisse konzeptionalisiert Foucault explizit in *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* ([1976] Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983). Siehe auch Isabell Lorey: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich, Berlin: diaphanes 2011 sowie meinen Text „Das Gefüge der Macht“, in: Brigitte Bargetz, Gundula Ludwig und Birgit Sauer (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/M., New York: Campus, S. 31–61.

5 Foucault, „Nein zum König Sex“, S. 349; siehe auch „Raum, Wissen und Macht“, S. 334.

Nietzsche, Historie, Ereignis

Häufig wiederholt Foucault die Frage danach, was wir in der Gegenwart sind. Sie entspringt seinem Geschichtsverständnis, das stark von Nietzsche beeinflusst ist. Foucault teilt die Geschichte nicht in Epochen ein, er ist nicht an der rasternden und gerasterten Geschichte der Sieger interessiert. Er verschränkt vielmehr den Körper mit der Geschichte, und stellt so die Erfahrungen ins Zentrum, die permanent die Subjektivierungen verändern und ein kohärentes Subjekt auflösen. Was wir in der Gegenwart sind, ist keine Frage der Identität, sondern eine der Diskontinuität, der Erfahrung und der Ent-Subjektivierung.⁶ Was wir in der Gegenwart sind, ist eine Frage des Geschichtsverständnisses und eine des Verständnisses der revolutionären Praxis. Es ist eine Frage, die mit der kontinuierlichen, linearen oder auch teleologischen Geschichtskonstruktion nicht gestellt werden kann, denn diese negiert die Kämpfe gegen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse und macht sie unsichtbar. Diese Kämpfe entsprechen einer anderen Zeitlichkeit, einer diskontinuierlichen Geschichte, die Foucault mit Nietzsche ‚Genealogie‘ nennt. Die Genealogie nimmt Brüche wahr, Ereignisse, Anfänge. Und mehr noch: Die genealogische Perspektive – so Foucault 1971 in seinem Aufsatz „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ – muss die Einzigartigkeit des Ereignisses ausmachen.⁷ Sie muss die Ereignisse „dort aufsuchen,

⁶ Dieses Denken ist auch inspiriert von Maurice Blanchot und Georges Bataille. Siehe Michel Foucault: „Gespräch mit Ducio Trombadori“ [1978/1980], in: Ders., *Schriften IV*, S. 51–119, hier S. 54 ff.

⁷ Michel Foucault: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ [1971], in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II: 1970–1975*,

wo man sie am wenigsten erwartet, und in solchen Bereichen, die keinerlei Geschichte zu besitzen scheinen; Gefühle, Liebe, Gewissen, Triebe. [... Die Genealogie, I.L.] muss nach deren Wiederkehr suchen.“⁸

Die Genealogie befasst sich mit den Affekten und Affizierungen, statt mit der Suche nach dem Ursprung und den Entwicklungen. Ohne Ursprung und ohne Wesen geht zwar die „eigentliche Identität“⁹ verloren, nicht aber die unzähligen Anfänge.¹⁰ Das ist der zentrale Akt: das Subjekt, die Identität, den Ursprung zu zertrümmern, diese Grundpfeiler des Historismus, um andere Zeitlichkeiten zu denken, in denen das Verständnis der Gegenwart darüber entscheidet, in welcher Weise über Kämpfe nachgedacht wird. Wichtig ist es, den Anfang singular und mannigfaltig zu denken, das Ereignis zu denken.

Ein Ursprungsdenken sieht sie nicht, die Spuren, die in Nietzsches Begriff der Herkunft sichtbar werden. Es sind verschiedenartige Spuren, die sich in einem „Individuum [...] kreuzen und ein schwer zu entwirrendes Netz bilden“¹¹, Spuren, die verloren gehen, wenn sie durch Ähnlichkeitsbeziehungen gerastert und einem Ursprung zugeführt werden. Identität ist keine Kategorie dieses Verständnisses von Herkunft, sondern mannigfaltige Affizierungen mit anderen, die den

hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 166-191. Dieser Text entstand zur selben Zeit wie die Vorlesung 1970/71 *Über den Willen zum Wissen* (vgl. Defert, „Situierung der Vorlesungen“, S. 349).

8 Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 166.

9 Ebd., S. 168.

10 Vgl. ebd., S. 172.

11 Ebd., S. 171.

von Foucault noch benutzten Begriff des Individuums als das, was unteilbar, also eins ist, überschreiten. Die Herkunft ist unzählig, sie ist viele, nicht das Eine. Darauf will Foucault mit Nietzsche hinaus: Am Anfang ist „Unstimmigkeit und Unterschiedlichkeit“¹², die Heterogenität des und der Vielen, die sich nicht einstimmig mit oder in Opposition zu einem Individuum äußern, nicht als Block oder Einheit, sondern zerstreut, unstimmig, heterogen – miteinander verbundene, wechselseitig affizierte Singularitäten, nicht in Abgrenzungen zu einem Individuum. Foucaults Verständnis des Individuums impliziert mannigfaltige Herkünfte, die sich als unentwirrbares „Netz“ singular verdichten. Nur mit dem Blick auf miteinander verbundene Singularitäten lässt sich analysieren, was sich in deren Zerstreung ereignet.¹³ Die Herkunft ist der zerstreute, vielfache Anfang, der das Ereignis ermöglicht und ihm folgt.

Es gibt einen weiteren Grund, nicht die Linearität zu suchen, nicht die Quelle und den Fluss, sondern die unzähligen Anfänge. Nicht alles zu erinnern, vergessen zu können, ist lebenswichtig und bedeutet das Vermögen, im *historistischen* Sinne „unhistorisch zu empfinden“¹⁴, wie Nietzsche schreibt. Man muss es wagen können, von Neuem zu beginnen. Das ist nicht als normative Forderung zu verstehen, sondern als Affirmation des Werdens in der Gegenwart. Die Praxen des Handelns, Denkens

¹² Ebd., S. 169.

¹³ Vgl. ebd., S. 172.

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, hrsg. von Günter Figal, Stuttgart: Reclam 2009, S. 10. „Mit dem Wort ‚das Unhistorische‘ bezeichne ich [Nietzsche, I.L.] die Kunst und Kraft *verges- sen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen“ (Günter Figal: „Nachwort“, in: ebd., S. 107, Herv. i.Org.).

und Fühlens führen niemals bloß das Gewesene fort, sie sind nicht einfach Routine und Gewohnheit, sondern auch Ausprobieren, Experimentieren, Stolpern, Neu-Orientieren, Neu-Organisieren. Nietzsche bezeichnet solche Praxen als „unhistorisch“. Das Vergangene muss sogar bis zu einem gewissen Grad vergessen werden, um „nicht zum Todengräber des Gegenwärtigen“¹⁵ zu werden. Es muss möglich sein, dass sich in der Gegenwart Einzigartiges herausbildet, dass das Ereignis entsteht, ohne vergangenen Grund und ohne Identität. Nur im Unhistorischen beginnt ein „geschichtliche[s] Ereignis“¹⁶, ohne „überhistorische“¹⁷ Bedingung. Das Ereignis ist mit Nietzsche dann geschichtlich, wenn es im gegenwärtigen Werden seine Kraft gewinnt, ohne das Ewige oder Unveränderliche heraufzubeschwören.

Man muss die lineare Erzählung auch zu ignorieren imstande sein, um überhaupt in der Gegenwart leben zu können. Nietzsche verbindet seine Kritik der Historie mit der Frage nach der Ontologie, die Weise, Zeit zu denken, mit der Weise, zu leben.¹⁸ Diese Verteidigung der Gegenwart ist aber – das füge ich hinzu – nicht ausreichend, um in Kämpfen gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern. Das Vergangene kann nicht einfach verdrängt werden: Für die Kritik von Herrschaftsverhältnissen, anhaltender Ausbeutung und Ungerechtigkeit

¹⁵ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 11. „Nur aus der höchsten Kraft des Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“ (Ebd., S. 63, Herv. i.Org.).

¹⁶ Ebd., S. 15.

¹⁷ Ebd., S. 107: „[ü]berhistorisch‘ nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt [!], zu *Kunst und Religion*“ (Herv. i.Org.).

¹⁸ Vgl. ebd., S. 18.

ist es unabdingbar, das Vergangene in seinen Kontinuitäten und Brüchen zu analysieren, um dagegen zu handeln, solche Verhältnisse zu verändern, auf- und abzubauen.

Auch das Ereignis entsteht nicht ohne Relation zum Vergangenen. Es ist einzigartig, nicht weil es einmalig und isoliert von bestehenden Verhältnissen betrachtet werden könnte. Es ist singulär und zugleich zeitlich und räumlich relational, denn es zeichnet sich durch die Kraft der Neukonstituierung aus. Es setzt sich zum Vergangenen, Beständigen und Unbekannten auf neue Weise ins Verhältnis. Das Ereignis kann Verlorenes ersetzen, zersplitterte Formen neu zusammensetzen und gestalten. Es hat „plastische Kraft“¹⁹, wie Nietzsche sagt, eine Kraft, die in der Zeit wirkt, (um)formt. Das Ereignis gestaltet in der Gegenwart Geschichte. Es ist eine Kraft im Werden, die situiert ist, bedingt von den Kräfteverhältnissen und die nichts zur Idee einer historischen Wahrheit beizutragen hat. Jede plastische Kraft ist abhängig von der Umgebung, der Um-Welt, der „umhüllenden Atmosphäre“²⁰. Gerade weil im Ereignis eine Neuzusammensetzung stattfindet, ist es in seiner schöpferischen Kraft nicht isoliert, vielmehr relational und bedingt. Es kann sich mit anderen Ereignissen

19 Ebd., S. 11. Die plastische Kraft ist die Kraft, „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben“ (ebd.). Sie bildet Gegenwart auch durch Einverleibung vergangener Splitter. „Je größer die plastische Kraft ist, desto mehr an Vergangenheit lässt sich integrieren. [...] Was nicht anverwandt, in den jeweiligen Horizont eingeschlossen werden kann, muss *vergessen* werden. Vergessen und Erinnern gehören zusammen, und zwar derart, dass ein gelebtes Leben zugehöriges Erinnern immer nur zusammen mit dem Vergessen möglich ist.“ (Ebd., S. 138, Herv. i.Org.)

20 Ebd., S. 13.

verketteten. In der Konstituierung des Ereignisses aus heterogenen Splintern werden neue Lebensweisen, politische Praxen und Ökonomien bejaht, die ihre Herkunft nicht abschütteln, sondern vervielfältigen.

Vor dem Hintergrund dieses nietzscheanischen Geschichts- und Ereignisverständnisses zeigt die Genealogie für Foucault nicht, „dass die Vergangenheit noch da ist und die Gegenwart immer noch insgeheim mit Leben erfüllt, nachdem sie den Lauf der Zeit von Anfang an geprägt hat.“²¹ Die Genealogie hat kein Interesse daran, den einen Anfang, die eine Identität wiederzufinden. Die genealogische Gegenwart ist geprägt durch unzählbare Anfänge, durch Zerstreung, durch das Ereignis: Was wir sind, ist nichts als Kontingenz, Zerstreutes.²²

Wiederkehr der Kämpfe

Die genealogische Analyse umfasst nicht nur die Kämpfe und das einzigartige Ereignis, sondern auch deren Wiederholung, deren „ewige Wiederkunft“, wie Nietzsche sagt.²³ Foucaults Genealogie stützt sich auf die „ewige Wiederkehr“, bricht so mit der Metaphysik der ‚ewigen Wahrheit‘ und entgeht damit der Objektivität des Historikers, der sich außerhalb der Zeit imaginiert. Wiederholung ist die Grundlage des „historischen Sinns“, der alles „wieder dem Werden“²⁴ zuführt, was als unveränderlich galt: Körper, Gefühle, Subjekte, die Kontinuität der Zeit. Nur im Werden sind Affizierungen wahrnehmbar, nicht in der begrenzten Identität.

²¹ Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 172.

²² Vgl. ebd. und S. 188.

²³ Vgl. Defert, „Situierung der Vorlesungen“, S. 348.

²⁴ Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, S. 179.

Der historische Sinn der Genealogie bezieht sich auf nichts anderes als die Kämpfe, die ewige Wahrheiten wie Identitäten wiederkehrend in gegenwärtiges Werden transformieren. Der historische Sinn ist in den Auseinandersetzungen situiert, er blickt auf das Nächste und in die Tiefe, um die Zerstreungen und Unterschiede zu entfalten.²⁵ Es ist eher ein medizinischer als ein philosophischer Blick, sagt Foucault, denn letzterer habe stets den Körper verleugnet, um eine „zeitlose Idee zu begründen“²⁶. Der historische Sinn, der sich auf die Kämpfe bezieht, hat immer einen Anfang, der verworren, „unrein“²⁷ und uneindeutig ist. Aus ein und demselben Zeichen kann die Krankheit wie auch der „Keim eines wunderbaren Gewächses“²⁸ entstehen. Der Anfang ist stets kontaminiert.

Infinitive Gegenwart

Wenn Foucault sich von Ursprungsdenken und determinierender Vergangenheit abwendet, wenn er behauptet, dass es keine Rückkehr gäbe und wir in der Kontingenz zu dem würden, was wir in der Gegenwart sind, dann ist er nicht nur beeinflusst von Nietzsche. Zeitgleich mit seinem Nietzsche-Text bespricht er in seinem Aufsatz „Theatrum philosophicum“ ausgesprochen affirmativ die gerade erschienenen Bücher *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns* von Gilles Deleuze.²⁹ Zuvor

²⁵ Vgl. ebd., S. 182.

²⁶ Ebd., S. 184.

²⁷ Ebd., S. 183.

²⁸ Ebd.

²⁹ Michel Foucault: „Theatrum philosophicum“ [1970], in: Ders., *Schriften II*, S. 93-122.

hatten er und Deleuze gemeinsam an der kritischen Gesamtausgabe der Werke von Nietzsche gearbeitet, und beide sind nun, am Beginn der 1970er Jahre, damit befasst, die Gegenwart anders zu denken.

Beide distanzieren sich von einem linearen Geschichtsverständnis, das die Gegenwart – und damit die Kämpfe – gering schätzt. Denn das Ereignis ist nicht zu fassen, wenn das Aktuelle bloß „das ehemals Zukünftige [ist], das sich in seiner Form bereits abzeichnete“ oder nur „die kommende Vergangenheit“³⁰, schreibt Foucault. Für eine solche teleologisch eingegrenzte Gegenwart braucht es eine „Metaphysik eines widerspruchsfreien, hierarchisch aufgebauten Kosmos“³¹. Statt dessen spricht Foucault von einer infinitiven Gegenwart (*un présent infinitif*)³² als einer Gegenwart, die (im) Werden ist. Nicht auf den Augenblick des Gegenwärtigen reduziert, bricht sie mit der linearen Geschichte, ohne von der Vergangenheit unabhängig zu werden.

Foucault ergänzt mit dem Begriff der infinitiven Gegenwart sein Verständnis von Genealogie und Ereignis. Den neuen Begriff fügt er aus den Bedeutungen des grammatikalischen Präsens und des Infinitivs zusammen und nennt die darin entstehende Bedeutung mit Deleuze „Ereignis-Sinn“³³. Obwohl Foucault nur in seiner Deleuze-Rezeption von „infinitiver Gegenwart“ spricht und der Begriff konzeptionell nicht ausgeführt ist, gibt er Hinweise darauf, wie seine genealogische Analyse

30 Ebd., S. 103.

31 Ebd.

32 Michel Bischoff übersetzt „unbegrenzte Gegenwart“ (ebd., S. 104). Deleuze und Guattari sprechen vom „unendlichen Jetzt“ (*Was ist Philosophie?* [1991], Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 130).

33 Vgl. Foucault, „Theatrum philosophicum“, S. 102.

der Gegenwart weiter aufgefächert werden kann. Erst vor dem Hintergrund einer infinitiven Gegenwart lässt sich in neuer Weise von Wiederholung sprechen, jenem Deleuzeschen Verständnis von Wiederholung, das in der Affirmation der nicht dialektischen Differenz von Nietzsche inspiriert ist, nicht von Hegel.

In der Hegelschen Philosophie gelten das Nicht-Identitäre, das dialektisch Nicht-Repräsentierbare und die nicht über den Widerspruch angebundene Differenz als „maßlos, unkoordiniert, anorganisch“³⁴. Es soll sich nur das wiederholen, was unter einem „*absolut* identischen Begriff differiert“³⁵. Doch schon die Diskreditierung der nicht-dialektischen, maßlosen Differenz, diese Geringschätzung der Mannigfaltigkeit, des Zerstreuten verweist darauf, dass es immer etwas gibt, das der identitären Repräsentationslogik entgeht, egal wie unendlich sie zu werden versucht, egal wie sehr es nichts Wesentliches jenseits von ihr zu geben scheint: Es entgeht ihr die Differenz, die gerade nicht über Identität und Repräsentation zu begreifen ist, die Differenz, die in der Wiederholung nicht an die Logik des Ähnlichen, des Gleichen, der Assimilation gebunden ist: eine mannigfaltige, maßlose Differenz, die weder auf eine Einheit zuläuft, noch den Gegensatz oder das ganz Andere darstellt. Statt in der Negation an die Identität gebunden, kommt die mannigfaltige Differenz in der Affirmation zur Geltung, in der Bejahung ihrer Zerstreutheit, als unbestimmte Differenzierung.³⁶

In diesem Verständnis kann es keine lineare Abfolge, keine Aneinanderreihung von Ereignissen geben, nur

³⁴ Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* [1968], München: Fink 1992, S. 329.

³⁵ Ebd., S. 338, Herv. i.Org.

³⁶ Vgl. ebd., S. 334 f.

die Wiederkehr. In der infinitiven Gegenwart wiederholt sich das Ereignis ohne Grund, Nachahmung und Ähnlichkeit.³⁷ Es ist eine Wiederholung, die das Ereignis in seiner Einzigartigkeit affirmiert und es dabei zerstreut lässt, es nicht in eine Linie bringt, nicht auf den Begriff und nicht in eine Entwicklungsgeschichte. Diese Wiederholung hat nichts mehr mit dem Identischen zu tun und nichts mehr mit der damit einhergehenden Repräsentation, die nichts als das Ordnungsprinzip des Ähnlichen als des Angeglichenen ist.³⁸ In der Wiederholung wird die zerstreute Mannigfaltigkeit offenbar und damit auch die Ent-Subjektivierung.³⁹ „Gegenwart“, schreibt Foucault, „ist endlose Wiederkunft. Aber sie kommt wieder als einzigartige Differenz“⁴⁰, als maßlose Differenz.

Unzeitgemäße Dauer der Gegenwart

Diese Differenz ist Mannigfaltigkeit, Vielfalt, nicht bloße Vielheit. Wenn Vielheit die abgegrenzte Form der/des vereinzelt Vielen als quantitative Verschiedenheit beschreibt, unterstreicht Vielfalt die vielen, unzählbaren Falten in der Immanenz, ihre qualitative Verschiedenheit.⁴¹ Die Falten sind nicht strikt voneinander zu trennen, sie verschmelzen, überlappen sich, sind zusammen gefaltet oder entfalten sich nacheinander und

37 Vgl. Foucault, „Theatrum philosophicum“, S. 104.

38 Vgl. ebd., S. 110. Siehe auch Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 371.

39 Vgl. Foucault, „Theatrum philosophicum“, S. 106 und Foucault, „Gespräch mit Ducio Trombadori“, S. 54.

40 Foucault, „Theatrum philosophicum“, S. 120.

41 Zum Begriff der Falte siehe auch Gilles Deleuze: *Die Falte. Leibniz und der Barock* [1988], Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.

auseinander. Das Mannigfaltige ist in permanenter Veränderung begriffen, es entfaltet sich in einem anhaltenden, wiederkehrenden Modus der Differenzierung. Dieser Modus ist die Dauer, die die infinitive Gegenwart kennzeichnet. Sie aktualisiert sich permanent in der Differenzierung; sie ist nicht abstrakt-allgemein, sondern in diesem Sinne konkret-singulär und nicht im Namen der Zahl, nicht numerisch zerteilbar.

Zum Verständnis der Dauer in der infinitiven Gegenwart sind Henri Bergsons zeitphilosophische Überlegungen hilfreich. Dauer bezeichnet nicht einfach eine Fortdauer der Vielfalt, die Dauer selbst existiert im Plural. Sie hat unmessbar viele, untereinander sehr verschiedene *durées*, ein Plural, der sich im Deutschen nicht so einfach bilden lässt. Dauer als Vielfalt bedeutet die Gleichzeitigkeit von mehreren *durées* in der Gegenwart, eine Koexistenz und Gleichzeitigkeit von Strömen, in der sich das Vermögen zeigt, zugleich „eins zu sein und mehrere“⁴², wie Bergson schreibt. Eins zu sein und mehrere bedeutet, die Dauer von anderen Lebewesen und Dingen wahrzunehmen und sich mit ihr zu falten. Dauer selbst ist vielfach gefaltet und in diesem Sinne teilbar, ohne sich zu spalten oder in Widerspruch mit dem Abgeteilten, dem Anderen zu geraten. Die Vielfalt der Dauer ist ohne Negation, sie ist Affirmation des Mannigfaltigen.

In der Bergsonschen Vielfalt der Dauer wird die Gegenwart zur eigenständigen Zeitlichkeit. Nicht nur wird sie in der Affirmation des Mannigfaltigen zu einer

42 Henri Bergson: *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* [1922], Paris: Les Presses universitaires de France 1968, S. 67; siehe auch Gilles Deleuze: *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius 2007, S. 104 f.

ausgedehnten Gegenwart, sie ist auch durch eine vom Vergangenen unterschiedene Ontologie gekennzeichnet. Nicht das Gegenwärtige, sondern das Vergangene lässt sich als Ontologie des Seins verstehen, die Gegenwart dagegen als eine Ontologie des Werdens. Bergson wendet sich gegen Vorstellungen, die davon ausgehen, dass das Vergangene nicht mehr ist, es zu sein aufgehört hat und in diesem Sinne tot ist. In diesem Gedanken verwechseln wir, so Deleuze, „das Sein mit dem Gegenwärtig-Sein. Aber das Gegenwärtige *ist nicht*, es ist vielmehr reines Werden, das immer außer sich ist. Es *ist nicht*, sondern agiert.“⁴³ Die Gegenwart kann nicht über das Sein des momenthaften Gegenwärtigen bestimmt werden, nur über das Agieren des Werdens, die Veränderung, die Bewegung; sie dauert an als eine Ontologie des Werdens.

Um die Gegenwart in neuer Weise zu denken, unzeitgemäß, muss sie als eigenständige Zeitlichkeit nicht nur deutlich vom Vergangenen unterschieden, sondern auch von Ideen von Zukünftigkeit gelöst werden. Im Begriff des Unzeitgemäßen ist diese Eigenständigkeit der Gegenwart bereits ausgedrückt. Nietzsche richtet den Begriff gegen normalisierte und unhinterfragt vorherrschende Zeitverständnisse. In seiner Kritik an einer linearen Geschichtserzählung verbindet er das Unzeitgemäße mit dem Kommenden, das nicht als Zukunft misszuverstehen ist: „unzeitgemäß – das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“⁴⁴. Das Unzeitgemäße wirkt gegen die Vergangenheit auf die Gegenwart und flieht sie,

⁴³ Deleuze, *Henri Bergson*, S. 74, Herv. i.Org.

⁴⁴ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 7.

widersteht ihr, ohne in eine Zukunft auszuweichen.⁴⁵ Denn das Kommende entsteht in der Gegenwart, in den Kräfteverhältnissen und Machtbeziehungen. Es gibt keine Zukunft, nur die ausgedehnte Gegenwart, das, was Foucault auch als das ‚Aktuelle‘ bezeichnet.⁴⁶ Das Aktuelle ist zutiefst verstrickt mit Foucaults ontologischer Frage, was wir in der Gegenwart nicht *sind*, sondern *werden*, wie wir anders werden, uns ent-subjektivieren. In diesem Sinne meint das Unzeitgemäße auch das Unhistorische, das nichts Wahres und nichts Ewiges ist, sondern ewiges Werden im Sinne Nietzsches.

In Foucaults Verständnis entfaltet sich diese unzeitgemäße ontologische Form nicht als Abstraktion, nicht als Substanz, sondern als eine Gegenwart, deren „Sein [...] die Wiederkehr der Differenz“⁴⁷ ist. In der Verbindung von Nietzsche und Deleuze benennt Foucault ein Verständnis von Ontologie, das in seinen Schriften wiederkehrt und sich noch 1984, kurz vor seinem Tod, aktualisiert, nämlich dann, wenn er zum letzten Mal auf sein Verständnis der Gegenwart im Verhältnis zur Revolution zu sprechen kommt.

45 Siehe Isabell Lorey: „Die Gegenwart verteidigen und ihr widerstehen“, in: Dirk Martin, Susanne Martin, Jens Wissel (Hg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, S. 116–133.

46 Michel Foucault: *Die Archäologie des Wissens* [1973], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 189.

47 Foucault, „Theatrum philosophicum“, S. 103 und 120.

Experimentieren ohne Zukunft

Was sind in diesem anderen Denken der Gegenwart nun aber revolutionäre Kämpfe, Kämpfe, in denen deutlich wird, was wir in der Gegenwart sind? In derselben Zeit, in denen er sich Gedanken zu einer infinitiven Gegenwart macht, äußert sich Foucault in einem Gespräch mit Studierenden zum ‚Mai 68‘. Die Studierenden merken an, dass die Bewegung als Besetzung eines gesellschaftlichen Raums viel weiter hätte gehen können, hätte ihr ein linker Diskurs, eine linke Reflexion eine Perspektive gegeben, eine utopische Richtung, einen Zukunftsentwurf. Foucault verneint das, und sagt, dass er der Utopie die Erfahrung und das Experiment entgegen setzt: statt der Zukunftsvision die Praxen (in) der Gegenwart, statt dem Nicht-Ort die aktuelle Situiertheit.⁴⁸ Viel wichtiger als die Frage der Utopie sei beim ‚Mai 68‘ gewesen, „dass Zehntausende eine Macht ausgeübt haben, die nicht die Form einer hierarchischen Organisation annahm“⁴⁹. Er berührt hier das Problem der konstituierenden Macht in der infinitiven Gegenwart, die keineswegs machtlos ist. Im ‚Mai 68‘ ereignete sich eine Organisierung, so lässt sich mit Blick auf spätere Äußerungen hinzufügen, die identitäts- und repräsentationskritisch war. Foucault macht aber noch eine weitere wichtige Bemerkung am Ende des Gesprächs. Ein Student sagt, die Bewegung sei nicht in der Lage gewesen, „das gesellschaftliche Ganze [...] oder die Gesellschaft als eine Ganzheit“⁵⁰ zu sehen und in sie einzugreifen,

⁴⁸ Vgl. Michel Foucault: „Jenseits von Gut und Böse“, Gespräch mit Studenten [1971], in: Ders., *Schriften II*, S. 273-288, hier S. 286.

⁴⁹ Ebd., S. 287.

⁵⁰ Ebd.

sie sei nicht in der Lage gewesen, aus den gemachten Erfahrungen das Allgemeine zu formulieren. Foucault erwidert, dass „die Idee eines ‚gesellschaftlichen Ganzen‘ [...] selbst in den Bereich der Utopie“ gehört. Sie sei eine Idee, die auf (geschichtsphilosophischen) Träumen aus der Vergangenheit aufbaut, entstanden „in jener historischen Entwicklungslinie, die schließlich zum Kapitalismus führte“⁵¹. Erfahrungen, Strategien, Aktionen, die die gesamte Gesellschaft umfassen sollen, sind zum Scheitern verurteilt. Diese Vorstellung von Gesellschaft müsse in ihrer Idee von Ganzheit und Totalität aufgegeben werden. Revolutionäre Praxen widerstehen nicht nur solchen Ideen, sie brechen auch mit der aus der Vergangenheit kommenden Logik des „bis jetzt“⁵².

Kritik und das Aktuelle

Die Frage danach, wer wir in der Gegenwart sind, begleitet Foucault auch in der Ausarbeitung seines Kritikbegriffs und in seiner Theorie der Gouvernamentalität. Seit seinem Vortrag *Was ist Kritik?* von 1978 verknüpft er die Frage bekanntlich immer wieder mit Kant und der Aufklärung. Aber in *Was ist Kritik?* ist Foucault noch auf der Suche nach der Lösung, wie er auf neue Weise Kritik und Aufklärung verbinden kann.⁵³ Nicht umsonst sagt er am Ende des Vortrages, er habe nicht gewagt, diesen Essay so wie Kant seinen Text 1784 „Was ist *Aufklärung?*“ zu nennen.⁵⁴ Interessanterweise aber hat

51 Ebd.

52 Ebd., S. 288.

53 Vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?* [1978], Berlin: Merve 1992, S. 29 ff.

54 Vgl. ebd., S. 41.

Foucault das fehlende Glied längst entwickelt – in seiner Geschichtskritik mit Nietzsche und Deleuze, und den Spuren, die er mit seinem einmalig verwendeten Begriff der infinitiven Gegenwart gelegt hat.

In *Was ist Kritik?* übernimmt Foucault von Kant, dass Kritik bedeutet, aus der Unmündigkeit gegenüber Autoritäten herauszutreten, Mut zu haben, den eigenen Verstand zu gebrauchen: „Entunterwerfung“⁵⁵ der einzelnen. Kritik ist der entschiedene Wille, „nicht regiert zu werden“⁵⁶. Daraus folgt nicht, dass Kritik immer und automatisch mit dem Regierbarmachen, mit den Dynamiken von Gouvernamentalität, bricht. Im Gegenteil. Oft dient Kritik dazu, Regierungskünste aufrecht zu erhalten und zu stabilisieren, wie im Rahmen von Erkenntniskritik, wie sie nicht zuletzt Kant postuliert hat.⁵⁷ Diese Gouvernamentalität erhaltende Kritik meint Foucault freilich nicht, wenn er von Kritik als Haltung spricht.

Um überhaupt eine Haltung zu entwickeln, nicht dermaßen regiert zu werden, müssen Singularitäten in ihren „Akzeptabilitätsbedingungen“⁵⁸ ausfindig gemacht werden, müssen Relationen von Singularitäten, Interaktionen, wahrgenommen werden. Mehr noch: Relationen müssen vervielfältigt werden, sie sind stets in Bewegung, verhaken sich, spielen mit anderen Beziehungen zusammen, und kommen wieder voneinander los – es geht darum, Machtverhältnisse zu unterbrechen und aus Effekten Ereignisse zu machen.⁵⁹

55 Ebd., S. 15.

56 Ebd., S. 41.

57 Vgl. ebd., S. 12.

58 Ebd., S. 40.

59 Vgl. ebd., S. 38 ff.

1982 geht Foucault in „Subjekt und Macht“ aber einen Schritt weiter. Die Aktualität kommt wieder ins Spiel und nicht von ungefähr, wenn es um neue Formen ‚revolutionärer Praxen‘ geht, um die neuen sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre. Foucault nennt sie „transversale‘ Kämpfe“⁶⁰, die den „Status des Individuums in Frage stellen“⁶¹. Es sind Kämpfe gegen das, „was sie an [die] eigene Identität bindet“, „gegen die ‚Lenkung durch Individualisierung‘“⁶². Und in all diesen Kämpfen geht es um die Frage „Wer sind wir?“⁶³.

Was Foucault in „Subjekt und Macht“ mit der Fokussierung auf die Frage „Wer sind wir?“ meint, wird erst deutlich, wenn er erneut auf Kants Text „Was ist Aufklärung?“ zu sprechen kommt. Jetzt streicht er viel stärker als in *Was ist Kritik?* heraus, dass Kant ein *aktuelles* historisches Geschehen analysiert.⁶⁴ Erst in der Beschäftigung mit den sozialen Bewegungen kommen wieder die alten Überlegungen zur „infinitiven Gegenwart“ ins Spiel. „Als Kant 1784 fragt: ‚Was ist Aufklärung?‘, da meint er damit: ‚Was geschieht da gegenwärtig? Was geschieht mit uns?‘ [...] Wer sind wir in diesem ganz bestimmten geschichtlichen Augenblick? Diese Frage analysiert uns und unsere aktuelle Situation.“⁶⁵ Eine solche „kritische Analyse der Welt, in der wir leben“ im Jetzt, in der Gegenwart bedeutet nicht, identitätslogisch festzuschreiben „Wer wir sind“, sondern „abzulehnen, was

⁶⁰ Michel Foucault: „Subjekt und Macht“ [1982], in: Ders., *Schriften IV*, S. 269-294, hier S. 273.

⁶¹ Ebd., S. 274.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., S. 275.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 280.

⁶⁵ Ebd.

wir sind“⁶⁶. Die Gegenwart analysieren und ihr widerstehen.

Ontologie des Werdens und der Wiederkehr

In seinem Text „Was ist Aufklärung?“ von 1984 geht Foucault (erneut) auf das Verständnis von Ontologie ein, das der Frage „Wer wir sind?“ immanent ist.⁶⁷ Und in diesem Text wird nochmals deutlich, dass auch die Problematisierung der Gegenwart, der Aktualität nicht ausreicht, um die Dynamik von Aufklärung und Kritik, nach der Foucault sucht, auf den entscheidenden Punkt zu bringen. Es fehlt die Einschätzung der Revolution und die daran anschließende Möglichkeit der Wiederkehr der Revolution. Mit Kants Text von 1784 ließ sich diese Frage nicht beantworten, erst sein nach der Französischen Revolution verfasster Text „Der Streit der Fakultäten“ gibt Foucault den entscheidenden Impuls. Kant führt in diesem Text von 1798 die Revolution als Ereignis ein,⁶⁸ als Ereignis, so Foucaults Lesweise, in dem Revolution keinen einmaligen, großen Bruch bedeutet, keinen „revolutionäre[n] Umsturz“, denn der tut „nichts anderes [...], als die Dinge umzukehren“⁶⁹. „Wichtig an der Revolution“, so Foucault Kant lesend, „ist nicht die

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Michel Foucault: „Was ist Aufklärung?“ [1984], in: Ders., *Schriften IV*, S. 837-848.

⁶⁸ Immanuel Kant: „Der Streit der Fakultäten“ [1798], in: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 267-393; Foucault, „Was ist Aufklärung?“, S. 841.

⁶⁹ Ebd., S. 844.

Revolution selbst, sondern das, was in den Köpfen derer vorgeht, die [...] nicht ihre Hauptakteure sind, ist das Verhältnis, das sie selbst zu dieser Revolution haben“⁷⁰. In Wirklichkeit ist die Revolution das, „was den Prozess selbst der *Aufklärung* vollendet und *weiterführt*“⁷¹.

Die Revolution, um die es hier geht, ist keine im traditionellen Sinn politische, sondern eine ‚soziale Revolution‘, eine in den Köpfen, den Lebensweisen, den Wissensformen. „Die Frage ist“, schreibt Foucault, „was mit dem Willen zur Revolution, mit diesem ‚Enthusiasm‘ [Kant, I.L.] für die Revolution anzufangen ist“. Gerade so, wie wir die Möglichkeit der Wiederkehr der Revolution betrachten, so beantworten wir auch die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘ – beides sind Fragen danach, „was wir in unserer Aktualität sind“⁷². Es geht dabei um eine „Ontologie der Gegenwart, eine Ontologie unserer Selbst“⁷³. Eine Ontologie des Werdens und der Wiederkehr. Eine Ontologie der Entunterwerfung. Das ist das kritische Denken, das Foucault jetzt vorschlägt. Die kritische Haltung als fortwährende Übung, als etwas, das immer wieder von Neuem erarbeitet und ausgearbeitet werden muss. Unzählige Anfänge, die sich in der transversalen Wiederkehr konstituieren.

Die kritische Haltung ist also eine andauernde und wiederkehrende Praxis im Aktuellen: als Verweigerung der Unterordnung, als singulärer und gemeinsamer Wille, nicht so regiert zu werden. Die kritische Haltung

70 Ebd. Foucault spricht in Anlehnung an Kant von einem „einzigartige[n] Ereignis [...] und zugleich permanente[n] Prozess“ (ebd., S. 846).

71 Ebd., S. 845, 2. Herv. I.L.

72 Ebd., S. 847.

73 Ebd., S. 848.

bedeutet die *Aktualisierung der Aufklärung*. Eine solche Kritik ist erfinderisch, sie eröffnet einen Raum und eine Zeit, in der neue politische Subjektivierungen entstehen. Und sie ist Voraussetzung für Kämpfe präsentischer Demokratie.

Wiederkehr präsentischer Demokratie

Foucault hat sich nie explizit zu einer konzeptionellen Neubestimmung von Demokratie geäußert. Dieser Begriff spielt bei ihm keine große Rolle. Foucault liefert aber viele Denkanstöße dafür, Demokratie anders als in ihrer liberalen Form zu begreifen: ohne das Paradigma der politischen Repräsentation, ohne Demokratie an den Staat und die Idee einer ‚Gesamtgesellschaft‘ zu binden, ohne das immerwährende Versprechen einer kommenden Demokratie, ohne also Demokratie auf das Politische zu beschränken und soziale Demokratie auf die Zukunft zu verschieben. Vor dem Hintergrund des Brechens mit der linearen Geschichtserzählung, mit historistischen Kontinua, mit einer teleologischen Zukünftigkeit, mit der Idee von Fortschritt und Entwicklung lässt sich jedoch mit Foucault auch eine Form der Demokratie konzeptionalisieren, die ich als ‚präsentische‘ bezeichnen möchte.⁷⁴ Diese Form von Demokratie geht von der infinitiven Gegenwart aus und rechnet mit den revolutionären Praxen, die sich in der Zerstreung ereignen.

Die Besetzungs- und Demokratiebewegungen, die seit 2011 vor allem in Spanien entstanden sind, praktizieren präsentische Demokratie in der unzeitgemäßen

⁷⁴ Vgl. Isabell Lorey: „Präsentische Demokratie. Exodus und Tigersprung“, Juni 2014, Blog von Transversal, <http://transversal.at/blog/Presentist-Democracy?lid=praesentische-demokratie>

Gegenwart. Sie haben den entschiedenen Willen, nicht mehr dermaßen regiert zu werden, sie entunterwerfen sich. Sie erfinden mannigfaltige revolutionäre Praxen, ohne sie auf spätere Tage zu verschieben. Sie experimentieren mit den Erfahrungen der Macht in nicht hierarchischen Organisierungen; sie experimentieren mit dem Ereignis, mit dem Begehren nach einer anderen Form von Demokratie. Sie fangen in vielfältigen horizontalen Versammlungen an, ohne Horizontalität als Ursprung oder Dogma festzuschreiben. Sie lehnen politische Repräsentation nicht rigoros ab, sondern versuchen, in der Zerstreung das politische System mit repräsentationskritischen Plattformen und Parteien ‚von unten‘ aufzubrechen und eine neue soziale Politik für alle zu machen. Sie fangen wiederkehrend auf der kommunalen Ebene an, in den Nachbarschaften, im urbanen Raum. Sie erfinden mannigfaltige gleichzeitige Bewegungen und neue Initiativen, um eine soziale Revolution in den Köpfen und den Subjektivierungen zu entfalten. Sie gehen aus von Affizierungen, von den Verbundenheiten mit anderen, und organisieren soziale Reproduktion in solidarischer Weise neu. Die Stadt als Lebensraum soll von ihren singulären Bewohner_innen in ihren Relationalitäten gestaltet werden, in größtmöglicher Mitbestimmung und Selbstverwaltung.

Wenn die Bewegungen in der Gegenwart beginnen, brechen sie nicht vollständig mit der Vergangenheit. Sie aktualisieren ältere revolutionäre Praxen aus vergangenen sozialen Bewegungen, wie die Hausbesetzungen der in der PAH selbstorganisierten *Madres unidas por el derecho a la vivienda digna* die Praxen der *Bewegung für ein würdevolles Wohnen* aus den 2000er Jahren wiederkehren

lassen.⁷⁵ Sie experimentieren mit Institutionen und werden zu instituierenden Bewegungen.⁷⁶ Sie beginnen von Neuem, setzen Initiativen, Erfahrungen und Begehren – trotz aller Konflikte, Zusammenbrüche und Widersprüchlichkeiten – immer wieder neu zusammen und schaffen gerade dadurch einen dauerhaften, vielfältigen und zerstreuten konstituierenden Prozess: in einem Gefüge des Experimentierens mit neuen Instituierungen und bestehenden Institutionen, als Plattform für Hypothekengeschädigte und als kommunale Bürger_innenplattformen wie *Abora Madrid*, *Málaga Abora*, *Barcelona en Comú*, *Participa Sevilla*, *Compromís* in València und andere mehr, die mittlerweile in den größten Städten Spaniens sogar das Amt der Bürgermeister_in stellen. Hier ist es nur am offensichtlichsten, dass das Experimentieren, das heißt die andauernde Wiederkehr im konstituierenden Prozess, bedeutet, nicht nur Demokratie, sondern auch den Staatsapparat, die Verwaltung, die Bürokratie und damit die Institutionalisierung des Zusammenlebens neu zu erfinden. Die Herausforderung besteht darin, in den neuen instituierenden Praxen der Selbstfortschreibung des Instituierten zu entgehen.

Die Ausbreitung der kommunalen Bürger_innenplattformen macht die ausgedehnte, die infinitive Gegenwart, in der das Ereignis wiederkehrt und die Kraft der Neukonstituierung hat, offensichtlich. Das spanische *ahora* heißt ‚Jetzt‘. Es bezeichnet keinen punktuellen Augenblick, kein ‚jetzt gerade‘. Es ist viel eher als das Jetzt der infinitiven Gegenwart zu verstehen. Es

75 *Movimiento por una vivienda digna / v de vivienda.*

76 Zum Prozess des Instituierens siehe Stefan Nowotny und Gerald Raunig: *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik*, Wien u.a.: transversal texts 2016.

ist vielfacher Anfang und vielfache Dauer zugleich. An mehreren Orten, in mehreren Weisen derstituierung. Die Jetzte von *Abora Madrid*, *Málaga Abora* und all den anderen kommunalen Zusammenschlüssen, die es nicht so deutlich in ihren Namen tragen, breiten sich nicht nur territorial in der Stadt und über das Land aus, sondern sie vervielfältigen sich auch in der Zeit. Sie sind als instituierende Praxen persistent und bilden eine Kette von zerstreuten instituierenden Ereignissen und wechselseitigen Affizierungen. Die wiederkehrende radikale Inklusion der Bewohner_innen singulärer Orte wird auf mehreren zeitlichen und räumlichen Ebenen gleichzeitig praktiziert, von einer auf einem Platz unter freiem Himmel stattfindenden Stadtteilversammlung, kleineren Arbeitsgruppen in relativ geschlossenen Räumen, Netzwerktreffen von Delegierten bis zu selbstverwalteten sozialen Zentren, durch die gleichzeitig die Stadtteilbewohner_innen durch die abhängigen Mandate der *Ahoras* in die Entscheidungsprozesse im Rathaus eingebunden werden. Es ist eine Form der Organisierung und der Instituierung, die in der Wiederkehr selbst Mannigfaltigkeit produziert, die nicht im Einen zusammengeführt werden muss, nicht zu einer für alle zu adaptierenden Form, nicht zu einer Dachorganisation.

Die kommunalen Plattformen haben sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach nicht gegründet, um Wahlen zu gewinnen, sondern um neue Räume der Organisierung und Instituierung und der sozialen Teilhabe zu schaffen. Sie sehen sich in der Genealogie der 15M-Bewegungen und wollen die darin geäußerten Begehren und Ansprüche nach Veränderung weiter verhandeln, weitertragen, mit so vielen verschiedenen Beteiligten wie möglich ausweiten und umsetzen. Nicht der Marsch

durch die bestehenden Institutionen, sondern neue instituierende Prozesse, die aus dem nicht-hierarchischen und transversalen Verhältnis von ‚Partei‘ und Bewegung entstehen, werden erprobt. *Ahora* meint nicht nur ein Ereignis in der Ereigniskette der Jetztte. Seine multiple Dauer ist selbst konstituiert durch Ereignisketten innerhalb der municipalistischen Bewegung: den wechselseitig affizierten Stadtteilzentren, den mannigfaltigen, wiederkehrenden Zusammen- und Auseinandersetzungen zwischen Bewegung und Institution. Die Praxen sind fragend, fortschreitend, ausgedehnt zuhörend, statt fürsprechend. Im *Ahora* der infinitiven Gegenwart erhebt das Gefüge der Jetztte den Anspruch, die Demokratie auszudehnen. Dies ist die Gegenwart, in der sich die Wiederkehr präsentischer Demokratie ereignet.

Literatur

- Asad, Talal: „Free speech, blasphemy, and secular criticism“, in: Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, The Townsend Papers in the Humanities 2, Berkeley: University of California Press 2009, S. 20-57.
- Bargetz, Brigitte und Gundula Ludwig: Bausteine einer queerfeministischen politischen Theorie. Eine Einleitung, in: *Femina Politica* (1) 2015, S. 9-24.
- Bergson, Henri: *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* [1922], Paris: Les Presses universitaires de France 1968.
- Berlant, Lauren und Michael Warner: „Sex in der Öffentlichkeit“, in: Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wünsch (Hg.): *Outside. Die Politik queerer Räume*. Berlin: Querverlag 2005, S. 77-103.
- Bröckling, Ulrich: „Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 131-167.
- Brown, Wendy: „American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization“, in: *Political Theory* (6) 2006, S. 690-714.
- „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy“, in: Dies.: *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton: University Press 2005, S. 37-59.
- Brunner, Christoph, Roberto Nigro und Gerald Raunig: „Towards a New Aesthetic Paradigm. Ethico-Aesthetics and the Aesthetics of Existence in Foucault and Guattari“, in: *RA-DAR* (1) 2012, S. 38-46.
- Defert, Daniel: „Situierung der Vorlesungen“, in: Michel Foucault: *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 330-360.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Was ist Philosophie?* [1991], Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock* [1988], Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- *Differenz und Wiederholung* [1968], München: Fink 1992.

- *Henri Bergson zur Einführung* [1966], Hamburg: Junius 2007.
- Demirović, Alex: „Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik“, in: Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig (Hg.): *Kunst der Kritik*, Wien: Turia + Kant 2010, S. 85-103.
- Dhawan, Nikita: „Affirmative Sabotage of the Master’s Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment“, in: Dies. (Hg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2014, S. 19-78.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Erster Band, Bücher I-VI, Hamburg: Meiner Verlag 2008.
- Duggan, Lisa: *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Boston: Beacon Press 2003.
- „The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism“, in: Russ Castronovo, Dana Nelson (Hg.): *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, London: Duke University Press 2002, S. 175-194.
- De Certeau, Michel: *Kunst des Handelns* [1980], Berlin: Merve 1988.
- Elia, John P. und Yep A. Gust: „Sexualities and Genders in an Age of Neoterrorism“, in: *Journal of Homosexuality* (59) 2012, S. 879-889.
- El-Tayeb, Fatima: *European Others. Queering Ethnicity in Post-national Europe*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2011.
- Engel, Antke: *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*, Bielefeld: transcript 2009.
- Eng, David L.: „Transnational Adoption and Queer Diasporas“, in: *Social Text* (3) 2003, S. 1-37.
- Evans, David: „Zwischen ‚moralischem‘ Staat und ‚amoralischem‘ Markt“. Die materiellen Dimensionen und politischen Dilemmata homosexueller BürgerInnenschaft in der Spätmoderne, in: quaestio (Hg.): *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*, Berlin: Querverlag 2000, S. 67-82.
- Ferguson, Roderick A. und Grace Kyungwon Hong: „The Sexual and Racial Contradictions of Neoliberalism“, in: *Journal of Homosexuality* (59) 2012, S. 1057-1064.

- Figal, Günter: „Nachwort“, in: Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart: Reclam 2009.
- Foucault, Michel: „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth“, in: *Political Theory* (21) 1993, S. 198-227
- *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Lectures at Dartmouth College 1980*, eingel. von Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini und Martina Tazzioli, Chicago, London: University of Chicago Press 2016.
- *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* [1976], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France (1983/84)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.
- *Die Archäologie des Wissens* [1973], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- *Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- „Die Rückkehr der Moral“ [1984], in: Ders., *Schriften IV*, S. 859-873.
- *Fearless Speech*, hrsg. von Joseph Parson, Los Angeles: Semiotext(e) 2001.
- *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- „Gespräch mit Duccio Trombadori“ [1978/1980], in: Ders., *Schriften IV*, S. 51-119.
- *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- „Jenseits von Gut und Böse“, Gespräch mit Studenten [1971], in: Ders., *Schriften II*, S. 273-288.
- „Nein zum König Sex“, Gespräch mit B.-H. Lévy [1977], in: Ders., *Schriften III*, S. 336-356.
- „Omnes et singulatim: Zu einer Kritik der politischen Vernunft“ [1981], in: Ders., *Schriften IV*, S. 165-198.

- „Raum, Wissen und Macht“, Gespräch mit Paul Rabinow [1982], in: Ders., *Schriften IV*, S. 324–341.
 - „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ [1971], in: Ders., *Schriften II*, S. 166–191.
 - „Qu’est-ce que la critique“, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXXXIV, April/Juni 1990, S. 35–63.
 - *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II: 1970–1975*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
 - *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band III: 1976–1979*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
 - *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV: 1980–1988*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
 - „Subjekt und Macht“ [1982], in: Ders., *Schriften IV*, S. 269–294.
 - „Theatrum philosophicum“ [1970], in: Ders., *Schriften II*, S. 93–122.
 - „Was ist Aufklärung?“ [1984], in: Ders., *Schriften IV*, S. 837–848.
 - *Was ist Kritik?* [1978], Berlin: Merve 1992.
 - „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten“, Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow [1983], in: Ders., *Schriften IV*, S. 461–498.
- Gelhard, Andreas: *Kritik der Kompetenz*, Zürich: diaphanes 2011.
- Gros, Frédéric: „Situierung der Vorlesung“, in: Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 616–668.
- Hardt, Michael: „The Militancy of Theory“, in: *South Atlantic Quarterly* (1) 2011, S. 19–35.
- Haritaworn, Jin: *Queer Lovers and Hateful Others. Regenerating Violent Times and Places*, New York: Pluto Press 2015.
- Hark, Sabine und Mike Laufenberg: „Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus“, in: Erna Appelt, Brigitte Aulenbacher, Angelika Wetterer (Hg.): *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2013, S. 227–245.

- Hark, Sabine und Paula-Irene Villa (Hg.): *Anti-Genderismus. Sexualität als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld: transcript 2015.
- Harney, Stefano und Fred Moten: *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium* [2013], übers. von Birgit Mennel und Gerald Raunig, hrsg. von Isabell Lorey, Wien u.a.: transversal texts 2016.
- Hendricks, Christina: „Prophecy and *Parrhesia*: Foucauldian Critique and the Political Role of Intellectuals“, in: Karin de Boer, Ruth Sonderegger (Hg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012, S. 212-230.
- Hesse, Heidrun: „Ästhetik der Existenz“, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 300-308.
- Hostettler, Karin: „Under (Post)colonial Eyes: Kant, Foucault, and Critique“, in: Nikita Dhawan (Hg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich 2014, S. 79-92.
- Kant, Immanuel: „Der Streit der Fakultäten“ [1798], in: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ [1784], in: Ehrhard Bahr (Hg.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam 2002, S. 9-17.
- Klapeer, Christine M.: *Perverse Bürgerinnen. Staatsbürgerschaft und lesbische Existenz*, Bielefeld: transcript 2011.
- Lindner, Urs: „Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie“, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* (145) 2006, S. 583-609.
- Lorey, Isabell: „Das Gefüge der Macht“ in: Brigitte Bargetz, Gundula Ludwig und Birgit Sauer (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/M., New York: Campus 2015, S. 31-61.

- „Die Gegenwart verteidigen und ihr widerstehen“, in: Dirk Martin, Susanne Martin, Jens Wissel (Hg.): *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015, S. 116-133.
- *Die Regierung der Prekären*, Wien: Turia+Kant 2012.
- *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich, Berlin: diaphanes 2011.
- „Präsentische Demokratie. Exodus und Tigersprung“, Juni 2014, Blog von Transversal, <http://transversal.at/blog/Pre-sentist-Democracy?lid=praesentische-demokratie>
- Ludwig, Gundula: „Angenommen, es gibt keine Universalien ...‘. Zur Konstitution von KörperSubjekten in modernen westlichen Gesellschaften“, in: Brigitte Bargetz, Gundula Ludwig, Birgit Sauer (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/M., New York: Campus 2015, S. 161-184.
- „Staatstheoretische Perspektiven auf die rassisierende Grammatik des westlichen Sexualitätsdispositivs. Kontinuitäten und Brüche“, in: Barbara Grubner, Veronika Ott (Hg.): *Sexualität und Geschlecht. Feministische Annäherungen an ein unbehagliches Verhältnis*, Sulzbach: Ulrike Helmer 2014, S. 87-104.
- Menke, Christoph: „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 283-299.
- Mesquita, Sushila: *Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*, Wien: Zaglossus 2011.
- Morrison, Toni: *Beloved*, New York: Alfred A. Knopf 1987.
- Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, hrsg. von Günter Figal, Stuttgart: Reclam 2009.
- Nowotny, Stefan und Gerald Raunig: *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik*, Wien u.a.: transversal texts 2016.
- Oksala, Joanna: „Violence and Neoliberal Governmentality“, in: *Constellations* (3) 2011, S. 474-486.

- Puar, Jasbir: *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, London: Duke University Press 2007.
- Raab, Heike: *Sexuelle Politiken. Die Diskurse zum Lebenspartnerschaftsgesetz*, Frankfurt/M., New York: Campus 2011.
- Reddy, Chandan: *Freedom with Violence. Race, Sexuality, and the US State*, Durham, London: Duke University Press 2011.
- Richardson, Diane: „Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation“, in: *Antipode* (3) 2005, S. 515-535
- Sonderegger, Ruth: „Die Arbeit der Kritik. Oder die kynische Praxis der *parrhesia*“, in: Anja Lemke, Alexander Weinstock (Hg.): *Kunst und Arbeit. Zum Verhältnis von Ästhetik und Arbeitsanthropologie vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München: Fink 2014, S. 209-223.
- „Sind Praktiken die ‚Waffen des Schwachen‘? Herrschaftskritische Überlegungen im Ausgang von Michel de Certeau“, in: Markus Rieger-Ladich, Barbara Rothmüller (Hg.): *Bildungstheorie und Machtkritik. Beiträge aus Erziehungswissenschaft, Philosophie und Soziologie*, Wien: Turia+Kant 2016.
- „Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen“, in: Mark Lückhof, David Nax, Oliver Römer, Sebastian Schreull, Christian Spiegelberg und Malte Völk (Hg.): „... wenn die Stunde es zulässt“. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2012, S. 48-73.
- Shea, Louisa: *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2010.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, eingel. von Hito Steyerl, Wien: Turia+Kant 2008.
- Stoler, Ann L.: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, London: Duke University Press 1995.
- Zamora, Daniel und Michael C. Behrent (Hg.): *Foucault and Neoliberalism*, Cambridge and Malden: Polity Press 2015.

Alle Online-Quellen zuletzt abgerufen am 30. Juli 2016.

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015

precarias a la deriva um Frauen in Madrid
in wo es um Bewegungen und Handlung-
Existenzen und ihren Vollzug an einem
: Die Praxis der Precarias a la deriva nimmt
entrum, La Eskalera Karakola, und das
nmiten eines im Juni 2002 von den beiden
n Generalstreiks. An genau diesem Ort, in
ntext tut sich eine Frage auf, um die herum
eriva organisieren wird. Die Frage lautet:

Was ist dein Streik?
Precarias a la deriva

Aus dem Spanischen
von Birgit Mennel

Precarias a la deriva

Was ist dein Streik?

Militante Streifzüge durch
die Kreisläufe der Prekarität

Mit einer Einleitung von Birgit Mennel und Stefan Nowotny
Mit einem Anhang von Marta Malo de Molina
Aus dem Spanischen von Birgit Mennel

„Precarias a la deriva“ steht für einen heterogenen Zusammenhang von Frauen, die sich 2002 während des Generalstreiks in Spanien zusammengefunden haben, um die Möglichkeit des Handelns bzw. des Streiks in Zeiten der Prekarität zu erproben. Im Vordergrund ihres Interesses steht dabei nicht die Produktion eines distanten Wissens über „Betroffene“, sondern vielmehr die Hervorbringung einer auf Sorgebeziehungen basierenden Sozialität. Die in der Neuauflage des Bands versammelten Texte sind kollektiv verfasst und begeben sich auf die Reflexionsebene einer Praxis, die auf eine Unterbrechung der sozialen Fragmentierung und Isolation abzielt und zu politischem Handeln ermächtigt.

ISBN: 978-3-9501762-6-1

November 2014

176 Seiten, broschiert, 10,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015

g_in, die für die Besetzung der dominanten
im Dissens zu Normen der Sprache
im Allgemeinen, im Dissens zu
nswünschen und zu Integrationsbemühun-
mte Diskurse einschreibt.
Die Spannung zwischen dem Bestreben,
verändernd auf sie einzuwirken, und
igkeit Anderer nach schnellstmöglicher
prüche auszuhalten und als

Aus der Praxis im Dissens
Rubia Salgado / maiz

Rubia Salgado / maiz

Aus der Praxis im Dissens

Herausgegeben von Andrea Hummer

Der Kampf um Anerkennung, das Wissen um Unterwerfung, die Um-
arbeitung der Anrufungen, die Fragen nach widerständiger Handlungs-
fähigkeit, das Annehmen einer strategischen Identität als Ausgangsbasis
der politischen Artikulation und das Abtasten der Grenzen eines (selbst)
proklamierten strategischen Essenzialismus, das Ringen um Protagonis-
mus und seine möglichen Definitionen und Austragungen, das Zeleb-
rieren einer anthropophagischen Haltung und das Hinterfragen dieses
Konzeptes, der Horizont der gegenhegemonialen Wissensproduktion
und der Kulturarbeit abseits multikulturalistischer Konzepte und Praxen,
das Sich-Widersprechen, das transformative Aneignen der hegemonia-
len Sprache, das Betrachten von Sprache als realitätskonstituierend, das
Befragen des Lehrens der hegemonialen Sprache als Zurichtung. Die
Bemühung um ein Sprechen und ein Handeln im Widerstand und im
Dissens zur herrschenden Selbstverständlichkeit der Diskriminierungen.
Ein Schreiben im Kollektiv verortet, eingebettet, eingerahmt. Fragen,
Nachdenken und eroberte Perspektiven aus dem Denken und Handeln
in einer Selbstorganisation.

ISBN: 978-3-903046-02-3

September 2015

274 Seiten, broschiert, 15,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2016

schichte dort beginnen zu lassen, wo mich
chen Zeugen zu Ereignissen aus der
ts im heutigen Kamerun erreichte, und
Gepäck einer gegenwärtigen
ese Weise kam es dazu, dass in
se Merlin Mabounas Urgroßvater
an und rückte erst mit der Zeit und in
zugewinnen, in ein Verhältnis zu anderen
hiv enthalten sind.

Choix d'un passé.
Transnationale Vergegenwärtigungen
kolonialer Hinterlassenschaften
Brigitta Kuster

Brigitta Kuster

Choix d'un passé.

Transnationale
Vergegenwärtigungen
kolonialer Hinterlassenschaften

Herausgegeben von Isabell Lorey

Brigitta Kusters Essay zur Aus/Wahl einer singulären Vergangenheit beleuchtet unterschiedliche Aspekte und Problemstellungen der Erforschung und Verarbeitung von Geschichte im Kontext des deutschen Kolonialismus. Er vergegenwärtigt die spezifische Geschichte des Mordes an Bisselé Akaba, der Ende des 19. Jahrhunderts im von den deutschen Kolonisierern so genannten Hinterland des heutigen Kameruns umgebracht wurde. Kuster balanciert die Inkommensurabilität eines kritischen Umgangs mit deutschen kolonialen schriftlichen, bildlichen und kartographischen Quellen auf der einen, mündlicher und lokaler Überlieferung auf der anderen Seite, und leistet damit einen metadisziplinären Beitrag zur postkolonialen Debatte um das koloniale Archiv bzw. die *bibliothèque coloniale*.

ISBN: 978-3-903046-05-4

September 2016

168 Seiten, broschiert, 12,- €

Precarias a la deriva	Was ist dein Streik?
Birgit Mennel, Stefan Nowotny (Hg.)	Die Sprachen der Banlieues
Gerald Raunig	DIVIDUUM
Gin Müller	Possen des Performativen
Félix Guattari, Antonio Negri	Neue Räume der Freiheit
Antonio Negri, Rául Sánchez Cedillo	Für einen konstituierenden Prozess in Europa
Birgit Mennel, Monika Mokre (Hg.)	Das große Gefängnis
Rubia Salgado / maiz	Aus der Praxis im Dissens
Monika Mokre	Solidarität als Übersetzung
Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hg.)	Kritik der Kreativität
Stefano Harney, Fred Moten	Die Undercommons
Stefan Nowotny, Gerald Raunig	Instituierende Praxen
Lina Dokuzović	Struggles for Living Learning
Brigitta Kuster	Choix d'un passé
Isabell Lorey, Gundula Ludwig, Ruth Sonderegger	Foucaults Gegenwart