David Barteczko

Interferenzen der Erfahrung[1]

Zur moralischen, politischen und ästhetischen Dimension des sozialen Erfahrungsbegriffs bei Michel Foucault

> Einmal mußte der Junge ein Stück Brot beschreiben, das er in der Hand hielt, als der Philosoph ihn traf.
>
> »Hier kannst du das Wort ›gut‹ ruhig verwenden«, sagte der alte Mann, »denn das Brot ist zum Essen von Menschen gemacht und kann für ihn gut oder schlecht sein. Nur bei größeren Gegenständen, welche die Natur geschaffen hat und welche nicht ohne weiteres zu bestimmten Zwecken geschaffen sind und vor allem nicht nur zum Gebrauch durch die Menschen, ist es töricht, sich mit solchen Wörtern zu begnügen.«
>
> Der Junge dachte an die Sätze der Großmutter über Mylord.[2]

Mit dem Aufkommen der sozialen Frage im 19. Jahrhundert ändert sich die philosophische Perspektive auf die *Erfahrung*. Nicht mehr wird versucht, Erfahrung als eine Erkenntnis der Naturdinge philosophisch zu begründen. Denn das Fortschreiten der Industrialisierung zeigt, dass die nützlichen Erkenntnisse und technischen Errungenschaften es in der Naturbeherrschung schon sehr weit gebracht haben – so weit nämlich, dass sie vor der Beherrschung von Menschen keinen Halt machen. Fragen des menschlichen Wohls und Zusammenlebens sind dagegen von einer Erfahrungsarmut gezeichnet. Im Angesicht der sozialen Frage ist das aufklärende Licht der Philosophie seither ein gebroche-

---

1 Ich danke Jörg Volbers, seinem Kolloquium, Reinhard Schulz, Marie Florentine Holte und Christoph Haker für wertvolle Anregungen, Kommentare und Korrekturen.

2 Brecht, Bertolt: *Das Experiment*. In: ders.: Kalendergeschichten. Berlin 2013. S. 34-46. Hier: S. 36.

nes. Wissenschaftshistorisch deutet sich ihr gebrochenes Licht in der Fusion mit verschiedenen empirischen Disziplinen an: Sie wird ökonomisch-philosophisch, soziologisch-philosophisch, literarisch-philosophisch, et cetera. Die Genealogien Michel Foucaults zur Erforschung der Wissen-Macht-Beziehungen von Wahnsinn, Strafe und Sexualität reihen sich als »historisch-philosophische«[3] in jene gebrochenen philosophischen Betrachtungsweisen ein, deren eigener historischer Erfahrungshorizont die Katastrophen des 20. Jahrhunderts sind.

In einem von ihm selbst unbetitelten Vortrag[4] bezeichnet Foucault die Frage der *Aufklärung* als das »Hauptproblem der modernen Philosophie«, welches ihn und französische Schulen der Phänomenologie in »eine Position der Brüderlichkeit gegenüber der Frankfurter Schule«[5] setze. Erinnert man sich an die Eröffnung von Theodor W. Adornos und Max Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, so springt die Übereinstimmung hinsichtlich der Problematisierung der baconschen Wissen-Macht-Beziehungen[6] ins Auge. Wissen-Macht-Beziehungen stellen bei Foucault jenes »Analyseraster« dar, mittels dessen er untersucht, wie »Rationalisierung zur Raserei der Macht«[7] führt. Entgegen kritischer Bewertungen von Foucaults früheren Werken, denen zufolge das Subjekt in anonyme Diskurs-Macht-Strukturen verschwindet, zeichnet sich sein Spätwerk durch einen gewandelten Subjektbegriff aus, in dem sich das Subjekt »das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin.«[8]

Bei aller affirmativen Bezugnahme auf die kantische Behandlung der Aufklärung, die Foucault einen »Appell an den Mut«[9] nennt, setzt er sich zugleich von Kant ab. Denn Foucault versucht, Aufklärung und Kritik ins Verhältnis zueinander zu setzen, während sie bei Kant unterschieden werden. Aus seiner Sicht stellt Kritik nach Kant die Frage nach den »Konstituierungs- und Legitimätsbedingungen jeder möglichen Erkenntnis«.[10] Und doch meint er bei

3 Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin 1992. S. 29.
4 Es handelt sich um den als *Was ist Kritik?* bekanntgewordenen Vortrag, s. Fn. 3.
5 Foucault: *Was ist Kritik?* S. 25f.
6 Vgl. Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main 2013. S. 9ff.
7 Foucault: *Was ist Kritik?* S. 24.
8 Ebd. S. 15.
9 Ebd. S. 16.
10 Ebd. S. 30.

Kant zu erkennen, dass die Frage der Aufklärung als Frage der Kritik gestellt wird, insofern Kritik begründen soll, unter welchen Bedingungen von Aufklärung die Rede sein kann. Kants Antwort lautet: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.«[11] Während dieser Ausgang bei Kant eine *Rechtfertigung*,[12] eine begründende Leistung des Verstandes darstellt, will Foucault anhand von Wissen-Macht-Beziehungen untersuchen, wie die *Anerkennbarkeit*[13] von Erkenntnis an verschiedenen gesellschaftlichen Schnittstellen sichtbar gemacht werden kann, um diejenigen Machtphänomene aufzuzeigen, die Menschen daran hindern, mündig zu werden.

In meinem Beitrag werde ich jene zuvor bezeichneten gesellschaftlichen Schnittstellen der Anerkennbarkeit als *Interferenzen* bestimmen. Dieser von Foucault selbst verwendete Begriff der »Interferenz« lässt sich als Überlagerung der Bereiche Wissenschaft, Politik und Ethik verstehen. Dass diese Interferenzen von Subjekten erfahren werden, drückt sich in Foucaults im Spätwerk formulierten Erfahrungsbegriff aus, demzufolge »Erfahrung« den Zusammenhang von Diskurs, Macht und Subjekt meint. Es wird mir um folgende Fragen gehen: Wie gerechtfertigt ist Foucault, auf jene kantische Frage der Rechtfertigung von Erkenntnis zu verzichten? Lässt sich das empirisch fundierte Vorgehen seiner Genealogien erkenntnistheoretisch auf einen Erfahrungsbegriff bringen? Und wenn ja, in welcher Beziehung steht dieser zum Begriff der »Aufklärung«?

Im Folgenden werde ich die These begründen, dass Foucault entgegen Erfahrungsbegriffen naturwissenschaftlicher Provenienz einen Begriff »sozialer Erfahrung« voraussetzt. Sozial ist diese Erfahrung zu nennen, weil ihre Kernelemente im intersubjektiven Verhältnis von *sprachlichen Bezugs-* und *sozialen Beziehungsweisen* bestehen. Eine systematische Differenzierung von Foucaults zentralen Begriffen, »Diskurs« und »Macht«, wird es erlauben, die Frage der Öffentlichkeit bei Foucault offen zu legen. Anschließend wird diskutiert, welchen Öffentlichkeitsbegriff er voraussetzt und wie das Bestreben seiner Arbeiten, Artikulationen sozialer Erfahrungen gegenüber bestehenden herrschenden Diskursen zu befördern, mit einem normativen Begriff von »Öffentlichkeit«

11 Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: ders.: Politische Schriften. Köln und Opladen 1965. S. 1-8. Hier: S. 1.

12 Foucault spricht von »Legitimitätsprüfung«. (Vgl. Foucault: *Was ist Kritik?* S. 30.)

13 Hier wird der Ausdruck »Akzeptabilität« gebraucht. (Vgl. ebd. S. 32.)

vereinbar ist. Zum Abschluss sollen die ästhetischen, moralischen und politischen Dimensionen sozialer Erfahrung bestimmt werden.

1 Interferenzen

In einem seiner 1984 zuletzt geführten Interviews wird Foucault von Paul Rabinow gefragt, ob seine Arbeit auf die Beziehung zwischen Wissenschaft, Politik und Ethik ausgerichtet sei. Foucault antwortet, dass dies durchaus zutreffe, es jedoch keine vollständig richtige Darstellung seiner Arbeit wäre,[14] weil es ihm nicht um die isolierte Behandlung dieser Bereiche gegangen sei, deren Diskurse für sich genommen beanspruchen, von den jeweils anderen autonom zu sein: Eine Wissenschaft fordert Objektivität hinsichtlich ihrer Erkenntnisse unabhängig von politischen Verhältnissen und moralischen Grundsätzen ein. Demgegenüber behauptet eine Moral[15] die Autonomie ihrer Grundsätze unabhängig von Wissenschaft und Politik. Und schließlich beansprucht eine Politik die Legitimation ihrer Machtausübung oder Regierungsform vermittelst ihrer Mechanismen unabhängig von wissenschaftlichen Erkenntnissen und moralischen Grundsätzen.

Foucault dagegen möchte untersuchen, »wie in der Konstitution eines wissenschaftlichen Bereichs, einer politischen Struktur oder einer praktischen Moral die Prozesse miteinander *interferieren* [..., eigene Hervorhebung].«[16] In seiner Arbeit habe er drei Beispiele geliefert: die Konstitution der Psychiatrie als eines wissenschaftlichen Bereichs, die Konstitution des Gefängnisses als einer politischen Struktur sowie zuletzt die Konstitution der Sexualität als einer praktischen Moral.[17] Damit habe er jedes Mal einen besonderen Aspekt privilegiert, und zwar »den Aspekt der Konstitution einer Objektivität, den der Ausbildung

14 Foucault, Michel: *Polemik, Politik und Problematisierungen*. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Bd. 4. Frankfurt am Main 2005. S. 724-734. Hier: S. 730.

15 Wenn ich hier von Moral statt von Ethik spreche, halte ich mich an den Unterschied zwischen *gelebter Moral*, die hier gemeint ist, und der Ethik als *Wissenschaft*, welche die Legitimation moralischer Grundsätze untersucht. (Vgl. Höffe, Otfried: *Ethik. Eine Einführung*. München 2013. S. 10f.

16 Foucault: *Polemik, Politik und Problematisierungen*. S. 730.

17 Vgl. ebd. S. 730f.

einer Politik und einer Regierung seiner selbst, und den der Ausarbeitung einer Ethik und einer Praxis seiner selbst [...].«[18] Er fügt hinzu:

> Doch habe ich jedes Mal auch den Platz zu zeigen versucht, den darin die beiden anderen Komponenten einnehmen, die für die Konstitution eines Erfahrungsfeldes notwendig sind. Es handelt sich im Grunde um unterschiedliche Beispiele, in denen sich die drei *Grundelemente jeder Erfahrung* impliziert finden: ein Wahrheitsspiel, Machtbeziehungen und Formen einer Selbstbeziehung sowie Beziehung zu anderen [..., eigene Hervorhebung].[19]

In Analogie zum Doppelspaltexperiment, in welchem Thomas Young 1802 erstmals die Wellenerscheinung von Licht nachweist, kann man hinsichtlich Foucaults Übernahme des Begriffs der »Interferenz« sagen, dass seine historisch-philosophische Bestimmung von *Erfahrung* in dem Nachweis der konstruktiven wie auch destruktiven *Überlagerungen* dreier aufeinander bezogener Wellen bestehe, und zwar der »Diskurspraktiken«, »Machtbeziehungen« und »Selbstverhältnisse«.[20] Ich gehe davon aus, dass diese Begriffe sich auf seine zentralen Begriffe von »Diskurs«, »Macht« und »Subjekt« beziehen.[21] Um Foucaults Erfahrungsbegriff erkenntniskritisch zu reflektieren, wende ich nun eine analytische und synthetische Perspektivierung beider Begriffe an. Analytisch ist hierbei die Begriffsperspektive, wenn die Zergliederung des Begriffs nicht über dessen eigenes Begriffsfeld hinausgeht, synthetisch hingegen, wenn er zu einem anderen, über ihn hinausgehenden Begriff in Beziehung gesetzt wird, deren gemeinsames Bezugsfeld eine Unbekannte darstellt, die somit zu klären wäre.[22]

---

18 Ebd. S. 731.

19 Ebd.

20 Foucault spricht manchmal auch variierend von »Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen«. (Vgl. Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main 1989. S. 10.)

21 Vgl. Fink-Eitel, Hinrich: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989. S. 17.

22 Für ein ähnliches Verfahren vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998. S. B 11f. Folgender Unterschied zwischen Kant und Foucault ist zu beachten: Während Kant das Verhältnis von *Begriff* und *Sache* behandelt, geht es bei Foucault um das Verhältnis zwischen *Zeichen* und *Macht*. Diese beiden Sichtweisen schließen sich jedoch nicht aus, sondern sind als komplementär zu betrachten. Foucault fragt beispielsweise nicht, was ein Delinquent ist und ob die vollzogene Begriffsbestimmung der Sache in einem Fall entspricht oder nicht: Wenn Peter ein Delinquent ist und ein Delinquent für seine Verbrechen bestraft wird, dann wird Peter für seine Verbrechen bestraft. Vielmehr fragt er hinsichtlich des Verhältnisses von

2 Soziale Erfahrung und politische Rationalität

Folgende Urteile sollen nun anhand der zentralen Begriffe von »Diskurs« und »Macht« in jeweils analytischer und synthetischer Perspektive thematisiert und im Anschluss erläutert werden:

- Analytischer Satz (Diskurs): *Diskurs ist eine sprachliche Bezeichnungsweise.*
- Synthetischer Satz (Diskurs): *Diskurs ist die Macht einer sprachlichen Bezeichnungsweise.*
- Analytischer Satz (Macht): *Macht ist eine soziale Beziehungsweise.*
- Synthetischer Satz (Macht): *Macht ist der Diskurs einer sozialen Beziehungsweise.*

Zunächst zum analytischen Verständnis des Diskurses: Diskurs ist eine sprachliche Bezeichnungsweise. Wenn der Diskurs eine sprachliche Bezeichnungsweise ist, dann ist damit nichts anderes gemeint als dass die *sprachliche Verfasstheit* hier die Grundvoraussetzung des Diskurses ist. Diese analytische Bestimmung ist jedoch zu weit gefasst: Foucault versteht unter Diskurs materielle, sprachliche Komplexe von Aussagen eines allgemeinen Gebiets.[23] Materiell ist der sprachliche Komplex von Aussagen, weil er auf empirisch vorfindbare Quellen (Archivunterlagen, Zeitungen, wissenschaftliche Abhandlungen et cetera) angewiesen ist. Um einen Komplex von Aussagen handelt es sich bei einem Diskurs, da Einzelaussagen zwar exemplarisch für einen Diskurs gelten mögen, aber diesen eben nicht vollends repräsentieren können, wenn zu ihrem Diskurs noch andere, ihnen mitunter widersprechende Aussagen gezählt werden (zum Beispiel als Dissens innerhalb einer Disziplin). Als Aussagenkomplex bezeichnet der Diskurs ein bestimmtes Gebiet, wenn alle Aussagen aufgrund ihrer spezifischen Formierungsregeln mit einem bestimmten Gebiet (Medizin, Geologie, et cetera) identifiziert werden. Allgemein ist dieses Gebiet aber zu nennen, weil dem Diskurs eine Abstraktion[24] inhärent ist: Im Zuge seiner Entstehung legiti-

---

Zeichen und Macht das Folgende: Wenn Peter als Delinquent *bezeichnet* wird und die Bezeichnung auf eine bestimmte historische Form der Machtausübung verweist, wird Peter in historischer Hinsicht dann eher öffentlich *gemartert* oder abgeschottet von der Öffentlichkeit in einem Panoptikon *überwacht*?

23 Vgl. Kammler, Clemens; Parr, Rolf und Schneider, Ulrich (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werke, Wirkung*. Stuttgart und Weimar 2008. S. 234ff.

24 In seiner 1970 am Collège de France gehaltenen Vorlesung kommt dieser von Foucault beschriebene Abstraktionscharakter anschaulich zum Ausdruck. (Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main 1991. S. 10ff.)

miert sich ein jeweiliger Diskurs in Abgrenzung von schon bestehenden Diskursen auf diese bestimmte Art zu sprechen, um einen Gegenstand unter einer bestimmten Perspektive hervorzubringen und somit etwas über diesen sagbar zu machen. So kann beispielsweise der neurobiologische Diskurs in der Bezugnahme auf den Gegenstand »freier Wille« diesen auf eine spezifische Art hervorbringen (»Den freien Willen gibt es nicht.«) und damit die Deutungshoheit über seinen Gegenstand gegenüber anderen Diskursen beanspruchen.

Während in der analytischen Sichtweise auf den Diskurs seine bloße sprachliche Verfasstheit Grundvoraussetzung war, kommt in der synthetischen das Sprechen als *Handlung* zum Tragen: Der Diskurs ist die Macht einer sprachlichen Bezeichnungsweise. Demnach kann ein Diskurs auf die Frage hin betrachtet werden, *wie* der Diskurs, indem er etwas *sagt*, und damit indem er etwas *tut*, einen Gegenstand diskursiv hervorbringt und wie dieser so diskursiv hervorgebrachte Gegenstand in das Feld der *Machtbeziehungen* (oder weiter gefasst: in das soziale Leben der Menschen) eintritt. Dieser zuvor beschriebene Sachverhalt wird inzwischen weitläufig als »performativer Akt« bezeichnet und geht unter anderem auf die Sprechakttheorie John Austins zurück.[25]

Ich komme zu Foucaults Machtbegriff in analytischer Hinsicht: Macht ist eine soziale Beziehungsweise. Ich gebrauche hier den Begriff der »Beziehungsweise« in Anlehnung an Bini Adamczak. In *Beziehungsweise Revolution* zeigt Adamczak, dass der Begriff der »Beziehungsweise« es erlaubt, »eine verdinglichte Perspektive auf das Soziale aufzulösen.«[26] Verdinglichte Perspektiven wären dagegen solche, in denen das Soziale zum Beispiel nach der Seite Gesellschaft als Totalität oder der aus ihnen bestehenden Individuen betrachtet würde. Der Begriff der »Beziehungsweise« hält sich dagegen zwischen solchen Polen auf. Mit ihm soll versucht werden, den Grad des sozialen Miteinanders qualitativ zu bestimmen. Zum Beispiel indem Beziehungsweisen dahingehend beleuchtet werden, ob sie »dynamischer oder statischer, harmonischer oder konfliktuöser, ritualisierter oder unstrukturierter, hierarchischer oder egalitärer sind und von welcher materiellen oder affektiven Qualität sie gekennzeichnet sind.«[27] Ich nehme an, dass Foucaults Begriff der »Machtbeziehung« sich am besten durch soziale Beziehungsweisen charakterisieren lässt. In seinem Text

25 Vgl. Austin, John: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 2002.
26 Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin 2017. S. 245.
27 Ebd. S. 246.

Subjekt und Macht versucht er, jene verdinglichte Perspektive auf soziale Beziehungen dadurch aufzulösen, dass er unter Macht ein Handeln versteht, das auf das Handeln anderer einwirkt, womit die *Möglichkeit* wechselseitigen Handelns konstituiert wird.[28] Macht als Handeln, das auf das Handeln anderer einwirkt,[29] soll in seiner *sozialkonstitutiven* Dimension[30] erfasst werden: Lehrer wirken im Unterricht durch ihre Korrekturen oder ihr Lob auf das Handeln ihrer Schüler genauso ein wie Patienten, die ihren Hausärzten zeigen, wo sie Schmerzen haben. In beiden Beispielen würde folglich durch das wechselseitige Handeln verschiedener Positionen eine soziale Beziehungsweise konstituiert, die sich auch zu einer sozialen Institution (Bildung, Medizin) ausbilden kann.

Nachdem die vorausgehende Analyse den Begriff von »Macht« hinsichtlich seiner Konstitution der sozialen Erfahrung bestimmt hat, geht es bei der Behandlung der synthetischen Seite von Macht um ihre *Problematisierung*:[31] Macht ist der Diskurs einer sozialen Beziehungsweise. Wenn Macht als Diskurs einer sozialen Beziehungsweise problematisiert wird, dann bedeutet dies, dass Foucault Macht als herrschenden beziehungsweise politischen Diskurs problematisiert. Foucaults hauptsächliche Studien zielen bekanntlich nicht auf die Frage, *was* Macht ist, sondern, *wie* Macht historisch ausgeübt wurde und wie diese Machtausübung in unsere Gegenwart hineinreicht.[32] Für Foucault sei Macht demnach also »keineswegs nur eine theoretische Frage«, sondern sie sei

---

28 Vgl. Foucault, Michel: *Subjekt und Macht*. In: ders.: Ästhetik der Existenz. Hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François und Lagrange, Jacques. Frankfurt am Main 2007. S. 81-104. Hier: S. 95ff.

29 Nach Foucault schließen Macht und Gewalt einander aus, da Macht soziale Erfahrungen ermögliche und immer die Option des Widerstands innehabe, während dies bei Gewalt nicht gegeben sei, da Individuen als bloße physische Objekte reduziert würden, die einer Willkür ausgesetzt seien. Es wäre hier jedoch eine genauere Untersuchung nötig, um dem Verhältnis von Macht und Gewalt eingehender auf den Grund zu gehen. Dies kann von diesem Artikel nicht geleistet werden. (Vgl. ebd.)

30 Vgl. Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. In: ders.: Ästhetik der Existenz. Hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François und Lagrange, Jacques. Frankfurt am Main 2007. S. 253-279. Hier: S. 255f.

31 In der Bestimmung des Begriffs der »Problematisierung« folge ich Thomas Lemke: »[...] the problematization of the way we think about and judge certain objects in order to distance ourselves from their naturalness or self-evidence – and to work towards new experiences.« (Lemke, Thomas: *Critique and experience in Foucault*. Theory, Culture and Society, 28 (2011). S. 26-48. Hier: S. 32.)

32 Vgl. Foucault: *Subjekt und Macht*. S. 82.

»Teil unserer Erfahrung«.[33] Zu problematisieren sucht er das Phänomen der Macht aber gerade vor dem Hintergrund ihrer pathologischen Ausformungen im 20. Jahrhundert, also vor dem Hintergrund des Faschismus und des Stalinismus.[34] Angesichts solcher extremer Ausformungen der Macht sieht Foucault die Notwendigkeit einer neuen »Ökonomie der Machtbeziehungen«,[35] die er mit Immanuel Kant zu begründen versucht:

> Seit Kant hat die Philosophie die Aufgabe, zu verhindern, dass die Vernunft die Grenzen des in der Erfahrung Gegebenen überschreitet, doch seit dieser Zeit – das heißt seit der Entstehung des Staates und der politischen Verwaltung der Gesellschaft – hat sie auch die Aufgabe, die überzogene Macht der politischen Rationalität zu überwachen. Und das ist sehr viel verlangt.[36]

In diesen Überlegungen erfolgt eine Differenzierung zwischen einer Machtausübung der Vernunft, die sich auf die Erfahrung beschränkt, und einer, die ihre Grenzen überschreitet. Beachtet man, dass Foucault in seinen Arbeiten hauptsächlich soziale Institutionen untersucht hat, so ließe sich annehmen, dass sich die Machtausübung der Vernunft in spezifischer Weise auf dem Boden der Erfahrung in diversen sozialen Institutionen realisiert. Die Machtausübung verließe allerdings diesen Boden, wenn eine übergeordnete Institution, eine Regierung vorgestellt würde, die die verstreuten Institutionen unabhängig von ihrer jeweiligen Beschaffenheit a priori lenkt. Während also die ersteren nach Foucault auf unmittelbare Machtbeziehungen beruhen, die lokal und dezentral auftreten, bezeichnen die über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden Machtbeziehungen vielmehr Herrschaftszustände, die zu einem Zentrum gebündelt werden.[37] Aus dieser Differenzierung lässt sich also Folgendes schließen: Alle Herrschaftszustände beruhen auf Machtbeziehungen, aber nicht jede Machtbeziehung ist ein Herrschaftszustand. Im Folgenden werde ich diesen

---

33 Ebd.

34 Vgl. ebd. S. 82f.

35 Ebd. S. 83. Der Begriff der »Ökonomie« in Bezug auf die Machtbeziehungen ist hier wohl als Pendant zum kantischen Begriff der »Kritik« zu verstehen, wenn mit Kant die transzendentale Kritik als Einschränkung einer über die Grenzen der Erfahrung hinausgehenden spekulativen Vernunft gemeint ist. Kant hat die Trennlinie zwischen Erfahrung und spekulativer Vernunft anhand der Metapher vom Land der Wahrheit und dem Ozean des Scheins veranschaulicht. (Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A XI, B XVIII, B 295.)

36 Foucault: *Subjekt und Macht*. S. 83.

37 Vgl. Foucault: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. S. 255f.

letzten synthetischen Satz der Macht als Diskurs einer sozialen Beziehungsweise beziehungsweise eines Herrschaftszustandes noch weitergehend erläutern und auf seine Konsequenzen hin befragen.

3 Das Unbekannte = X

Wie vorausgehend gezeigt, ergibt sich hinsichtlich des letzten synthetischen Satzes, ähnlich wie bei Kant,[38] ein Spannungsverhältnis zwischen *Erfahrung* und *Vernunft*. Zur Wiederholung: Wie wurde der Begriff »sozialer Erfahrung« bei Foucault bestimmt? Es gibt bei Foucaults sozialer Erfahrung etwas, das sich nur *a posteriori* bestimmen lässt, nämlich wie ein Diskurs sich als Macht auf soziale Beziehungsweisen *auswirkt*. Aber erst durch die analytische Bestimmung von Macht ist deutlich geworden, dass Machtbeziehungen im Verständnis Foucaults eine sozialkonstitutive, *ermöglichende* Dimension für die soziale Erfahrung besitzen. Wo hingegen Machtbeziehungen soziale Erfahrungen ermöglichen, problematisiert er zum anderen verfestigte Herrschaftszustände, insofern er sie in Anlehnung an Kant als über die Grenzen der sozialen Erfahrung hinausgehende politische Rationalität bestimmt. Was kann daraus folgen?

Eine mögliche Schlussfolgerung aus dieser Problematisierung wäre, dass es sich um einen *apriorischen Zugriff* der politischen Rationalität auf die soziale Erfahrung handelt. Mit Bezug auf Adornos *Negative Dialektik* kann dieser apriorische Zugriff als »Vormacht eines Objektiven über die einzelnen Menschen, in ihrem Zusammenleben so wie in ihrem Bewußtsein«[39] verstanden werden. Ich werde dies nun in einem Exkurs zu Adorno erläutern, um mit Adorno zugleich eine andere mögliche Schlussfolgerung zu antizipieren.

Adorno baut sein Verständnis dieser Vormacht eines Objektiven auf Hegels dialektischer Konzeption von Unmittelbarkeit und Vermittlung auf. Die Menschen erfahren eine unmittelbare Ohnmacht aufgrund der ihnen vorausgehenden Vormacht. Um diese unmittelbare Ohnmacht nachvollziehen zu können, bedürfe es einer Vermittlung im Sinne Hegels. Erst diese Vermittlungsleistung

38 »Was ist hier das *Unbekannte* = *x*, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A [Macht] ein und demselben fremdes Prädikat B [Diskurs] aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet?« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. B 13f.)

39 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 2003. S. 295f.

könne den Menschen bewusst machen, dass sie unter dem Verhängnis jenes Objektiven leben.

Zugleich aber bleibt Adorno nicht bei Hegel stehen. Denn er wendet gegen ihn ein, dass dessen *geschichtsphilosophische* Weltgeist-Konzeption eine auf Notwendigkeit und Kontinuität ausgerichtete, allbeherrschende Vernunft[40] voraussetzt. Infolge dieser identitätsphilosophisch konzipierten Vernunft werde jene Ohnmacht der einzelnen Menschen absorbiert und als Schicksal präfiguriert. In geschichtsphilosophischer Perspektive zieht Adorno daraus die Konsequenz, für ein Verständnis historischen Bewusstseins zu plädieren, das sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität einschließt.[41]

Ich nehme an, dass Adornos Überlegungen zur Vormacht eines Objektiven insbesondere *moralphilosophisch* motiviert sind. Denn schon in seinen Vorlesungen zu den *Problemen der Moralphilosophie* geben die identitätsphilosophischen Vernunftkonzeptionen von Kants Nachfolgern – Fichte, Hegel und Schelling – Anlass zur Kritik. Im Gegensatz zu diesen habe Kant das, was Adorno »das Bewußtsein der Nichtidentität«[42] nennt. Kants Transzendentalphilosophie schränke nämlich den Absolutheitsanspruch der Vernunft ein, insofern sich die Erkenntnis »Kant zufolge zusammensetzt aus einem Nichtableitbaren und einem Ableitbaren«, weshalb »das richtige Handeln« in »theoretische Bestimmungen nicht rein aufzulösen«[43] sei.

Am Ende dieser Vorlesungen resümiert Adorno im Hinblick auf die Frage, was heute noch Moral heißen dürfe: »[...] die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik, [...].«[44] Entgegen der möglichen Lesart, dass damit die Auflösung von Moral in Politik zu verstehen ist, schlage ich die Perspektive einer Verschränkung von Moral und Politik vor. Die Verschränkung von Moral und Politik erlaubt nämlich in Bezug auf Foucaults Problematisierung der politischen Rationalität eine andere Schlussfolgerung als die des

---

40 Vgl. ebd. S. 312.

41 Vgl. ebd. S. 314. Peggy Breitenstein hat gezeigt, dass Adorno und Foucault ein auf die Gegenwart ausgerichtetes Verständnis von Geschichtsphilosophie teilen, womit sie beide »überzeugende und aktuelle Ansätze eines kritischen geschichtsphilosophischen Denkens« liefern. (Breitenstein, Peggy: *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*. Frankfurt am Main 2013. S. 45.)

42 Adorno, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main 2010. S. 143.

43 Ebd. S. 143f.

44 Ebd. S. 262.

apriorischen Zugriffs derselben auf die soziale Erfahrung, die ich nachfolgend begründen möchte.

4 Stufen öffentlicher Artikulation

Wenn soziale Erfahrungen, die Subjekte machen, im Sinne Adornos die *moralische Problematik*[45] aufkommen lassen, insofern nämlich zuvor als evident angenommene sittliche Normen nicht mehr gegeben sind, dann stellt sich den Subjekten die Frage, wie es weitergehen soll, wie sie mit der Problematik, dem bestehenden Konflikt umgehen sollen. Anders gesagt: Die Subjekte erleben etwas, von dem aus sie urteilen, dass es nicht sein darf. Sie haben also implizit oder explizit eine andere Vorstellung sozialen Zusammenlebens, wie es sein sollte. Die einzige denkbare Option wäre, dass sie diese Erfahrung der moralischen Problematik zur Sprache bringen und zwar im Raum der *Öffentlichkeit*, weil nur die öffentliche Auseinandersetzung zu einer Aufklärung[46] verhelfen kann, die im besten Fall nachhaltige soziale und politische Veränderungen bewirkt.

Nun ist dieser Gedanke einer moralischen Problematik, der eine öffentliche Problematisierung nach sich ziehen und unter günstigen Umständen zu einer Verbesserung der Verhältnisse führen kann, weder ein zwingender monokausaler Zusammenhang noch bezeichnet soziale Erfahrung notwendigerweise eine eindeutig identifizierbare und gemeinsam geteilte Erfahrung einer Gesellschaft. Vielmehr muss die andere mögliche Schlussfolgerung der foucaultschen Proble-

---

45 Vgl. ebd. S. 30.

46 Die Bedeutung öffentlicher Aufklärung ist bei Adorno und Foucault nicht zu übersehen. So ist schon bei Adorno zuvor angeklungen, dass die einzelnen Menschen, die unter dem Verhängnis der Vormacht eines Objektiven leben, einer Vermittlung bedürfen. Adorno ist der Ansicht, dass der Positivismus seiner Zeit diese Vermittlung aufgrund seiner Tatsachenfixierung nicht leisten könne. Vor dem Hintergrund seines Begriffs »historischen Bewusstseins« hat Adorno diese Vermittlung im Deutschland der Nachkriegszeit verfolgt, indem er öffentlich aufklärte, was »Aufarbeitung der Vergangenheit« bedeutet. In Frankreich haben Foucaults Bücher zu den Institutionen von Gefängnis und Psychiatrie einen öffentlichen Diskurs darüber ausgelöst, wie sich das gesellschaftliche Verhältnis zu solchen Gegenständen wie der Strafe oder dem Wahnsinn ändern müsse. Aus diesem Grund versteht Foucault seine Bücher als Erfahrungs-Bücher, deren Wirkung über ihn hinausgehen, wobei er bei diesem Hinausgehen von einer »kollektiven Praxis« spricht. (Vgl. Adorno, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main 1971. S. 10ff. Foucault, Michel: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Frankfurt am Main 1996. S. 29ff.)

matisierung politischer Rationalität auf dem Feld einer *pluralen demokratischen Gesellschaft* gesucht werden.

Unter dieser Annahme ergibt sich hinsichtlich der Artikulation von sozialen Erfahrungen eine Fragestellung: Ist die öffentliche Artikulation einer sozialen Erfahrung schon ein hinreichender Grund für das Urteil, »dass sich etwas ändern muss«? Was ist hier überhaupt unter »Artikulation« zu verstehen? Können beispielsweise solche Artikulationen wie diejenigen der Pegida-Bewegung, die eine »diffuse kollektive Gefühlslage«[47] und folglich »keinen spezifischen Protest«[48] zum Ausdruck bringt, als legitimer und repräsentativer Garant für demokratische Meinungs- und Entscheidungsprozesse innerhalb einer pluralen Gesellschaft gelten?

Wilhelm Berger zeigt in seinem Beitrag zu Ferdinand Tönnies, wie sich in Konkurrenz zu seinem Begriff der »öffentlichen Meinung« zeitgleich bei Martin Heidegger der Begriff einer »öffentlichen Stimmung« herausgebildet hat:

> Wäre Ferdinand Tönnies nicht bloß virtuell, sondern real in der hier konstruierten Begriffskonkurrenz anwesend, so würde er wohl zweierlei sagen: Erstens: Hier [bei Heidegger] geht es um die Herstellung einer Einheit von Leben und Welt, ohne die Frage nach den sozialen und politischen Faktoren der Differenz zu stellen. Und Zweitens: Das Soziale selber wird dabei übersprungen.[49]

Affekte oder Stimmungen mögen einen Anteil an der Artikulation sozialer Erfahrungen haben. Doch erschöpft sich die Artikulation einer sozialen Erfahrung nicht in ihnen. Denn Artikulation bezeichnet im Sinne Foucaults eine *spezifische Problematisierung des Sozialen*. Im Gegensatz zu diffusen Gefühlslagen verlangt sie die öffentliche Reflexion einer gesellschaftlichen Thematik. Nur so könnte nach Foucault nämlich ein bestehender herrschender Diskurs zu einer bis dahin unartikulierten Erfahrung hinsichtlich einer Thematik herausgefordert werden. Um öffentlich relevant zu werden, setzt die spezifische Problematisie-

---

47 Herold, Maik; Schäller, Steven und Vorländer, Hans: *Pegida. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden 2016. S. 114.

48 Ebd. S. 2.

49 Berger, Wilhelm: *Öffentliche Meinung und öffentliche Stimmung*. In: Bammé, Arno; Clausen, Lars und Fechner, Rolf (Hrsg.): Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion. Ferdinand Tönnies' »Kritik der öffentlichen Meinung« in der internationalen Diskussion. München und Wien 2005. S. 177-189. Hier: S. 181.

rung zu einer Thematik demzufolge voraus, dass ihre Wissen-Macht-Beziehungen transparent werden. Aus diesem Grund besteht Foucaults wissenschaftlicher Anspruch aus historischer Sicht darin, zur öffentlichen Aufklärung eines sozialen Themenbereichs wie der Strafe oder der Sexualität beizutragen, deren Kritik aber gerade darin besteht, eine unartikulierte Erfahrung gegenüber einem herrschenden Diskurs überhaupt sicht- und vernehmbar zu machen. Diesem Verständnis folgend kann Foucaults Begriff von »Öffentlichkeit« in die Nähe von Oskar Negts und Alexander Kluges Begriff einer »Gegenöffentlichkeit«[50] gerückt werden, deren These es ist, dass »spezifische Lebenszusammenhänge und -erfahrungen« einer herrschenden bürgerlichen Öffentlichkeit absolut gesetzt werden und so zur Unterdrückung der »Artikulationen«[51] einer proletarischen Öffentlichkeit führen. So weist Foucault in seiner Arbeit auf soziale Bewegungen als eine »Reihe von Widerständen« hin, die sich diese Artikulation als Gegenöffentlichkeit zu erkämpfen suchen: »[...] den Widerstand gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen.«[52]

Angesichts der Tatsache verschiedener sozialer Widerstände drängt sich jedoch die Frage auf, ob eine übergreifende öffentliche Problematisierung möglich ist, wenn der Begriff der »Gegenöffentlichkeit« schon eine Spaltung zwischen herrschender bürgerlicher und unartikulierter proletarischer, antipsychiatrischer oder feministischer Gegenöffentlichkeiten impliziert. Setzt Foucault eben einen solchen Begriff der »Gegenöffentlichkeit« für die öffentliche Problematisierung spezifischer sozialer Widerstände voraus, dann hat die damit einhergehende Artikulation sozialer Erfahrung ihre Geltung, insofern sie den herrschenden Diskurs zu tangieren und herauszufordern vermag. Aber auch dies kann für ein Verständnis von Artikulation noch unzureichend sein, wenn sich im nächsten Schritt die Frage der Verbindlichkeit und Rechtfertigung der öffentlichen Reflexion und Kritik stellt. Im kantischen Gestus synthetischer Urteile a priori, die im Grunde durch die Frage nach der Macht eines herr-

50 Vgl. Kluge, Alexander und Negt, Oskar: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main 1974.

51 Laberenz, Lennart (Hrsg.): *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*. Hamburg 2003. S. 13.

52 Foucault: *Subjekt und Macht*. S. 84f.

schenden Diskurses zuvor aufgeworfen wurde, könnte die Frage wie folgt formuliert werden: *Sind öffentliche Urteile a priori möglich?*

An dieser Frage hängt Jürgen Habermas' *normative Frage* nach einer möglichen »Selbstkorrektur durch eine vitale demokratische Öffentlichkeit [...].«[53] Eine demokratische Öffentlichkeit, die sich selbst korrigiert, ist als offener Prozess zu verstehen, in welchem öffentliche Urteile immer wieder aufs Neue nach der Möglichkeit ihrer *Rechtfertigung* und *Verbindlichkeit* befragt werden müssen. Die Abweisung der Forderung, Rechtfertigungen zu den eigenen Urteilen zu geben, delegitimierte sich selbst und das Gegenüber in seiner Autonomie. Unter dieser Voraussetzung könnte es zu keiner öffentlichen Urteilsbildung kommen. Die Öffentlichkeit zerfiele in affektive Stimmungen, statt sich in der wechselseitigen kritischen Überprüfung zu einem rational anerkennbaren und verbindlichen Urteil zu formieren, das konsens- und beschlussfähig im deliberativen Sinne ist.

Öffentliche Artikulationen lassen sich also hinsichtlich der drei folgenden Stufen zusammenfassen: (1.) affektive, (2.) problematisierende und (3.) verbindlich rechtfertigende.[54]

5 Aufklärung und Kritik

Foucault versucht sich von Kant abzusetzen, indem er soziale Erfahrungen hinsichtlich der Anerkennbarkeit von Wissen-Macht-Beziehungen untersucht, während Kant Erfahrung durch ein Verständnis von Kritik zu begründen sucht,

---

53 Iser, Mattias und Strecker, David: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg 2010. S. 11.

54 Angesichts der linguistischen Wende und der damit verbundenen These, dass es kein Außerhalb der Sprache geben kann, hat Habermas gefragt, wie *Wahrheit* und *Rechtfertigung* in Verbindung zueinander gesetzt werden können, um über die kohärente Begründung einer Rechtfertigung hinaus ebenfalls die Stichhaltigkeit der Argumente zu gewährleisten. Zur Lösung dieser Problematik beharrt Habermas hierbei auf die rationale Aushandlung bis die Argumentationsteilnehmer an den Punkt angelangt sind, »wo sie durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu einem W*echsel der Perspektive* gebracht werden«. Zwar erfordert gerade die Betrachtung der sozialen Welt insbesondere hinsichtlich ihrer Normen eine von der objektiven Welt unterschiedene Behandlung, da sie »intrinsisch geschichtlich verfasst« sei, doch kann die »rationale Akzeptabilität«, die »die Wahrheit einer Aussage nur anzeigt« dennoch einen »konstruktiven Beitrag zur Gültigkeit von Normen« leisten. (Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*. In: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2004. S. 230-270. Hier: S. 261ff.)

welche die Frage nach der Konstitution und Legitimation von Erkenntnis überhaupt erhebt. Hierbei resümiert er, dass Kant die »kritische Haltung« der Aufklärung in Kritik als Verstandesfrage der Rechtfertigung hat umkippen lassen, »worin sich die Erkenntnis von sich eine richtige Idee machen wollte [...].«[55] Er dagegen hat sich vorgenommen, »den umgekehrten Weg einzuschlagen«, also die Frage nach der Beziehung von Wissen und Macht zu stellen. Indem er die Frage der Herrschaft aufwerfe, bestehe seine Intention wie bei Kant darin, mit entschiedenem Willen, also »einer individuellen und zugleich kollektiven Haltung, aus seiner Unmündigkeit herauszutreten, [...].«[56] Foucault setzt folglich einen anderen Begriff von »Kritik« voraus als Kant: Kritik sei die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden.[57]

Bedenkt man, dass Foucault Kritik als Kunst bestimmt sowie dass seine Arbeit stark von Friedrich Nietzsche beeinflusst wurde, dann lässt sich annehmen, dass er sich hierbei an Nietzsches Begriff von »Kunst« anlehnt, nämlich »Kunst, als den guten Willen zum Scheine.«[58] Dieser Eindruck verstärkt sich einmal mehr, wenn Foucault sein Analyseraster der Wissen-Macht-Beziehungen dahingehend erläutert, dass in diesem die kantische Scheidelinie »zwischen Legitimität und Illegitimität«, »zwischen Irrtum und Wahrheit«[59] aufgehoben sei. Soll Kritik also in diesem Verständnis als Kunst dazu führen, nicht dermaßen regiert zu werden, so wäre damit eine *ästhetische Dimension* sozialer Erfahrung bestimmt, die Foucault als *Ästhetik der Existenz*[60] bezeichnet hat und bei Nietzsche folgendermaßen charakterisiert wird: »Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*.«[61]

Auch ästhetische Phänomene mögen auf zu kritisierende Herrschaftszustände öffentlich aufmerksam machen.[62] Aber das öffentliche Aufmerksam-

55 Foucault: *Was ist Kritik?* S. 41.
56 Ebd.
57 Vgl. ebd. S. 12.
58 Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart 1986. S. 124.
59 Foucault: *Was ist Kritik?* S. 32.
60 Vgl. Saar, Martin: *Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault*. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. S. 319-343. Hier: S. 321ff.
61 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. S. 125.
62 Im weiteren Sinne fielen darunter verschiedene gesellschaftskritische Formen der Kunst, im engeren Sinne sei hier zur Veranschaulichung auf die Aktionen des Zentrums für politische

Machen begründet keine neuen Verhältnisse. Wie unter Zuhilfenahme von Adorno und Habermas gezeigt wurde, muss eine Differenzierung stattfinden: Zwischen einer öffentlichen Aufklärung der zu problematisierenden sozialen Erfahrungen einerseits und einer öffentlichen Kritik, die zum Streit darüber auffordert, wie sich andere – und hoffentlich bessere – Verhältnisse verbindlich rechtfertigen lassen. Foucault wurde hierbei auf der Stufe problematisierender Artikulation verortet. Unter dieser Perspektive der Problematisierung unartikulierter Erfahrungen wird nachvollziehbar, warum er der Ansicht ist, dass eine kantische Kritik als Rechtfertigung allein womöglich ineffektiv ist. Denn wer noch nicht einmal an einem öffentlichen Diskurs teilnehmen kann, weil seine Lebensrealität für die Öffentlichkeit unsichtbar ist, der wird nicht die Gelegenheit erhalten, sich gegenüber einem Anderen rechtfertigen zu können.

Die Bestimmung der Frage der Öffentlichkeit hinsichtlich der Macht als herrschenden Diskurs bei Foucault konnte erst durch die moralphilosophische Betrachtung bei Adorno und der damit geforderten Verschränkung von Moral und Politik thematisiert werden. Abschließend soll gefragt werden, welches die moralischen und politischen Dimensionen der sozialen Erfahrung sein mögen. Wenn Foucaults historische Analysen von Wissen-Macht-Beziehungen dasselbe Ziel wie Kant verfolgen, nämlich der Haltung der Aufklärung als Ausgang aus der Unmündigkeit zu entsprechen, die Analysen einer normativen Bestimmung dieser moralisch-politischen Dimension aber bei Foucault entbehren, dann soll diese moralisch-politische Dimension der sozialen Erfahrung durch Kants Bestimmung von Freiheit erweitert werden. Er unterscheidet drei Begriffe von »Freiheit«: einen *spekulativen* als Gesetzlosigkeit, einen *praktischen* als Autonomie beziehungsweise Selbstgesetzgebung und einen *öffentlichen* als öffentlicher Gebrauch der Vernunft.[63] Soziale Erfahrung lässt sich schließlich durch folgende moralische und politische Dimensionen erweitern: *moralische Selbstbestimmung* und *öffentliche Mitbestimmung*.

Schönheit der letzten Jahre verwiesen. (Vgl. Ruch, Philipp: *Zentrum für politische Schönheit*. URL: https://www.politicalbeauty.de/, abgerufen am 11. März 2018.)

63 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. B 479f., B 833ff. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 2.

6 Schluss

»Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne.«[64] – Foucaults Werk ist von einem Paradox gezeichnet: Zum einen sind seine Arbeiten *empirisch* ausgelegt und haben, wie zuvor gezeigt, den Sinn, unartikulierte soziale Erfahrungen öffentlich vernehmbar zu machen. Daher mag es zunächst erscheinen, dass seine Kritik im *Zeigen* flüchtiger historischer Momente verhallt. Und doch ist das seinem Werk zugrunde liegende Verständnis von Kritik im Prinzip *transzendental*: Denn aus historischer Sicht versteht er unter Kritik »die Analyse der [historischen] Grenzen und die Reflexion über sie.«[65]

Wie Kant, der mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* den Absolutheitsanspruch der Vernunft zu beschränken sucht, indem er sich vornimmt, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu begründen, macht sich Foucault die Beschränkung des Absolutheitsanspruchs von globalen Herrschaftszuständen zur Aufgabe, indem er sich auf die lokalen und dezentralen Machtbeziehungen,[66] auf die möglichen Erscheinungsformen des Widerstands[67] konzentriert. Dabei soll das, was in der sozialen Erfahrung als natürlich im Sinne von notwendig erscheint, auf seinen kontingenten Charakter hin befragt werden: »Welcher *Anteil* an dem als universell, notwendig und obligatorisch *Gegebenen* ist singulär, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet [eigene Hervorhebung]?«[68]

Und wie auch bei Kant das positive Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* zwar nicht die Beantwortung spekulativer Fragen, wohl aber die Einsicht in das praktische Vermögen zur Freiheit ist, so ermöglicht die transzendentale Fragеperspektive für Foucault eine »Grenzhaltung«[69] als philosophisches *Ethos*:[70] Wenn Foucault, wie vorausgehend dargelegt, unartikulierte Erfahrungen sozialer Bewegungen mit seiner wissenschaftlichen Praxis zum Ausdruck verhelfen will, so kann der von ihm begriffene philosophische Ethos als eine »historisch-praktische Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit

64 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. B 3.
65 Foucault: *Was ist Aufklärung?* S. 185.
66 Vgl. ebd. S. 187.
67 Foucault: *Subjekt und Macht*. S. 84.
68 Foucault: *Was ist Aufklärung?* S. 185.
69 Ebd.
70 Vgl. ebd.

als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind«,[71] charakterisiert werden. Folglich beansprucht Foucault mit seinen historischen Analysen von Wissen-Macht-Beziehungen nicht, die kantische Kritik im Sinne einer rechtfertigenden rationalen Praxis abzuschaffen.[72] Vielmehr bietet Foucault ein Korrektiv zur Kritik an. Denn die rechtfertigende Praxis wäre allein unzureichend, wenn sie nicht die sozialen Erfahrungen zur Aufklärung brächte, von denen aus sie kritisch anheben sollte. Und umgekehrt können empirisch zur Artikulation verholfene soziale Bewegungen, wie sie Foucault aufzählt, nicht bloß den Status einer Gegenöffentlichkeit aufrechterhalten, weil die Forderung übergangener sozialer Gruppen nicht darin besteht, partikulare Interessen durchzusetzen, wo doch ihre unmittelbare Forderung eine ganz allgemein verständliche ist: an der Öffentlichkeit partizipieren und so zugleich über sich selbst bestimmen zu können. Foucaults öffentliche Aufklärung sozialer Erfahrungen und Kants Kritik als begründende Praxis machen demzufolge ein Bedingungsverhältnis zwischen Erfahrung und Kritik denkbar: Kritik ohne Erfahrung ist leer, Erfahrung ohne Kritik ist blind.

Literatur

Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin 2017.

Adorno, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main 1971.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 2003.

Adorno, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main 2010.

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 2013.

Austin, John: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 2002.

71 Foucault: *Was ist Aufklärung?* S. 187.

72 Zur Kritik dieser Annahme der Abschaffung rationaler Praktiken und dem Feiern von Kontingenzen vgl. Hampe, Michael: *Katerstimmung bei den pubertären Theoretikern*. Die Zeit, 52 (2016). Sarasin, Philipp: *#Fakten. Was wir in der Postmoderne über sie wissen können*. 2016. URL: https://geschichtedergegenwart.ch/fakten-was-wir-in-der-postmoderne-ueber-sie-wissen-koennen/, abgerufen am 11. März 2018.

Berger, Wilhelm: *Öffentliche Meinung und öffentliche Stimmung*. In: Bammé, Arno; Clausen, Lars und Fechner, Rolf (Hrsg.): Öffentliche Meinung zwischen neuer Wissenschaft und neuer Religion. Ferdinand Tönnies' »Kritik der öffentlichen Meinung« in der internationalen Diskussion. München und Wien 2005. S. 177-189.

Brecht, Bertolt: *Das Experiment*. In: ders.: Kalendergeschichten. Berlin 2013. S. 34-46.

Breitenstein, Peggy: *Die Befreiung der Geschichte. Geschichtsphilosophie als Gesellschaftskritik nach Adorno und Foucault*. Frankfurt am Main 2013

Fink-Eitel, Hinrich: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg 1989.

Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main 1989.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main 1991.

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin 1992.

Foucault, Michel: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Frankfurt am Main 1996.

Foucault, Michel: *Polemik, Politik und Problematisierungen*. In: ders.: Schriften in vier Bänden. Bd. 4. Frankfurt am Main 2005. S. 724-734.

Foucault, Michel: *Subjekt und Macht*. In: ders.: Ästhetik der Existenz. Hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François und Lagrange, Jacques. Frankfurt am Main 2007. S. 81-104.

Foucault, Michel: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*. In: ders.: Ästhetik der Existenz. Hrsg. von Defert, Daniel; Ewald, François und Lagrange, Jacques. Frankfurt am Main 2007. S. 253-279.

Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*. In: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2004. S. 230-270.

Hampe, Michael: *Katerstimmung bei den pubertären Theoretikern*. Die Zeit, 52 (2016).

Herold, Maik; Schäller, Steven und Vorländer, Hans: *Pegida. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden 2016.

Höffe, Otfried: *Ethik. Eine Einführung*. München 2013.

Iser, Mattias und Strecker, David: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg 2010.

Kammler, Clemens; Parr, Rolf und Schneider, Ulrich (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart und Weimar 2008.

Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: ders.: Politische Schriften. Köln und Opladen 1965. S. 1-8.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998.

Kluge, Alexander und Negt, Oskar: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main 1974.

Laberenz, Lennart (Hrsg.): *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*. Hamburg 2003.

Lemke, Thomas: *Critique and experience in Foucault*. Theory, Culture and Society, 28 (2011). S. 26-48.

Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. Stuttgart 1986

Ruch, Philipp: *Zentrum für politische Schönheit*. URL: https://www.political-beauty.de/, abgerufen am 11. März 2018.

Saar, Martin: *Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault*. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. S. 319-343.

Sarasin, Philipp: *#Fakten. Was wir in der Postmoderne über sie wissen können*. 2016. URL: https://geschichtedergegenwart.ch/fakten-was-wir-in-der-postmoderne-ueber-sie-wissen-koennen/, abgerufen am 11. März 2018.