

Michael Jäger

## Die Gefährdung der Intellektualität

Bemerkungen zur Bedeutung Foucaults

### 1

Nach der »Bedeutung von kritischen Intellektuellen heute« fragt die Einladung zum Mitschreiben an diesem Buch. Ich habe es mir spontan in die etwas andere Frage übersetzt, ob auch jemandem wie Michel Foucault solche Bedeutung zugeschrieben werden kann. Das hängt mit meiner Mitarbeit am *Argument* in den 1980er Jahren zusammen. Meine Veröffentlichungen damals suchten gelegentlich eine Verknüpfung von Marx und Foucault herzustellen. Die Einladung bittet auch darum, man möge sich in der *Argument*-Geschichte situieren: Mein Ort war nicht zuletzt dieser Verknüpfungsversuch. Wie ich heute dazu stehe, soll hier dargelegt werden. Darauf fußend kann ich am Ende versuchen, die Frage nach Foucaults Bedeutung zu beantworten.

Ein Intellektueller wollte Foucault selbst übrigens nicht sein: jemand wie Sartre, der das Kreuz trug, als »Techniker des Allgemeinen« in »allen Konflikten unserer Zeit« engagiert zu sein (1965/1995, 111 u. 117) – das war eine Haltung, die schon mehr Zustimmung zur vorhandenen Ordnung voraussetzte, als er zu geben bereit war. Stellung nahm er nur zu besonderen Fragen wie der Lage der Gefangenen. Er bestand auf dem »lokalen Charakter der Kritik« (1975/2001, 20). Aber was ist ein Intellektueller? Das kann Foucault nicht allein entscheiden. Ein Intellektueller gibt politische Orientierung und erörtert öffentlich generelle Fragen. Ob Foucault das tun wollte oder nicht, faktisch hat er es getan. Ich nehme es an mir selbst wahr. Was ich damals als Marxist von ihm lernte, ist in meinem Nachruf »Trauer über Foucaults Tod« verzeichnet, erschienen in *Das Argument* 146 (1984). Ich sah in seiner Machtanalyse eine Unterstützung des antiökonomistischen, von Gramsci gebahnten Weges, auf dem sich viele Mitarbeiter des *Arguments* vorantasteten. Es war nicht derselbe Weg, aber ein analoger Weg mit brauchbaren Sondereinsichten.

Vor allem »dass die Macht nicht in der Person des Mächtigeren haust – denn sie formt ihre Opfer nicht weniger als ihre Profiteure« (522), war mir ein neuer und erregender Gedanke, in dem ich die überraschende Verallgemeinerung einer gramscianischen These fand. Die Großbourgeoisie, hatte Gramsci geschrieben, herrsche auf dem politischen Feld dadurch, dass sie sich abwechselnd mit den Kräften des flachen Landes und mit denen des Proletariats verbünde, sie dadurch in wechselseitiger Blockade haltend. Freilich war mir diese Verallgemeinerung vor allem ein Sprungbrett, von dem ich mich zu anderen Theoretikern katapultieren ließ. Denn Foucaults Konzentration auf eine »Mikrophysik« der Macht, die ich damals wie viele zu sehen glaubte – tatsächlich hatte er sich in *Überwachen und Strafen* bereits der Institutionslogik und in den letzten

Vorlesungen der »Gouvernementalität« des Staates zugewandt –, half mir auf meinem Spezialgebiet, der Parteienforschung, nicht weiter. Ich übernahm nur den Gedanken, dass Macht einer ganz eigentümlichen Logik folge, und suchte, worin diese bestand, nicht mehr bei ihm zu begreifen, sondern bei dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss. Dessen Untersuchung des archaischen »Hälftensystems« brachte mich auf die Idee, Macht als Spaltung, »Spaltungsordnung« zu entziffern. Das parlamentarische »Zwei-Blöcke-System« war das beste Beispiel.

Auch Foucaults Theorie der Diskursformation las ich durch die Brille von Lévi-Strauss. Denn wenn Foucault darlegte, dass ein Diskurs auf das Angebot einer »strategischen Wahl« hinausläuft, in der man sich zur einen oder zur ganz anderen, gegenteiligen Handlung gedrängt fühlen mag, den Diskurs aber in beiden und noch anderen Fällen nicht verlässt, vielmehr in ihm gefangen bleibt, so hatte schon Lévi-Strauss dieser Figur eine fast mathematisch präzise und zugleich empirisch gesättigte Fassung gegeben. Er hatte auf das Beispiel benachbarter Stämme verwiesen. Den Bororo-Indianern ist Wasser »ein vertrautes Element«, die Sherenté-Indianer hingegen fürchten die Dürre. Dieser Unterschied der Lebensbedingungen erklärt die »Umkehrung der Bororo- und Sherenté-Mythen«:

Die Bororo leben (und denken vor allem) unter dem Zeichen des Wassers; für sie konnotiert es den Tod, und viele ihrer Mythen [...] bezeugen, dass es für sie eine Verbindung von Feuer und Leben gibt. Bei den Sherenté ist es umgekehrt: sie denken in Termini der Trockenheit, d.h. des negatierten Wassers. In ihren Mythen konnotiert das Feuer stärker als irgendwo anders den Tod, und sie stellen ihm ein Wasser entgegen, das nicht tödlich [...] ist, sondern belebend. (1971, 252f)

Ein Mythos konnte also ins Gegenteil verkehrt werden und blieb doch derselbe Mythos. Dabei war der Faktor, der ihn ins Gegenteil verkehrte, ein empirischer Faktor.

Auf den Gedanken, in einem Theorietyp dieser Art eine Anleitung zur Resignation zu sehen, weil man in ein auswegloses diskursives Gefängnis versetzt werde, wäre ich nie gekommen. Ich fand die Beschreibung dieses Gefängnisses befreiend, denn es war so beschaffen, dass es aufhörte eines zu sein, sobald man es nur bemerkte – sobald eben jemand wie Foucault kam, der es beschrieb. Jede »strategische Wahl«, die er als begrenztes Auslaufgehege vor meinen Augen enthüllte, zeigte mir nicht nur die Alternativen an, die keine waren, sondern auch, dass es einer Alternative zu ihrer Summe, ihrem Gesamtumfang bedurfte, damit man das Gehege verlassen konnte. Welche Einsicht konnte erhellender sein?

Ich wandte sie auf das »Zwei-Blöcke-System« im Parlament an: Die SPD-Politik war gewiss in vielem das Gegenteil der CDU-Politik, und man sah auch vor jedem Wahltag den empirischen Faktor, der das Mehrheitsverhältnis umkehren konnte, zum Beispiel einen Krieg oder eine Wirtschaftskrise; aber man verließ ihren gemeinsamen Diskurs nicht, wenn man SPD statt CDU oder umgekehrt wählte, und dieser Diskurs – die eben entstandenen Grünen sagten, es sei der Diskurs zweier Wachstumsparteien – war das, was eigentlich abgewählt werden musste. Das konnte man im Prinzip auch ganz leicht tun. Es hatte sich nämlich nur eine Partei zu gründen

brauchen, die beiden Wachstumsparteien die Unterstützung verweigerte, wie die Grünen das vor dem Wendeschock 1990 mehrheitlich taten: Sie bestritten den Streit dieser Parteien, statt an ihm teilzunehmen.

## 2

Ich erinnere an diese Gedankenwelt auch deshalb, weil ich heute sehe, dass sie keine nachhaltigen Spuren hinterlassen hat. Vor ein paar Jahren erschien das Buch von Jan Rehmann, das den Vorwurf erhebt, in Foucaults Diskurstheorie würden »die Gegensätze zu Varianten abgeflacht« und man dürfe das Wissen »nicht als tiefenstrukturelles Regelsystem«, sondern müsse es »als integralen Bestandteil gegensätzlich strukturierter gesellschaftlicher Produktionen« ansehen (2004, 81 u. 110f). Starke Ablehnung ist Foucault auch aus dem von Rehmann, W.F. Haug und Tilman Reitz verfassten Editorial zu *Das Argument* 249 (2003) entgegengeschlagen. Ich habe den Eindruck, dass in den 1980er Jahren Foucault gegenüber sehr viel mehr Toleranz bestand. Freilich, unsere Situation war damals entspannter. Stark genug waren die marxistischen Bastionen, um das Selbstbewusstsein einzugeben, mit einem wie Foucault könne ein guter Magen schon fertig werden. Als aber 2004 seine Vorlesungen zur Gouvernementalität erschienen, hatte sich Marx wieder einmal in einen toten Hund verwandelt, und man sah die Begeisterung jüngerer Leser mit an, die in Foucault den Apologeten des Neoliberalismus zu erkennen glaubten. Das lud nicht gerade dazu ein, ihn als »kritischen Intellektuellen« einzuschätzen, der für uns verbliebene Marxisten von »Bedeutung« sein könnte.

Die späte Zurückweisung Foucaults hatte freilich einen spezifischeren Grund: Rehmann entdeckte in ihm den Nietzscheaner. Diese Dimension der Foucault-Lektüre war in den 1980er Jahren noch kaum ausgeprägt gewesen. Doch wenn ich meine damaligen Veröffentlichungen lese, sehe ich, sie war mir durchaus bewusst. In der Einleitung meines Buchs *Die Methode der wissenschaftlichen Revolution* (1985) rüge ich Foucault dafür, dass er »nicht die Macht, sondern ihre Verdrängung ins Unkenntliche« kritisiere: »Obwohl viel machtkritischer als Nietzsche, bleibt Foucault diesem gerade hier am meisten verhaftet.« Für mich war ganz klar, dass ich im Prozess Nietzsche contra Sokrates auf der Seite des letzteren stand. Ich distanzierte mich von Foucault: »Es gibt bei Nietzsche und den Nietzscheanern viele Bilder der Selbstveränderung, aber selten ein Nachdenken über die Frage, umso häufiger über den Befehl. Hier wird das Überspringen der sokratischen Position zum Verhängnis.« (13)

Das hinderte mich aber nicht, von seinen Einsichten zu profitieren. Es bedeutete nur, dass ich ihn von der »sokratischen Position« her revidierte. Ich fügte der Diskurstheorie meinen damals gerade entwickelten Ansatz des »Fragespiels« hinzu. Gegen Foucaults Rekonstruktionen der Diskurse wandte ich ein,

dass der Begriff der Rekonstruktion [...] differenziert werden muss. Die Regeln des *rekonstruierten Diskurses* fallen nämlich nicht mit den Regeln der *Bewegung des Rekonstruierens* zusammen. Foucault expliziert in seinen Studien nur die erstgenannten

Regeln und ihre verstreuten Effekte. Ich zweifle nicht, dass seine eigene Rekonstruktionsfähigkeit andere Regeln und Effekte enthalten hat – solche der Frage-Antwort-Kette. Hätte er auch sie expliziert, so wäre jeweils ›inhaltlich‹ derselbe Diskurs noch einmal vor dem Leser ausgebreitet worden, aber in einer anderen Reihenfolge, der Reihenfolge der Entdeckung. (109f)

Diese Überlegung will sagen, dass mit dem Fragespiel ein Prinzip eingebracht ist, das zur Sprengung jedes Diskurses führen kann, den man als solchen erkannt hat. Denn die Spezifik des Fragespiels liegt in der »offiziellen« Erlaubnis zu antworten, eine Frage sei falsch gestellt – sie sei konfus, es verwickelten sich mehrere verschiedene Fragen in ihr, die gesondert beantwortet werden müssten, es sei also nötig, sie *aufzulösen* –, während es in einem Befehlsspiel vielmehr als unerlaubt gilt, den Gehorsam zu verweigern, obwohl er im Grunde auch nichts weiter als eine Antwort ist. Man kann zu der Auffassung gelangen, dass Befehle nur Sonderfälle von Fragen sind: solche, denen nach verbreitetem und vorläufigem Konsens nicht widersprochen wird. Und es gibt keinen vernünftigen Grund, weshalb nicht auch Diskurse auf Fragestellungen sollten reduziert werden können, die vor der Zurückweisung nicht gefeit sind.

Wenn mir ein Diskurs, wie der gemeinsame der Bororo und Sherenté, die Frage stellt, ob ich Wasser für tödlich oder für belebend halte, so verlasse ich ihn, sobald ich nur eine andere Fragestellung verlange: *wann* Wasser tödlich ist (wenn ich in ihm ersaufe) und *wann* belebend (wenn ich am Verdursten bin). Freilich muss man bedenken, dass der »empirische Faktor«, von dem die Rede war, es vielen Teilnehmern der Diskursgemeinschaft, die unter seinem Druck stehen, nicht eben leicht macht, den Diskurs nur allein aufgrund eines rationalen Arguments zu verlassen.

### 3

Foucaults »Nietzscheanismus« interessierte mich später noch mehr als damals, weil mir Nietzsche selbst immer bedeutender erschien und noch heute erscheint. Dieser Philosoph ist gewiss in keiner Hinsicht ein Vorbild, aber er hat ein wichtiges Problem aufgedeckt oder zumindest so scharf konturiert, dass man seitdem nicht mehr an ihm vorbeisehen konnte: das Problem der Unfähigkeit, Ziele zu setzen in einer ins Unendliche greifenden Welt. Vormalig schienen Ziele mehr oder weniger natürlich gegeben zu sein. Aristoteles hatte sogar vom fallenden Körper geglaubt, er strebe seinem natürlichen Ort zu, und noch Adam Smith war überzeugt, der Markt arbeite an der Herbeiführung der allgemeinen Wohlfahrt. Aber weder Aristoteles noch Smiths Gewährsmann David Hume bewegten sich in jener das Unendliche positiv bewertenden Philosophie, die seit Cusanus, seit Bruno, seit Spinoza die Neuzeit mitprägt. Und erst im 19. Jahrhundert wurde sichtbar, wie vor allem die kapitalistische Produktionsweise von einem unendlichen Drive angetrieben wird, dem der »Selbstverwertung«, der unendlichen Profitmaximierung. »Das Kapital als solches«, schreibt Marx in den *Grundrissen*, »setzt nur einen bestimmten Mehrwert, weil es den unendlichen nicht at once setzen kann; aber er ist die beständige Bewegung, mehr davon zu schaffen.« (MEW 42, 253)

Diesem basalen Sachverhalt gegenüber ist die Unfähigkeit, Ziele zu setzen, »nur« ein Überbau-Phänomen – aber was für eines. Marx konnte den Zusammenhang noch nicht begreifen, weil dieser erst im fin de siècle zur Kulturdominante werden sollte. Mit dem zitierten Satz war das Phänomen zwar fast ausgesprochen, zumindest fürs Verhalten des Kapitalisten. Der kann den bestimmten Mehrwert nicht als Ziel, nur als Zwischenziel setzen; der hat überhaupt kein Ziel mehr, es sei denn, man fasst das Unendliche »at once« als solches auf – was ja prinzipiell nicht als verrückt gilt, vielmehr den Begriff des aktual Unendlichen ausmacht. Aber das war noch nicht sichtbar, solange das Kapital sich wie eine sozialutopische Bewegung ausnahm, die der Menschheit ein neuartiges technisches Paradies schuf – solange Schüler Saint-Simons die Pläne des Suez- und Panama-Kanals entwarfen oder, wie es in Frankreich geschah und den Segen Napoleons III. hatte, neuartige Kreditbanken gründeten, die solche Produktion ermöglichten.

Marx tat den Schritt aus dieser Konfusion heraus. Aber obwohl er sah, dass im Kapitalismus »alles Heilige verdampft«, wurde er nicht darauf aufmerksam, was das für die Zielsetzungsfähigkeit bedeutete. Ein Ziel ist ein Ende und so mit Unendlichkeit unvereinbar. In der Unendlichkeit der Kapitalbewegung welche zu setzen, schien einen neuartigen »Dezisionismus« zu verlangen. Das sollte sich bald genug zeigen. Marx jedoch sah den Baumeister-Menschen, der sich im Kopf Ziele setzt, noch nicht gefährdet. Nein, man muss es anders sagen: Er behandelte diese Figur der Zukunft, allenfalls der Gegenwart, über deren Existenzbedingungen Nietzsche rätseln sollte – diese Figur, die den menschheitlichen Kinderglauben ablegen würde, Ziele seien immer schon da und bräuchten nur entdeckt zu werden -, im Augenblick ihres Auftauchens wie etwas, das es immer schon gegeben habe.

Als Nietzsche die Gefahr der Ziellosigkeit beschwor, hatte er genau den Grundzug von Überbauten im Kapitalismus gezeigt. Doch das wurde von Marxisten kaum bemerkt. Dabei ist es immerhin auch die Gefahr, dass bald niemand mehr fähig ist, Orientierung zu geben, also Intellektueller zu sein. Es ist zum Beispiel die Gefahr – sie ist heute bereits spürbar –, dass Marxisten nicht mehr verstehen, weshalb es notwendig und möglich ist, Ziele eines kommunistischen Übergangsprogramms zu entwerfen. Wenigstens gab es den Marxisten Ernst Bloch. Man kann sich fragen, ob Blochs Philosophie der Hoffnung, der Wünsche und der Notwendigkeit, »objektive« Ziele zu entdecken, die zwar nicht schon in der Natur liegen, von ihr aber sozusagen gefordert werden, ohne den Durchgang durch Nietzsches Philosophie überhaupt möglich gewesen wäre.

## 4

Foucaults Reaktion auf Nietzsche ist von ganz anderer Art. Unter dem Zielverlust scheint er gar nicht mehr zu leiden. Es bleibt nur der kalte Blick auf die überall alles penetrierende Sinnlosigkeit. Was sind Foucaults Diskurse anderes als Sinnmaschinen ohne Sinn? Von meinem Standpunkt aus würde ich sagen, es war einmal Sinn in ihnen, es gab Fragen und das Ziel, sie zu beantworten – selbst im Kapitalismus war

das der Fall, als man mit Suez- und Panama-Kanal an der »Erleichterung der Mühsal der menschlichen Existenz« zu arbeiten glaubte und es in verquerer Form auch tat –, aber Foucault stellt es so dar, als hätte es nie einen Sinn gegeben.

Doch wenn es demnach zunächst so scheint, als habe er die Position von Nietzsches »letzten Menschen« eingenommen, so öffnet der zweite Blick ein komplexeres Bild. Dass Foucault, obwohl er nicht vom Fragespiel spricht, es (natürlich) selber pflegt, hatte ich schon 1985 hervorgehoben. Heute scheint mir, sein Theorietypus ist von der Logik der Frage so durchdrungen, wie man es bei wenigen findet. Ich möchte einmal exemplarisch den Diskurs des Rassenkriegs herausgreifen, den er in den Vorlesungen 1975/76 untersucht. Kein Zweifel, Foucaults Ausgangspunkt ist, dass er eine scheiternde Frage durch eine andere ersetzt. Es ist die Frage, als deren Beantwortung sich die Staatssouveränität darzustellen beliebt, und Foucault dreht sie um: »Anstatt die idealen Subjekte dahingehend zu befragen, was sie von sich selbst oder ihrer Macht bereit sind abzutreten, um sich unterwerfen zu lassen, sollte man untersuchen, wie die Unterwerfungsbeziehungen Subjekte hervorbringen.« Seine Antwort, hierzu müsse »die Macht in Begriffen von Kräfteverhältnissen gedacht werden«, führt sogleich zu einer weiteren Frage: »Muss sie dann nicht in der allgemeinen Form des Krieges analysiert werden?« »Muss der Krieg als ein erster und grundlegender Zustand der Dinge angesehen werden [...]?« (1975/2001, 312f)

Und damit nicht genug. Marx und Engels haben die Frage für eine bestimmte Form des Krieges, den Klassenkampf, bejaht. Foucault fragt weiter: »Aber die Frage, die zunächst gestellt werden müsste, ist folgende: Wie und seit wann hat die Vorstellung um sich gegriffen, dass es der Krieg ist, der die Machtbeziehungen herstellt [...]?« (313) Er kommt zu dem Schluss und kann zeigen, dass sie in Frankreich zunächst bei Adligen aufkam, die sich als Eroberer-Rasse imaginierten und dem absolutistischen Staat vorwarfen, er verdecke das zum Vorteil des Bürgertums, mit dem er sich verbünde. Nach einigem Zögern übernahmen bürgerliche Intellektuelle diesen Diskurs, indem sie ihn in vieler Hinsicht auf den Kopf stellten, um ebenfalls den absolutistischen Staat anzugreifen. Aus der berühmten Revolutionsschrift des Abbé Sieyès kann Foucault den Rassendiskurs wörtlich zitieren. Ebenso aus dem Werk jener nachrevolutionären französischen Historiker, auf die sich Marx beruft, wenn er sagt, vom Klassenkampf hätten schon sie gesprochen, darin liege nicht seine Innovation.

Was Marx nicht sagt, unterstreicht Foucault: Die französischen Historiker haben zwischen Rassen- und Klassenkampf nicht unterschieden. Erst bei Marx ist klar, dass Klassenkampf mit einem imaginierten Rassenkrieg nichts zu tun hat. Marx versucht also den Diskurs grundlegend zu reformieren. Foucault stellt auch heraus, dass die Sozialdemokratie auf diesem Weg weiter voranschritt. Doch nach seinem Urteil war die Reform unzureichend. Gegen den Umstand, dass der Staat der »Bio-Politik« den Rassenkrieg seit dem 19. Jahrhundert in ganz neuer Weise zurückkehren ließ, erwies sie sich als machtlos, was man auch daran sah, dass er sogar in der Sowjetunion wiederauflebte.

## 5

Hier wird einiges deutlich, zunächst dass Foucaults Fragespiel fast explizit in die – von Resignation weit entfernte – Aufforderung mündet, dieser Diskurs, der sich als unreformierbar erweise, müsse verlassen werden:

Ganz allgemein habe ich den Eindruck [...], dass der Sozialismus, insofern [...] das Problem der [...] Mechanismen der Macht von ihm nicht gestellt und analysiert wird, dieselben Mechanismen der Macht, die sich im kapitalistischen oder industriellen Staat konstituiert haben, einsetzen und einbringen muss. (1975/2001, 309)

Deutlich wird ferner, was Foucault unter einer Analyse der Mechanismen der Macht versteht, nämlich ihre empirische Auflistung, damit man sich in ihnen zurechtfindet. Der Frage, was »die« Macht sei, kann er nichts abgewinnen: »Anstatt die einzigartige Form und den zentralen Punkt zu suchen, von welchem alle Formen der Macht ausgehen, [...] sollte man vielmehr deren Vielfalt [...] hervorkehren: als Kräfteverhältnisse [...].« (312) Nach diesem »zentralen Punkt« hatte auch ich in den 1980er Jahren noch gefragt und die Frage durch eine allgemeine Theorie der »Spaltung« zu beantworten versucht.

Drittens sehen wir, das ist jedenfalls mein Eindruck, dass es mit Foucaults Nietzscheanismus doch nicht weit her ist. Denn den zentralen Punkt der Macht suchen, das war es auch, was Nietzsche getan hatte. Bei ihm waren die »Kraftverhältnisse« dieser Punkt. Sein Kraftbegriff meint einen Trieb mit endlicher Reichweite, der sich nur so einholt, dass er ins Unendliche strebt, bis er, im Idealfall »dionysisch«, an seiner Wahrheit scheitert. Mit dieser Problematik hat Foucault nicht das Mindeste zu tun, auch wenn er die Entsprechung zu Nietzsches Begriff als reale Metaphysik in der Wirklichkeit wiederfindet.<sup>1</sup> Wenn Foucault sagt, die Formen der Macht seien »als Kräfteverhältnisse« vielfältig, will er die Vielfältigkeit aussagen, aber keine Theorie der Kraft formulieren; »Kraft« wird nur als Synonym für »Macht« eingeführt. Sicher, man kann eine unformulierte Theorie darin sehen, doch dann muss man sagen, dass sie nicht auf Nietzsche zurückgeht, sondern eher auf Rousseau: Von Kräften oder elementaren Machtphänomenen sprechen heißt sich mit Harmlosem befassen. Das Schlimme, das davon ausgehen mag, hält sich in Grenzen. Erst in der entwickelten »Zivilisation«, mit Rousseau zu sprechen, werden die Machtphänomene gravierend, weil sie dann komplexe »Machttechnologien«, mit Foucault zu sprechen, geworden sind.

---

1 Die Macht »produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale«, schreibt Foucault in *Überwachen und Strafen*: »das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion«. Die Macht ist also produktiv, und das ist in der Tat eine nietzscheanische, auf unendliche Steigerung angelegte Macht, wie sich aus dem Kontext ergibt. Aus den unmittelbar vorausgegangenen Sätzen wird indessen klar, die als produktiv definierte Macht ist nicht »die« Macht, sondern eine historisch bestimmte: »Doch darf man nicht vergessen, dass es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissenselemente wirklich hergestellt wurden.« (1976, 249f)

## 6

Sind das Einsichten eines kritischen Intellektuellen, bedeutsam auch für Marxisten? Mir scheint ja. Das Paradigma des Klassenkampfes ist vielen von uns schon ohne Foucault problematisch genug erschienen, seit sich immer wieder gezeigt hat, dass die Arbeiterklasse entweder nicht zum revolutionären Subjekt wird oder diese Subjektposition unbefriedigend ausfüllt. Wenn man es à la Foucault deutet, kann man einen aufregenden Schluss ziehen: Die Vorstellung, dass »alle bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen« sei, steht ziemlich am Anfang der marxischen intellektuellen Biographie; vom Standpunkt des Hauptwerks ist eigentlich klar, man kann aus dieser bisherigen Geschichte nichts lernen. Denn im *Kapital* zeigt Marx, dass die Arbeiterklasse als Klasse konstituiert wird, die sich, erstens, in der falschen Denkform des Arbeitslohns bewegt. Zweitens darf sie sich für das Ziel ihrer Arbeit bei Strafe des Untergangs nicht interessieren. Warum soll sie als das, was sie ist, zum revolutionären Subjekt schlechthin werden?

Marx' ganze Analyse läuft auf Einsichten hinaus, an die niemand, keine Klasse, kein Individuum, einfach nur erinnert zu werden braucht. Deshalb wäre der Schluss naheliegend gewesen, das revolutionäre Subjekt bestehe aus allen Menschen, die sich diese Einsichten in Theorie und Praxis einverleiben, egal ob es sich um Kleinbürger wie Marx und Lenin, Unternehmer wie Engels oder Arbeiter wie Bebel handelt. Warum wurde er nicht gezogen? Foucaults Antwort, dass es am nicht radikal genug zurückgewiesene Diskurs des Rassenkriegs scheiterte, scheint nicht unplausibel.

Auch die Vorstellung, dass ohne den großen, sei's außen- oder innenpolitischen Kollektivkrieg immer noch Kraft- und Machtverhältnisse, nun »mikrophysikalischer« Art, bestehen bleiben, führt marxistisch weiter. In ihrer Perspektive geht es nicht darum, »die Macht« als solche zu beseitigen, wie ich selbst in der ersten Phase meiner Foucault-Rezeption noch annahm, sondern um die Frage, für welches Machtziel emanzipierte Individuen ihre Macht einsetzen sollten: nicht dafür, dass einige mehr Macht als andere erlangen, sondern dafür, dass andere nicht mehr, aber auch nicht weniger Macht haben als jene. Gerade für dieses Ziel muss gekämpft werden, und mit vielen wird man lange ringen, bis sie einsehen, dass ihr Machtverlust nicht zur Ohnmacht führt, sondern zum Höchsten, was es gibt: zur Gleichrangigkeit. Es ist das Ziel der »freien Assoziation« – Marx' Ziel.

Die oben an Foucault geübte Kritik wird durch diese Einsichten nicht gegenstandslos. Denn trotz allem, er hat Diskurse *nicht* als Bündel von Fragen begriffen. Es bleibt dabei, dass er sie als Maschinen der Sinnlosigkeit vorführt, ohne die Alternative artikulieren zu können, über die er selbst verfügt. Der Diskurs des Rassenkriegs scheint freilich ein gutes Beispiel für eine sinnlose diskursinterne Wahl zu sein, weil er uns in allen Versionen, deren Wahl er zulässt, gleich befremdet. Aber wenn man genauer hinsieht, erkennt gerade Foucault die dem Diskurs zugrundeliegenden Fragen als berechtigt an. Man sieht es daran, dass er sie nicht einfach gegen seine anderen Fragen austauscht, sondern diese aus jenen entwickelt. Ja, es ist ständig Krieg, aber nicht, dass er oft als Zusammenstoß zweier Kollektive geschieht,

ist wesentlich. Er kann sich auch in »mikrophysikalischer« Gestalt zeigen. Das ist Foucaults Weiterführung, die, wie wir sahen, nicht ohne Nutzen ist. Wenn man sie ernst nimmt, sind die Fragen des Diskurses sinnvoll gewesen, nur hat sich der Sinn, als alle Möglichkeiten des Kollektivkriegs durchgespielt waren, erschöpft – selbst die Theorie des Klassenkriegs bot keinen Ausweg –, sodass Foucault sie nur dadurch sinnvoll weiterführen konnte, dass er ihnen widersprach.

Weshalb er es aber nicht selbst so abbildet, hängt, wie ich glaube, mit den »Kräfteverhältnissen« zusammen. Man kann diesen Begriff loben, weil er auf »mikrophysikalische« ebenso wie »makrophysikalische« Zusammenhänge führt, Existenzbedingungen der Assoziation freier Individuen wie solche des Staates erfassen lässt. Das Problem ist aber, dass die Rede vom »Physikalischen« auf Physikalismus verweist. Sogar ein Diskursanalytiker wie Foucault wird von ihm ergriffen, wenn er annimmt, Beziehungen zwischen Menschen seien Beziehungen von »Kräften«. Mag er sonst auch gar keinen Gedanken mit der Vorstellung der »Kraft« verbinden.

Das ist sicher eine Kritik, die auch den Marxismus trifft. Was Foucault angeht, führt sie auf den Grund, weshalb seine Diskursanalyse nicht die Logik der Entstehung, der Entfaltung und des Scheiterns von Fragen herausarbeitet, sondern nur das sinnlose Nebeneinander gleichfalscher Antworten sieht. Es wird nämlich nicht zum Axiom, dass die menschliche Kraft immer auch eine intellektuelle ist: mit Bewusstsein verbunden, in Sprachspielen sich äußernd und selbst von deren Wirkungen bis ins Mark durchdrungen. Eine Frage muss sich auf Kräfte stützen, um gestellt werden zu können, und sie ist ihrerseits die Kraft zur Antwort. Das hat Nietzsche sogar noch eher gesehen als Foucault. Und in der Antwort liegt selbst wieder eine Kraft, die der Fragezurückweisung. Wenn all diese Kräfte zusammenstoßen, kann es geschehen, dass das Fragen und Antworten zurücktritt und fast abreißt und dass vor allem der Stoß übrig bleibt. Will sagen, Kraft, Druck und Stoß kommen hier durchaus nicht nur als Metaphern ins Spiel. Frage- und Antwortverhältnisse können wirklichen Kämpfen und Kriegen Raum geben. Je mehr jene zusammenbrechen, desto physikalischer im Wortsinn werden diese. Es entsteht dann eine Situation, in der nur noch das Gesetz des unfreien Falls der Körper zählt. Dennoch folgt nicht das Scheitern des Fragespiels aus dem Faktum, dass es »Gefallene« gibt, sondern umgekehrt.

## 7

Wann sind Intellektuelle brauchbar? Wenn sie nicht irren? Wenn sie die richtige Sache oder Partei unterstützen? Nein, sondern wenn ihre Gedanken anregend sind, sich zum Weiterdenken eignen.

Das wird niemand bestreiten, doch ein Gedanke mag sich störend einmischen: Bestimmte Intellektuelle seien die Intellektuellen bestimmter Klassen. Soll man dann an der Klassenzugehörigkeit von Intellektuellen ablesen, ob es sich lohnt, ihnen zuzuhören? Nein, denn jener Gedanke, obwohl er nicht grundfalsch ist, darf nicht verabsolutiert werden. Ich glaube, dass auch Antonio Gramsci das nicht tut.

Er geht sehr weit in der Verortung von Intellektuellen als Klassenvertretern. Aber Intellektuelle sind ihm zufolge auch die Menschen, von denen die »intellektuelle Funktion« realisiert wird (*Gefängnishefte*, Bd. 7, 1500). Dies kann, salopp gesagt, in schlechten Klassen gut und in guten schlecht gelingen. Vorab weiß man daher nie, auf welcher Seite die Intellektuellen stehen, die gemessen an der Notwendigkeit, die intellektuelle Funktion zu realisieren, am anregendsten sind.

Die Frage, ob bestimmte Intellektuelle eine bestimmte Sache unterstützen oder nicht unterstützen, soll damit nicht für unwichtig erklärt werden. Aber auch da wird man es am besten wie Gramsci halten, der sagt, es müsse »um die Assimilierung und ›ideologische‹ Eroberung der traditionellen Intellektuellen« gekämpft werden (ebd.). Man braucht nur »traditionell« durch »fremdartig« zu vertauschen, um zu sehen – wenn man es nicht ohnehin sieht –, dass der Kampf selbstverständlich auch jemandem wie Foucault, seinen Schülern und Anhängern gelten muss. Heute geht es nicht mehr darum, ihn selbst, denn er ist tot, wohl aber die Ergebnisse seiner Arbeit zu »erobern«.

Übrigens ist dies ein Postulat, das sich seinerseits an Intellektuelle richtet: Nur Intellektuelle können intellektuelle Ergebnisse erobern. Andere stellen nur fest, dass sie befriedigt oder enttäuscht sind. Intellektuelle sind angeregt oder sind es nicht, weil sie ihrerseits mit eroberten Ergebnissen Ergebnisse erzielen wollen. Hoffen wir, dass es noch auf lange Zeit Intellektuelle gibt.

### Literatur

- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M 1976  
 ders., *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am College de France (1975-1976)*, Frankfurt/M 2001
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, Bd. 7, hgg. v. K.Bochmann, W.F.Haug u. P.Jehle, Hamburg-Berlin 1996
- Jäger, Michael, *Die Methode der wissenschaftlichen Revolution*, Argument Sonderband 137, Berlin/W 1985
- ders., »Trauer über Foucaults Tod«, in: *Das Argument* 146, 26. Jg., 1984, H. 4, 522f
- Levi-Strauss, Claude, *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt/M 1971
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin/DDR 1983
- Rehmann, Jan, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004
- Sartre, Jean-Paul, »Plädoyer für die Intellektuellen« (1965), in: ders., *Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden, 1950-1973*, Reinbek 1995, 90-148