



Freiheit als Kritik

Zur Debatte um Freiheit bei Foucault

Karsten Schubert

Zusammenfassung

In der Debatte um Freiheit bei Foucault wird das „Freiheitsproblem“ verhandelt: Wie können Freiheit und Widerstand innerhalb von Foucaults Theorie der Macht und Subjektivierung konzipiert werden? Der Aufsatz leistet eine Rekonstruktion und interne Kritik der besten Interpretationsstrategien von Foucaults Werk, die die Lösung dieses Problems zum Ziel haben, und entwickelt dabei eine neue These: Freiheit als Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung ist abhängig von freiheitlicher Subjektivierung durch politische Institutionen. Die Interpretationsstrategien werden systematisch unterschieden und anhand der Arbeiten exemplarischer Vertreter_innen diskutiert: 1. Foucault ist kohärent (Paul Patton), 2. Foucault korrigiert sich (Thomas Lemke), 3. Foucault kritisiert kohärent (Martin Saar), 4. Foucault ist nicht genug (Amy Allen). Gegen Lemke wird argumentiert, dass Freiheit nicht durch eine anarchistische, sondern nur durch eine institutionalistische Foucault-Lesart bestimmt werden kann. Mit Saar wird gezeigt, dass das Ziel einer eindeutigen Definition von Freiheit im Gegensatz zur Methode der genealogischen Kritik steht und nur im Rahmen der normativen politischen Theorie verfolgt werden kann. In Auseinandersetzung mit Allen wird argumentiert, dass Freiheit nicht in linken Bewegungen verortet werden kann, sondern nur in demokratischen Institutionen.

Eines der grundlegendsten Probleme der politiktheoretischen und sozialphilosophischen Foucault-Diskussion ist das Problem der Freiheit: Wie lassen sich Freiheit und Widerstand in einer Theorie der Macht und Subjektivierung denken?

Diese Frage soll im Folgenden nicht durch die Konstruktion einer neuen Foucault-Interpretation beantwortet werden. Vielmehr lautet die hier verfolgte methodische These, dass die Frage nur beantwortet werden kann, wenn man die sozialphilosophische Debatte analysiert, die Foucault durch seine Arbeiten losgetreten hat. Foucault selbst ist nämlich gar nicht derjenige Theoretiker, mit dem das Problem der Freiheit am besten bearbeitet werden kann. Denn es ist gar nicht Foucaults Problem, sondern das Resultat bestimmter Interpretationen. Diese Interpretationen konstruieren das Problem und diskutieren es systematisch. Sie sind eigenständige sozialphilosophische Beiträge – und als solche sind sie das Objekt der folgenden Analyse und systematischen Kritik.¹

Die sozialphilosophische Debatte um Freiheit bei Foucault wurde eröffnet, als Sozialphilosoph_innen wie Jürgen Habermas (1988: 279–343), Axel Honneth (2000), Nancy Fraser (1994) und Charles Taylor (1984) Foucault als einen der ihren, als Sozialphilosophen bzw. politischen Theoretiker², verstanden und ihn dafür kritisierten, wegen seiner nietzscheanischen Machtkonzeption einen unplausiblen Freiheitsbegriff zu vertreten. Diese erste Phase der Debatte („Kritik“) fand in erster Linie in den 80er Jahren statt. Andere Interpretator_innen, die sowohl an den aufgeworfenen sozialphilosophischen Problemen interessiert waren, als auch grundsätzlich mit Foucault sympathisierten, verteidigten Foucault. Dabei zielten sie darauf, einen kohärenten Freiheitsbegriff im Rahmen von Foucaults Theorie der Subjektivierung und Macht zu entwickeln. Diese zweite Phase der Debatte („Verteidigung“) hatte in den späten 90ern und 2000er-Jahren den Höhepunkt und kann als unabgeschlossen gelten, insofern

-
- 1 Die folgenden Ausführungen fassen einige zentrale Argumentationsschritte der Monographie „Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault“ zusammen, die 2018 bei transcript erschienen ist.
 - 2 Hier wird der Begriff „politische Theorie“ in Anlehnung Foucault verwendet, der damit die von ihm kritisierte normative politische Theorie bzw. Philosophie in Abgrenzung zu seinem genealogischen Ansatz bezeichnet. Mit politischer Theorie soll also jene Art von Theorie gemeint sein, die politische Institutionen normativ differenziert. Diese Verwendung des Begriffs „politischer Theorie“ als normative politische Theorie ist deshalb enger als die häufige Begriffsverwendung, die weiter ist und Foucault und andere poststrukturalistische Theoretiker_innen mit einbezieht und die sich auch im Titel dieses Bandes findet. Mit „Sozialphilosophie“ oder „kritischer Sozialphilosophie“ soll die Gesamtheit aller Ansätze von kritischer Theorie, unabhängig von der Schulenprovinienz, bezeichnet werden. Vgl. zu Foucaults Kritik an der politischen Theorie Simons (2001: 51–67).

Verteidigungs- und Kohärentmachungsversuche immer noch geschrieben werden.

Im Folgenden rekonstruiere ich Idealtypen der vier Hauptansätze, um Foucault zu einem kohärenten Sozialphilosophen zu machen und kritisiere sie dafür, das selbst gestellte Freiheitsproblem nicht lösen zu können. Aus dieser internen Kritik entwickle ich dann einen neuen Lösungsvorschlag: Freiheit als Fähigkeit zur Kritik der eigenen Subjektivierung ist abhängig von freiheitlichen Subjektivierungsregimen, die nur in einer postfundamentalistisch-liberalen Demokratietheorie konzipiert werden können.

Der Beitrag verfolgt drei aufeinander aufbauende Ziele, denen entsprechend er gegliedert ist: Erstens die systematische Rekonstruktion des aktuellen Stands der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault; zweitens ein aus der Kritik dieser Debatte entwickelter neuer Lösungsvorschlag für das Freiheitsproblem; drittens erste Vorschläge dazu, wie dieses neue Verständnis von Freiheit bei Foucault demokratietheoretisch genutzt werden kann.

1 Rekonstruktion der Verteidigungsansätze der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault

Die vier Interpretationsstrategien sind: erstens *Foucault ist kohärent* (Paul Patton), zweitens *Foucault korrigiert sich* (Thomas Lemke), drittens *Foucault kritisiert kohärent* (Martin Saar) und viertens *Foucault ist nicht genug* (Amy Allen).

1. Foucault ist kohärent (exemplarisch dafür steht Paul Pattons Aufsatz *Taylor and Foucault on Freedom*, 1989). Foucault habe durchgehend eine kohärente Konzeption von Macht und Freiheit vertreten. Die von Taylor (1984) und anderen an Foucault kritisierten Probleme, nämlich dass er mit einer negativen Freiheitskonzeption arbeite und Subjekte machtdeterminiert konzipiere, beruhen auf einer falschen Lesart. Tatsächlich hätte Foucault – ähnlich wie Taylor – einen positiven Machtbegriff, den er in den verschiedenen Werkphasen auch beibehält. Im Gegensatz zu Taylors universalistischer Moralphilosophie könne Foucault die historischen und sozialen Möglichkeitsbedingungen von positiver Freiheit problematisieren.
2. Foucault korrigiert sich (exemplarisch dafür steht Thomas Lemkes Monographie *Eine Kritik der Politischen Vernunft*, 1997). In den machtdanalytischen Schriften der 70er Jahre habe Foucault eine defiziente Subjekt- und Freiheitskonzeption gehabt, aber er korrigiere seine Fehler und entwickle ein kohärentes Freiheitsdenken im Spätwerk, vor allem in den Vorlesungen zur Gouvernemen-

talität (2004, 2006), den Bänden zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* (1989a, 1989b), und dem zentralen Aufsatz *Subjekt und Macht* (2005b). Im Mittelpunkt dieses Fortschritts stünden Foucaults Entwicklung des Konzepts der Macht als Regierung und die Verfeinerung des Konzepts der Subjektivierung, durch die Subjekte als eigenständig und nicht als machtdeterminiert verstanden werden könnten. Diese Interpretation ist heutzutage die am meisten verbreitete, sie wird in vielen Arbeiten implizit oder explizit vertreten, im deutschen Sprachraum mit häufigem Verweis auf Lemke. Man könnte sie als die Lehrmeinung bezeichnen.

3. Foucault kritisiert kohärent (exemplarisch dafür steht Martin Saars Monographie *Genealogie als Kritik*, 2007). Foucaults Methode der genealogischen Kritik arbeite mit dramatisierender Rhetorik. Seine Aussagen, die so verstanden wurden, als würde er behaupten, Subjekte seien machtdeterminiert, seien solche Dramatisierungen und keine Sozialtheorie. Deshalb seien sie auch kein sozialtheoretisches Problem, sondern ein notwendiges Element innerhalb einer kohärenten Kritikmethode. In dieser Lesart treten die von Kritiker_innen diagnostizierten sozialtheoretischen Probleme hinter die Explikation der Funktionsweise der Genealogie zurück und werden gleichsam dadurch erklärt.
4. Foucault ist nicht genug (exemplarisch dafür steht Amy Allens Monographie *The Politics of Ourselves*, 2009). Um Freiheit subjektivierungstheoretisch zu verstehen, sei es nötig, zwischen emanzipativer und repressiver Subjektivierung zu unterscheiden. Dieses Projekt sei zwar nicht inkompatibel mit Foucault, aber es könne nicht allein aus der Rekonstruktion seiner Schriften erreicht werden, sondern nur durch eine Kombination von Foucaults Machtanalyse mit Habermas' Konzept von Autonomie.

2 Interne Kritik der Verteidigungsansätze

2.1 Foucault korrigiert sich (Tomas Lemke)³

Meine Kritik an Thomas Lemkes Position stellt auf eine Vermischung von zwei verschiedenen Freiheitsproblemen und zwei verschiedenen Freiheitsbegriffen ab.

- 3 Ich verzichte hier auf die Darstellung der Kritik an Patton, weil sie systematisch auf das gleiche Problem abstellt, das auch bei Lemke auftritt: die fehlende Differenzierung von zwei Freiheitsbegriffen. Siehe für eine ausführliche Darstellung dieses Problems bei Patton Schubert (2018: 56–61), wo ich Pattons optimistische Universalisierung des spinozistischen Begriffs *potentia* als *ontologischen Kurzschluss* kritisiere. Patton leitet aus einer Ontologie, die von *potentia* als grundsätzlicher positiver Freiheit ausgeht,

Das Problem der Freiheit, das in *Überwachen und Strafen* (Foucault 1994) von Lemke und den Kritiker_innen der ersten Phase der Debatte diagnostiziert wird, ist, dass Subjekte dort als machtdeterminiert konzipiert würden. Das Subjekt sei nur ein Effekt von Macht, durch sie produziert, es hätte gar keine eigene Handlungsfähigkeit, also keine Freiheit, kurz: es sei machtdeterminiert (Lemke 1997: 110–125). Dieses *Freiheitsproblem der Machtdetermination* kann gelöst werden, indem man Foucaults Spätwerk heranzieht, wie Lemke erfolgreich zeigt (Lemke 1997: insb. 126–143, 257–273, 295–315): Foucaults verfeinerte Machtkonzeption im Regierungsbegriff setzt Handlungsfähigkeit der Regierten voraus und seine sozialtheoretischen Bemerkungen in *Subjekt und Macht* (2005b) machen klar, dass Subjekte nicht durch Macht determiniert sind und dass Foucault sie auch nicht so konzipiert.

Aber es gibt ein anderes Problem: Die Analysen der Gouvernamentalität zeigen, dass die Freiheit, die durch Regierung vorausgesetzt und produziert wird, keine wünschenswerte Freiheit ist, sondern vielmehr ein Mittel zur subtileren Beherrschung (Lemke 1997: 239–256). Sogar Widerstand wird in Regierungsstrategien integriert, insbesondere in der neoliberalen Anrufung, freie und flexible Unternehmer_in und feedbackende Kritiker_in zu sein. Es kann keine Grenze zwischen der Freiheit zum Widerstand gegen Regierung und derjenigen, die die Regierung braucht und selbst produziert, gezogen werden.⁴

Des Weiteren sind die Selbsttechnologien, die Foucault in der *Geschichte der Sexualität* analysiert, nicht einfach das Moment der Freiheit, das in früheren Analysen fehlte, wie Lemke und andere Kommentatoren annehmen (Lemke 1997: 257–273). Vielmehr insistiert Foucault auf der Historizität der Selbsttechnologien. Welche Selbsttechnologien ein Subjekt entwickeln und nutzen kann, hängt von der Art und Weise ab, in der es zu einem Subjekt gemacht wurde. Kurz: Die Art der Freiheit, die wir haben, hängt von Macht- und Subjektivierungsprozessen ab. Das ist ein ganz anderes Problem als das der Machtdetermination. Ich nenne es das *Freiheitsproblem der Subjektivierung*.

ab, dass immer die gesuchte und sehr spezifische Freiheit als Kritik realisiert wäre. Auch wenn die Ontologie der *potentia* richtig sein sollte, verstellt der ontologische Kurzschluss die politiktheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit als Kritik.

- 4 Vgl. dazu exemplarisch Bröckling (2013); für einen Überblick zur deutschen Gouvernamentalitätsdebatte, für die Lemkes Monographie ein Gründungsdokument darstellt, siehe die grundlegenden Beiträge in Bröckling et al. (2004, 2011).

Glücklicherweise zeigt Foucault schon einen Weg, mit dem Problem der Subjektivierung umzugehen: Genealogische Kritik ist ein Umgang mit dem Umstand, dass unser eigenes Denken, unsere Werte, Begehren und Körper so tief von Macht strukturiert sind, dass die Möglichkeit besteht, dass wir es nicht einmal erkennen (Foucault 1992, 2005c, 2005d). Genealogische Kritik zielt darauf, selbstverständlich Geglaubtes zu entselbstverständlichlichen. Das kann auch im Sprachspiel der Freiheit ausgedrückt werden: Das Freiheitskonzept, das auf das Freiheitsproblem der Subjektivierung antworten kann, ist Kritik. In der Langversion: Freiheit kann definiert werden als die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung, die dabei hilft, sich von dieser Subjektivierung zu emanzipieren (und das heißt immer auch: sich von sich selbst zu emanzipieren), um sich in Richtungen zu transformieren, die vorher nicht einmal denkbar waren.

Nun ist aber dieses Freiheitskonzept – Freiheit als Kritik – ein sehr voraussetzungsreiches. Diese Reflexionsfähigkeit kann nicht im Subjekt vorausgesetzt werden, weil das Konzept der Subjektivierung zeigt, dass es nichts der Subjektivierung Vorgängiges im Subjekt gibt.⁵

Und hier wird deutlich, wieso die Korrekturthese nicht funktioniert: Der Freiheitsbegriff, der durch das handlungstheoretische Modell in *Subjekt und Macht* (2005b) erklärt werden kann, ist nur ein formaler und schwacher Freiheitsbegriff: Freiheit als die Möglichkeit, immer auch anders zu handeln; kurz: *Freiheit als Anders-handeln-Können*. Bei der Lösung des Freiheitsproblems der Machttermination hilft dieser Freiheitsbegriff, aber nicht bei der Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Nur die sozialtheoretische Erklärung von Freiheit als Kritik hilft bei der Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung. Doch Freiheit als Kritik ist nicht automatisch schon erklärt, nur weil Freiheit als Anders-handeln-Können erklärt ist. Es fehlt etwas, es gibt hier eine Erklärungslücke.

Was fehlt, ist eine Differenzierung verschiedener Subjektivierungsregime. Weil Freiheit als Kritik nur das Resultat von einer bestimmten Art der Subjektivierung sein kann, muss diese Subjektivierung analysiert werden. Ich schlage vor,

5 Widerstand und Freiheit letztlich durch einen subjektiven Kern, bzw. einen körperlichen Rest zu erklären, ist auch der Grund, wieso Judith Butler (2005) das Freiheitsproblem in ihrer Auseinandersetzung nicht lösen kann. Dabei ist das zentrale Problem nicht der leichte Essentialismus, sondern dass der Übergang von einer körperlichem Wahrnehmung einer Nichtentsprechung mit sozialen Normen zu artikulierter politischer Kritik unklar bleibt; er findet offenbar nicht automatisch statt, sondern unterliegt weiteren Bedingungen, die aber bei Butler nicht thematisch werden. Die hier vertretene – in Differenz zu Butler vielleicht als ‚rationalistisch‘ zu bezeichnende – These lautet, dass diese Bedingungen weniger im Körperlichen als in einer Fähigkeit zur kritischen Reflexion von Macht liegen.

sie *freiheitliche Subjektivierung* im Unterschied zu repressiver Subjektivierung zu nennen. Sie erlaubt es Subjekten, die Kritik der eigenen Subjektivierung zu praktizieren.

Diese Erklärungslücke findet sich in vielen Foucault-Interpretationen. Sie ist dadurch bedingt, dass Interpret_innen nicht zwischen dem Problem der Machtdetermination und dem Problem der Subjektivierung differenzieren und deshalb Freiheit als Anders-handeln-Können mit Freiheit als Kritik verwechseln. Nachdem dies festgestellt ist, stellt sich aber die Frage, wieso Lemke und andere diese Differenzierungen nicht vornehmen?

Meine These ist, dass dies an einer anarchistischen Foucault-Lesart liegt. Foucault unterscheidet im Spätwerk zwischen Macht und Herrschaft, wobei Macht ein freies relationales Spiel ist, während Herrschaft fixierte Situationen sind (Foucault 2005a: 878–900, 2005b: 288–292). Kurz: Herrschaft ist ein erhöhtes Level an Ordnung, während Macht fluider ist. Die Normativität dieser Unterscheidung zielt in Richtung weniger Ordnung. Doch um Freiheit als Kritik erklären zu können, muss zwischen unterschiedlichen Arten der Ordnung unterschieden werden. Es müsste eine Art von Regierung (bzw. Herrschaft) konzipiert werden, die Freiheit instanziiert. Doch diese Art der Kritik – die normative Differenzierung verschiedener Arten von Regierung – ist durch Foucaults Unterscheidung von Macht und Herrschaft blockiert, weil sie Regierung und Herrschaft generell als schlecht beschreibt. Es finden sich allerdings in *Was ist Kritik?* auch Argumente für eine institutionalistischere Foucault-Lesart. Foucault sagt hier gegen anarchistische Interpretationen gewandt, dass es bei Kritik darum geht, anders regiert zu werden, und nicht darum, nicht regiert zu werden (Foucault 1992: 12, 52). Diese Zurückweisung des Anarchismus ist eine der wenigen Stellen im Spätwerk, die Lemke scharf kritisiert (1997: 310).

Meine These ist, dass man entweder der anarchistischen Lesart folgen kann, dann kann man aber nur das Problem der Machtdetermination lösen, indem man Freiheit als Anders-handeln-Können erklärt. Das ist, im Übrigen, ein klassisch negatives Freiheitskonzept, weil Freiheit als die Abwesenheit von etwas definiert ist, nämlich von Regierung und Herrschaft.⁶ Oder man folgt der institutionalistischen Lesart und macht, was klassische politische Theorie⁷ tut: verschiedene Arten der Regierung normativ zu differenzieren. Dann kann man mit dem Problem der Sub-

6 Vgl. zur Debatte um negative Freiheit klassisch Berlin (2002); vgl. gegen Berlin aus einer Perspektive eines (verbesserten) Konzepts der negativen Freiheit Pettit (2011); vgl. weiterhin Taylor (1992), der negative Freiheit grundsätzlich zugunsten eines positiven Freiheitskonzepts kritisiert.

7 Siehe die Bemerkung zum Begriff der politischen Theorie in Fn. 2.

jektivierung umgehen, weil man Freiheit als Kritik als einen möglichen Effekt von freiheitlicher Subjektivierung durch Regierung erklären kann.

Man kann Belege für beide Lesarten in Foucault finden, doch sicher ist die antinormative und anarchistische Lesart dem Geist seiner Arbeiten und seiner Methode treuer. Die folgende Analyse der zweiten Verteidigungsstrategie macht klar, dass diese Treue zur Genealogie eine weitere Erklärung für die Unfähigkeit der anarchistischen Lesart ist, das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen.

2.2 Foucault kritisiert kohärent (Martin Saar)

Nach Martin Saar (2007) funktioniert Genealogie wie folgt: Der genealogische Text präsentiert der Leser_in ihre eigene Geschichte in einer Machterzählung, die die Gewalt und Kontingenz der gegenwärtigen Situation darstellt und die Leser_in dadurch existenziell anspricht. Genealogien treiben ihre Leser_innen wegen dieser existenziellen Dimension (die eigene Identität steht in Frage) dazu, fundamental und radikal zu reflektieren. Die existenzielle Ansprache funktioniert auch darüber, zentrale Konzepte, wie Freiheit, zu verunklaren. Genealogien sagen nicht: „In Situation A bist du unfrei.“ Sondern sie hinterfragen die ganze Unterscheidung zwischen Freiheit und Unfreiheit. Dies ist der Grund dafür, warum sie so schockieren, also, warum sie gut funktionieren.

Das bessere Verständnis davon, wie genealogische Kritik funktioniert, führt zu zwei Argumenten dafür, sie hinter sich zu lassen, wenn man das Freiheitsproblem der Subjektivierung lösen möchte. Erstens stehen das Problem und der daran anschließende Versuch, eine klare Definition von Freiheit zu erlangen, schon im Gegensatz zur genealogischen Methode, Begriffe zu verunklaren. Man kann nicht erwarten, klare Definitionen von einer Methode zu bekommen, die auf begriffliche Entgrenzung zielt. Die Lösung des Freiheitsproblems der Subjektivierung steht sogar im Widerspruch zur Genealogie, denn die Genealogie basiert auf der Exposition und Darstellung dieses Problems. Sozialphilosophische Beruhigung durch klare Definitionen zu erzeugen, zerstört die genealogische Funktion der existentiellen Ansprache.⁸

8 Dieses Argument ergibt sich daraus, dass, wie Saar zeigt, die zur Genealogie passende Sozialtheorie darauf beruht, die Grauzone zwischen Macht und Freiheit zu beschreiben, nicht aber zwischen Macht und Freiheit systematisch zu unterscheiden. Nur aufgrund dieser Sozialtheorie des Sowohl-als-auch hat die Genealogie ihren hyperbolischen Charakter, durch den sie existenziell ansprechen kann, vgl. Saar (2009: 247–292, 310–318).

Mit Saar kann eine grundsätzliche Entscheidungssituation im Umgang mit dem Freiheitsproblem bei Foucault expliziert werden: Entweder man bleibt Foucaults genealogischer Methode treu, kann dann aber das sozialtheoretische Freiheitsproblem nicht bearbeiten, weil diese Methode auf einer Entdifferenzierung von Freiheit und Macht beruht. Oder man bleibt dem sozialtheoretischen Problem treu und arbeitet an der begrifflichen Differenzierung von Macht und Freiheit im Rahmen der Subjektivierungstheorie, muss dann aber die Genealogie zugunsten der politischen Theorie verlassen, die erst diese normative Differenzierung ermöglicht. Diese Entscheidungssituation, die kein Drittes zulässt, erklärt auch rückblickend das grundsätzliche Problem an Lemkes Ansatz: Lemke versucht den unmöglichen dritten Weg, das sozialtheoretische Problem zu lösen *und* der Methode der Genealogie die Treue zu halten.

Das zweite Argument ist, dass der Wechsel in die politische Theorie nicht in einem so starken Gegensatz zu Foucaults Position steht, wie es Lemkes anarchistische Lesart nahelegt. Die Prämisse der anarchistischen Lesart ist ein totalisierender Begriff von moderner politischer Macht und humanwissenschaftlichem Wissen. Dieses Macht/Wissen wird als vollständig repressiv und uns beherrschend aufgefasst. Dies gelte für jede Form der Regierung und jede Form des humanwissenschaftlichen Wissens, insbesondere auch für die normative politische Theorie. Zwar können diese adornitischen Totalisierungen in Foucaults Genealogien der modernen Regierung und der normalisierenden Humanwissenschaften gefunden werden. Doch sie sollten nicht als sozialtheoretische Aussagen verstanden werden, sondern als rhetorische Dramatisierungen im Rahmen der Methode der genealogischen Kritik (Saar 2009: 204–223). Daraus folgt, dass es falsch wäre, eine kritische politische Theorie auf dieser totalisierenden Auffassung des modernen Macht/Wissens aufzubauen – dies wäre eine Verwechslung des Status dieser Aussagen.

Nachdem nun gezeigt ist, dass die radikale Kritik an der normativen politischen Theorie nicht der sozialtheoretische Kern von Foucaults Denken ist, sondern eine rhetorische Dramatisierung, ist es möglich, einen komplexeren Blick zu wagen und sich der vormals verstellten Frage zu nähern, die gestellt werden muss, um das Freiheitsproblem der Subjektivierung zu lösen: Wie können Subjektivierungsregime dahingehend differenziert werden, ob sie die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung in Subjekten instantiieren oder nicht?

2.3 Foucault ist nicht genug (Amy Allen)

Bis jetzt habe ich argumentiert, dass Freiheit als Kritik nur im Sprachspiel der normativen politischen Theorie erläutert werden kann, die Foucault abgelehnt hat. Genau dies ist auch die Prämisse von Amy Allen (2008), die behauptet, dass eine Theoriesynthese aus Foucault und Habermas das Problem löse. Allens Studie ist eine komplexe Auseinandersetzung mit der Möglichkeit einer normativen Begründung von Freiheit, die von Foucaults Einsicht in die Machtdurchzogenheit der theoretischen Vernunft ausgeht. Dabei begründet sie ein Modell der immanenten Kritik, das auch dem hier entwickelten Ansatz der Freiheit als Kritik zugrunde liegt. Denn die bisherige Bemühung um sozialtheoretische Klarheit bezüglich des Freiheitsbegriffs macht nur Sinn, wenn der normative Willen zur Freiheit vorausgesetzt ist. Der wiederum kann nicht aus der Theorie begründet werden, sondern muss schon vorhanden sein, damit die Problematisierung von Freiheit überhaupt auf Interesse stoßen kann. Allen rekonstruiert nun Freiheit als einen normativen Leitbegriff der Moderne, und sowohl Foucault als auch Habermas als immanente Kritiker_innen dieses Leitbegriffs, die ihn weiterentwickeln. Die vorliegende Konstruktion von Freiheit als Kritik ist als eine weitere Weiterentwicklung entsprechend auch immanente Kritik.

Allen hilft dabei, die normative Begründung von Freiheit als Kritik zu beschreiben. Das Problem an ihrem Ansatz ist allerdings, dass sie den politischen Charakter des Freiheitsbegriffs nicht angemessen berücksichtigt, weil sie Freiheit als Kritik nicht an die Frage der Universalisierung von Freiheit in politischen Institutionen bindet. Dieses Problem zeigt sich an einer Spannung innerhalb von Allens Interpretation: Einerseits ist der von ihr begründete Freiheitsbegriff zu schwach und allgemein, andererseits ist er zu stark und konkret.

Zu allgemein ist der von Allen immanent begründete Freiheitsbegriff, weil sie ihn nicht weiter spezifiziert und nicht von anderen Freiheitsbegriffen abgrenzt. Obwohl es Allen um Freiheit als Kritik geht, zeigt sie nur, dass Freiheit – ganz allgemein verstanden – ein Wert der Spätmoderne ist (Allen 2008: 141–148). Ihr kontextualistischer Universalismus beantwortet damit die eigentlich entscheidende Frage, die im Zentrum des Begründungsproblems in einer pluralistischen Gesellschaft steht und für deren Beantwortung ein immanentes Kritikmodell ausgelegt ist, nicht: Welche Freiheit? Nur wenn eine bestimmte Auffassung von Freiheit, die nicht von allen geteilt wird, universalisiert wird und damit eine bestimmte Politik umgesetzt wird, gibt es überhaupt ein Begründungsproblem.⁹ Wenn sich

9 Mit Rawls könnte man diesen Unterschied als denjenigen zwischen *concept* (dem abstrakten Begriff, beispielsweise Gerechtigkeit) und *conceptions* (den unterschiedlichen

alle¹⁰ einig sind, muss auch nichts begründet werden. Die zentrale Frage im Streit zwischen Universalismus und Antiuniversalismus ist, ob – und wenn ja, welche – Bereiche in einer pluralistischen Gesellschaft universell geregelt werden können. Diese Unterscheidung wird in der kantischen Tradition der Sozialphilosophie als diejenige zwischen Moral (universalisierbar) und Ethik (partikular) bezeichnet – und jede Theorie der Freiheit innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft muss auf eine systematische äquivalente Unterscheidung zurückgreifen.¹¹ Um Freiheit als Kritik gehaltvoll zu bestimmen, muss also konzipiert werden, wie sie im Raster der Moral durch demokratische Institutionen universalisiert werden kann, um mit dem Faktum des Pluralismus umzugehen. Dafür ist Freiheit als Kritik gerade wegen ihres antiuniversalistischen Gehalts prädestiniert.¹²

Allen nimmt den politischen Streit um Freiheit also einerseits nicht in die Freiheitsdefinition auf, weil sie Freiheit als zu allgemein begründet. Andererseits entsteht das gleiche Problem durch ihre zu konkrete Verortung der Freiheit: Allen folgt einer typischen theoriepolitischen Strategie und lokalisiert Freiheit als Kritik

spezifischen Interpretationen des Begriffs, beispielsweise Gerechtigkeit basierend auf utilitaristischer oder kantianischer Moral) verstehen. Allen sagt nur, dass das *concept* der Freiheit immanent begründet werden kann, sie müsste aber eine bestimmte *conception* begründen. Vgl. Rawls (1999: 5).

- 10 Mit „alle“ sind hier „alle Mitglieder der westlichen Spätmoderne“ gemeint. Das Problem an Allens kontextualistischem Universalismus ist, dass er bei der – heutzutage trivialen – Feststellung stehenbleibt, dass Geltungsansprüche auf den Kontext der Spätmoderne begrenzt werden müssen. Doch so bleiben die normativen Binnendifferenzen der Spätmoderne unberücksichtigt; mit anderen Worten: der Kontext der Spätmoderne ist immer noch viel zu groß und allgemein, so dass nur triviale und unstrittige Normen dafür pauschal begründet werden können.
- 11 Vgl. zur Unterscheidung von Ethik und Moral Forst (2001) und das folgende Zitat zur systematischen Persistenz der Unterscheidung im Pluralismus: „Nicht nur eine kantische Konzeption der Moral, sondern eine jede, die sich dem stellt, was John Rawls das ‚Faktum des Pluralismus‘ nennt, muss in der einen oder anderen Form – beispielsweise durch anthropologisch fundierte ‚formale‘ Theorien des Guten oder eine ‚Minimalmoral‘ – eine solche Unterscheidung zwischen höherstufigen Prinzipien und den vielfältigen ‚Vorstellungen des Guten‘ vornehmen, die mit diesen Prinzipien kompatibel und daher nicht unmoralisch sind“ Forst (2001: 345–346). Für eine historisch-systematische Rekonstruktion der Ausdifferenzierung von Ethik und Moral seit dem 18. Jh. vgl. Habermas (1992: 124–129).
- 12 Dass Allen die Frage nach der Institutionalisierung von Freiheit nicht stellt, liegt daran, dass sie trotz ihres Versuchs der Synthese mit Habermas an der genealogischen Sozialtheorie festhält, die die Grauzone von Macht und Freiheit ausleuchtet, aber nicht zwischen freiheitlicher und repressiver Subjektivierung durch Institutionen unterscheidet.

in linken Widerstandsbewegungen; dabei fokussiert sie den Feminismus und queere Kritik (Allen 2008: 93).

Zwar spricht vieles dafür, dass es wahrscheinlicher ist, kritische Reflexion in linken Bewegungen zu finden, die poststrukturalistische Machtkritik verarbeitet haben, als in konservativen. Doch Freiheit so in einem partikularen politischen Projekt zu verorten, ist ein Rückfall hinter das postfundamentalistische Reflexionslevel, auf dem der Foucault'sche Freiheitsbegriff liegt. Kein partikulares ethisch-politisches Projekt hat privilegierten Zugang zur Wahrheit und jedes ist potentiell repressiv. Die Hermeneutik des Verdachts, die das Movens des Freiheitsbegriffs der Kritik ist, kann nicht für einen vordefinierten sozialen Raum oder eine Gruppe außer Kraft gesetzt werden, sondern müsste überall und anhaltend institutionalisiert werden. Das Foucault'sche Freiheitsdenken ist so radikal, weil es darauf hinweist, dass die politische Vernunft fehlbar ist, und wir uns bezüglich unserer politischen Überzeugungen auch immer irren können. Der einzige zu diesem Problem passende Freiheitbegriff – darin stimmen Patton, Lemke, Saar und Allen überein – ist ständige kritische Reflexion. Dieses Metaprinzip der Kritik, das nicht schon ethisch-politisch vorbestimmt ist, hat durch seine inhaltliche Leere und den Fokus auf den unabschließbaren Prozess der Freiheit eine äquivalente Stellung zu den Verfahrensprinzipien, die in der liberalen politischen Philosophie als das Moralische verhandelt werden. Wenn man die Universalisierung von Freiheit als Kritik zum (immanent begründeten) Ziel macht, ist der einzige Weg, Foucaults Hermeneutik des Verdachts gerecht zu werden, anzuerkennen, dass Freiheit immer umstritten ist, und davon ausgehend den politischen Streit um Freiheit in einer postfundamentalistischen und pluralistischen Demokratietheorie zu reflektieren.

Um dem politischen Konflikt um Freiheit gerecht zu werden, müsste Freiheit als Kritik also in politischen Institutionen, nicht in Widerstandsbewegungen lokalisiert und weiter bestimmt werden. Jede Konflikttheorie muss konzipieren, was in einer Situation der generellen Uneinigkeit universalisierbar ist: Moral im Gegensatz zur Ethik. Freiheit als Kritik sollte nicht als dasjenige verstanden werden, das Linke und Progressive sowieso tun, sondern der normative Ausgangspunkt einer Demokratietheorie sein. Freiheit als Kritik kann so als dasjenige normative Prinzip gelten, das im Rahmen einer postfundamentalistischen politischen Theorie noch universalisierbar ist.¹³

13 Vgl. zum Postfundamentalismus Marchart (2011, 2010).

3 Schluss: Die Institutionalisierung von Freiheit

Wie genau die Institutionalisierung von Freiheit als Kritik aussehen kann, kann nicht aus der hier geleisteten internen Kritik der sozialphilosophischen Debatte um Freiheit bei Foucault abgeleitet werden. Diese Kritik legt vielmehr erst die Grundlagen für eine weitere Konkretisierung, indem sie zeigt, dass Freiheit im Rahmen der Foucault'schen Subjektivierungstheorie nur durch eine postfundamentalistische und liberale Theorie demokratischer Institutionen bestimmt werden kann – und nicht durch anarchistische Foucault-Lesarten.

Einige Felder, auf denen Freiheit als Kritik konkretisiert werden könnte, lassen sich dennoch angeben. Auf der Ebene der Moral, im allgemeinen politischen Institutionendesign verankert, hat Freiheit als Kritik die Funktion, in zwei Richtungen zu wirken: einerseits fordert sie selbstreflexive, selbstkritische und änderungsoffene politische Institutionen, denn die Hermeneutik des Verdachts ist besonders wachsam gegenüber den Ansprüchen auf politische Universalisierung und den damit einhergehenden politischen Normierungen. Hier gibt es Anschlüsse an die Debatte um radikale Demokratie, insbesondere bezüglich der Frage wie die institutionenkritische Kritik institutionalisiert werden kann – beispielsweise im Umgang mit zivilem Ungehorsam und Protest.¹⁴ Die Institutionalisierung von Kritik kann auch rechts- und verfassungstheoretisch konkretisiert werden im Rahmen der Suche nach traditions- und machtkritischen Verfahrensgrundsätzen, durch die ein kritisches Moment ins Prozessieren des Rechts eingebaut werden könnte.¹⁵ Zwar können demokratische Institutionen durch diese Einrichtung von Freiheit als Kritik auf der Ebene der Moral für Kritik offen gehalten werden. Doch damit ist noch nichts über die Fähigkeit der Subjekte ausgesagt, Kritik überhaupt zu äußern. Das Freiheitsproblem besteht ja gerade darin, dass diese Fähigkeit nicht vorausgesetzt werden kann, sondern von Subjektivierungsregimen abhängt. Deshalb fordert Freiheit als Kritik die Einrichtung solcher Subjektivierungsregime, die zum Ziel haben, die Fähigkeit zur Kritik in allen Subjekten zu instantiieren. Ein prädestinierter Ort der institutionellen Umsetzung ist entsprechend Bildungspolitik.¹⁶

14 Vgl. Celikates (2010); vgl. weiterhin Balibars Konzept einer Demokratisierung der Demokratie, Balibar (2015: 119–131).

15 Ein verfassungs- bzw. staatsrechtliches Modell, das dekonstruktive Kritik aufnimmt und das den abstrakten Forderungen von Freiheit als Kritik stellenweise sehr nahe kommt und sie in konkreten Rechtsproblemen und Institutionalisierungsvorschlägen durchspielt ist der *comprehensive pluralism* von Michel Rosenfeld. Vgl. zusammenfassend Rosenfeld (2011: 11–15).

16 Das mittlerweile sehr weite Feld der Literatur zu Foucault und Bildung lässt sich grob in zwei Bereiche aufteilen: einerseits konstruktiv-normative Ansätze, die neue Maß-

Bildung, in der genealogische und andere Machtgeschichten erzählt werden, kann auf alle ethisch-politischen Projekte wirken und ihren Mitgliedern die Fähigkeit geben, sich auch kritisch zu diesen ethisch-politischen Subjektivierungsregimen zu verhalten.

Der immer auch arbiträren ethisch-politischen Festsetzung von Freiheit kann nur durch eine weitere kritische Prozessierung begegnet werden. Der Anlass und die Energie zu dieser weiteren Prozessierung kommt dabei von den einzelnen Individuen, die sich transformieren und dabei auch die sie subjektivierenden Institutionen kritisieren und ändern. Dass sie dies tun, ist wahrscheinlicher, wenn sie freiheitlich subjektiviert wurden; die Dynamik der Institutionen kann aus der Perspektive der Freiheit als Kritik also durch die Institutionen selbst erzeugt werden.

Fragen der politischen Theorie erfordern Antworten im Sprachspiel der politischen Theorie. Die Treue zu diesen Fragen führt weg von der Orthodoxie der Foucault'schen Methode. Was man dadurch gewinnt, ist nicht nur ein besseres Verständnis von Foucaults Freiheitsbegriff, sondern auch einen neuen Ausgangspunkt für eine Diskussion über den Zusammenhang von Freiheit und Institutionen in der politischen Theorie und die grundsätzliche Debatte um Freiheit in der Sozialphilosophie.¹⁷

stäbe und Methoden zur Bildung bei Foucault suchen und dabei oft von Freiheit als Kritik ausgehen und deren praktische Umsetzung erläutern, andererseits negativ-kritische Ansätze, die mit einem gouvernementalitätsanalytischen Blick die Regierung durch Bildung analysieren. Ein Bsp. für den ersten Weg ist Moghtader (2015), und für den zweiten Masschelein (2004). Der Sammelband Ricken (2004) bietet einen guten Debattenüberblick.

- 17 Für die Sozialphilosophie ist Freiheit als Kritik eine Erweiterung der aktuellen Debatte um verschiedenen Freiheitsbegriffe, insbesondere negative, reflexive und soziale Freiheit, vgl. Honneth (2011: 33–118). Mit der sozialen Freiheit teilt Freiheit als Kritik die Auffassung, dass Subjekte sozial konstituiert sind, also dass ihre Fähigkeiten von ihrer Sozialisation durch Anerkennungsprozesse abhängen und es keinen vorsozialen Kern des Subjekts gibt, wie ihn die negative Freiheit annimmt und keine universelle Vernunft, wie ihn die reflexive Freiheit annimmt. Mit der reflexiven Freiheit teilt sie den Glauben daran, dass letztlich nur die ständige kritische Reflexion beim Prozess der Arbeit an der Freiheit hilft und dass deshalb die Institutionalisierung von Reflexionsprozessen zentral ist. Mit der negativen Freiheit teilt Freiheit als Kritik die Sorge gegenüber einem Paternalismus durch eine Normierung im Namen eines theoretisch oder politisch festgelegten Guten, die aus einer universalistischen Vernunftkonzeption der reflexiven Freiheit und dem Fokus auf soziale Integration der sozialen Freiheit entstehen kann.

Literatur

- Allen, Amy, 2008: *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York, NY: Columbia Univ. Pr.
- Balibar, Étienne, 2015: *Citizenship*, New York, NY: John Wiley & Sons.
- Berlin, Isaiah, 2002: Two Concepts of Liberty, in: Henry Hardy/Ian Harris (Hrsg.), *Liberty*, Oxford: Oxford Univ. Pr., 166–217.
- Bröckling, Ulrich, 2013: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Orig.-Ausg., 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.), 2004: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hrsg.), 2011: *Governmentality. Current issues and future challenges*, New York, NY: Routledge.
- Butler, Judith, 2005: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin, 2010: Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstituierende vs. konstituierte Macht, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hrsg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp, 274–300.
- Forst, Rainer, 2001: Ethik und Moral, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 344–371.
- Foucault, Michel, 1989a: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 1989b: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 1992: *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.
- Foucault, Michel, 1994: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 2004: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Vorlesungen am Collège de France 1977–78*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel, 2005a: *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. Gespräch mit Helmut Becker, Raul Fornet-Betancourt und Alfred Gomez-Müller, 20.01.1984*, in: Daniel Defert (Hrsg.), *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 875–902.
- Foucault, Michel, 2005b: *Subjekt und Macht*, in: Daniel Defert (Hrsg.), *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269–294.
- Foucault, Michel, 2005c: *Was ist Aufklärung?*, in: Daniel Defert (Hrsg.), *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 687–707.
- Foucault, Michel, 2005d: *Was ist Aufklärung? Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983*, in: Daniel Defert (Hrsg.), *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 837–848.
- Foucault, Michel, 2006: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy, 1994: *Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten, in: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 31–55.
- Habermas, Jürgen, 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel, 2000: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel, 2011: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Lemke, Thomas, 1997: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg: Argument.
- Marchart, Oliver, 2010: Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hrsg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, 143–158.
- Marchart, Oliver, 2011: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin: Suhrkamp.
- Masschelein, Jan, 2004: How to Conceive of Critical Educational Theory Today?, in: J Philosophy of Education, Jg. 38, H. 3, 351–367.
- Moghtader, Bruce, 2015: Foucault and educational ethics, Basingstoke: Palgrave Pivot.
- Pettit, Philip, 2011: The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin, in: Ethics, Jg. 121, H. 4, 693–716.
- Rawls, John, 1999: A theory of justice, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Ricken, Norbert (Hrsg.), 2004: Michel Foucault. Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Rosenfeld, Michel, 2011: Law, justice, democracy, and the clash of cultures. A pluralist account, Cambridge, MA/New York, NY: Cambridge Univ. Pr.
- Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt: Campus.
- Saar, Martin, 2009: Genealogische Kritik, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hrsg.), Was ist Kritik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 247–265.
- Schubert, Karsten, 2018: Freiheit als Kritik. Die sozialphilosophische Debatte um Freiheit bei Foucault. Bielefeld: transcript.
- Simons, Jon, 2001: Foucault and the political, London: Routledge.
- Taylor, Charles, 1984: Foucault on Freedom and Truth, in: Political Theory, Jg. 12, H. 2, 152–183.
- Taylor, Charles, 1992: Der Irrtum der negativen Freiheit, in: Hermann Kocyba (Hrsg.), Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 118–144.