

Wie Foucault die schiitische Revolte lieben lernen konnte¹

von

Thomas Maul

Postmodernes Denken erklärt nicht nur die Leitvorstellungen der Aufklärung bzw. der neuzeitlich-abendländischen Rationalität: Wahrheit, Vernunft, Identität, Fortschritt, Emanzipation usw. und die sich darauf beziehenden »großen Erzählungen« für unrettbar gescheitert und diskreditiert, sondern behauptet, wie Lyotard (1979: 122), daß sogar die »Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung [...] für den Großteil der Menschen selbst verloren« sei – ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da die großen Erzählungen in ihrer primitivsten Form wiederkehren und sich nicht nur im Iran zu materialisieren beginnen.

Das ist die unangenehme Wahrheit der postmodernen Pluralität. Allen diesen Identitäten ist gemeinsam, daß sie über die Pathetisierung von Differenzen laufen und daß sie konstruierte Geschichten erzählen, welche abstrakte politische Gebilde und gesellschaftliche Strukturen künstlich substantialisieren; daß sie über Ausgrenzungen Gesellschaften in Gemeinschaften uminterpretieren (Burger, zit. n. Krauss, 2005: 31 f.).

Allerdings: bei allen inhaltlichen und strukturellen Konvergenzen zwischen Postmodernismus und Islamismus (vgl. dazu Krauss, 2005: 29-47) wird deren ideologische Kumpanei seitens der Islamisten als eine politisch-bewußte Aneignung des ›moderne-kritischen‹ Jargons betrieben, während sie seitens der Postmodernisten in der Regel eher die indirekte, bewußtlose Wirkung des hilflos-relativistischen Diskurses denn Ergebnis offensiver Bejahung ist.

Umso bemerkenswerter, daß 1980, als sich Khomeinis siegreiche Revolution institutionalisiert, eine iranische Zeitung Reportagen des Aufstandes gegen den Schah unter

¹ Der Aufsatz ist eine gekürzte und überarbeitete Version des gleichnamigen Kapitels aus Maul: 2006.

dem Titel *Großer französischer Philosoph erkennt die Überlegenheit des Islam an* veröffentlicht (vgl. Kunstreich, 2004: 41). Ihr Autor ist Michel Foucault – bekannter Kritiker der gesellschaftlichen Aus- und Eingrenzungsprozesse moderner Politiken und Freund einer »Lebenskunst«, die sich nicht nur gegen den historischen Faschismus richtet, sondern auch gegen den »Faschismus in uns allen, in unseren Köpfen und in unserem alltäglichen Verhalten, der Faschismus, der uns die Macht lieben läßt, der uns genau das begehren läßt, was uns beherrscht und ausbeutet« (1977: 228).

Während Foucaults Begeisterung für den Islam-Nazismus in Frankreich von Anfang an auch auf Kritik stößt (J.P. Sartre, S. de Beauvoir, Kate Millett, Maxime Rodinson), datiert die erste partielle Übersetzung und ausführliche Auseinandersetzung mit den in der italienischen Zeitung *Corriere della Sera* erschienenen Iran-Reportagen in Deutschland auf 1997 – und ist zugleich eine Verharmlosung. Der Foucault-Experte Thomas Lemke spricht von »Irrtümern« und »Fehleinschätzungen historischer Prozesse« (1997: 317). Foucault selbst sieht das anders. Er hält jede Selbstkorrektur im Nachhinein für unnötig und lügt, daß sich die Balken biegen:

Es ist gewiß nicht schändlich, seine Meinung zu ändern. Aber es gibt keinen Grund zu behaupten, man habe seine Meinung geändert, wenn man heute gegen das Abhacken von Händen ist und gestern gegen die Folter der Savak war. (1979 e: 990)

Als hätte Foucault nicht jede Gelegenheit ausgelassen, seine Kritik am »Abhacken von Händen« zu formulieren!

Als am sogenannten Wochenende von Teheran am 4. und 5. November 1978 die Islamisierung begann – Studenten zerschlugen alles, was an den Westen und den Schah erinnerte –, verteidigt Foucault die religiöse Opposition und schreibt den Gewaltausbruch dem Interesse des Schah zu, die Opposition derart zu spalten, daß sich die Gemäßigten von den Radikalen abwenden. Als am 8. März 1979 Frauen gegen den Tschador demonstrieren und islamistische Milizen in die Menge schießen, schweigt Foucault. Ebenso als Mitte März bekannt wird, daß islamistische Milizen und der Mob Jagd auf Homosexuelle machen. Auch von der allmählichen Einführung der Scharia und ihren Urteilen weiß er nichts zu berichten. Daß die Revolte im konkreten Fall stets von Antisemitismus und Xenophobie begleitet war, wird zwar am Rande notiert (vgl. 1978 b: 833; 1979 e: 990), ist aber entweder als Problem keine Reflexion wert, oder wird gar legitimiert: schließlich sei »der Rückgriff auf Traditionen und Institutionen, die einen Gutteil Chauvinismus, Nationalismus und Ausschluß bergen«, erforderlich, um »den Einzelnen wirklich mitzureißen« (1979 b: 943).

Als würde die bloße Gegnerschaft zum Schah automatisch Emanzipation verbürgen und eine Faszination für (den »irreduziblen«) Khomeini (vgl. 1978 h: 897) und den schiitischen

Islam erzwingen, die Foucault von der »Kraft des mythischen Stroms [...], der zwischen einem alten, seit 15 Jahren im Exil lebenden Mann und seinem Volk fließt, das nach ihm ruft« (1978 e: 865) schwärmen und die autoritäre Massenformierung als »politische Spiritualität« und »kollektiven Willen« abfeiern läßt (ebd.: 870)!

Foucault irrte also nicht. Im Gegenteil. Er hat die Islamisierung des Widerstands gegen den Schah und das revolutionäre Potential der Religion im Gegensatz zur iranischen Linken gerade frühzeitig antizipiert, erkannt – und begrüßt. Seine einführenden Berichte treffen durchaus ins Schwarze und zeugen mitunter von einem realistischen Gespür für zukünftige Entwicklungen. Etwa, wenn Foucault am Ende seines letzten Artikels für *Corriere* mit dem Titel *Pulverfaß Islam* fragt, was wohl geschehe, wenn das Bestreben der Palästinenser, ihr Land zurückzubekommen, »die Dynamik einer islamischen Bewegung erhält« und »welche Kraft [...] umgekehrt Khomeinis ›religiöse‹ Bewegung, wenn sie sich die Befreiung Palästinas zum Ziel setzte?« (1979 c: 952).

Foucaults Affirmation der offenen Barbarei ist erklärungsbedürftig. Zumal sie unvereinbar mit seiner Theorie subtiler Machtwirkungen und seinem sonstigen gesellschaftspolitischen Engagement zu sein scheint. Wohl deshalb treten bei Tjark Kunstreich (2004: 35–41), dem das Verdienst zukommt, Foucaults Flirt mit dem Islam kritisch herausgearbeitet zu haben², Hinweise auf Zusammenhänge mit der Theoriearchitektur zugunsten einer Thematisierung von Foucaults Homosexualität in den Hintergrund. Auch die 2005 veröffentlichte und bis heute nicht ins Deutsche übersetzte umfangreiche Studie und Materialsammlung *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* von Janet Afary und Kevin B. Anderson kommt an zentralen Stellen auf Foucaults Faszination für S/M-Praktiken zu sprechen. Statt das Erklärungsbedürftige derart in Motiven Foucaults zu suchen, die außerhalb seines theoretischen Schaffens liegen, versucht der vorliegende Aufsatz unter Rückgriff auf bereits von Kunstreich und Afary/Anderson gelegte Spuren, zentrale Passagen des Foucaultschen Werkes im Lichte seiner Iran-Reportagen systematisch neu zu lesen.

Dabei geht es um den Nachweis, daß Foucaults Methode, politische Veränderungen zu untersuchen und die enge Beziehung zwischen Subjektivität, Macht und Widerstand zu denken, daß schlicht seine Machtanalyse und Geschichtskonzeption bereits in den von der undogmatischen Linken hauptsächlich rezipierten Schriften der machttheoretischen Phase (von *Überwachen und Strafen* über *Der Wille zum Wissen* und *In Verteidigung der Gesellschaft* zur *Geschichte der Gouvernementalität*) gefärbt, motiviert oder getragen werden

² Anlaß war das Erscheinen der vollständigen deutschsprachigen Übersetzung der Iran-Reportagen in dem dritten Band von *Dits et Ecrits* 2003 bei Suhrkamp.

von einer antiaufklärerischen Haltung bzw. vom antihegelianischen Haß auf die bestimmte Negation und das, was sie dem politischen Denken und Handeln abverlangt. Die Begeisterung für den radikalen Bruch, für das abstrakt Andere, Wilde, Unkontrollierte und (solange unbegriffen) völlig Neue als Ort eines ominösen Widerstands, einer Subversion gegen *die* (oder in *der*) Macht bricht immer wieder durch: beispielsweise im Verweis auf die unspezifisch bleibenden »Körper und die Lüste« als Widerstandsbastionen gegen das moderne Sexualitätsdispositiv (1976: 187) bzw. bevor dieses auf ihn Zugriff hatte, auf die »Welt der Erregung« des zunächst fast ausschließlich unter Mädchen aufwachsenden Hermaphroditen Herculine Barbin (1978: 13) oder in der Glorifizierung von »offener« und »ehrlicher« Herrschaft z.B. bei der Adellung des »Rassenkampf«-Diskurses zur rebellischen »Gegen-Geschichte« von Souveränitätsmacht und Recht (1975 b: 56, 65 f., 70, 76 f., 311; vgl. Rehmann, 2004: 136).

Als sich im theoretischen Werk niederschlagende Voraussetzungen für die am konkreten Beispiel der iranischen Revolution offensichtlich werdende Zivilisationsfeindschaft sind im folgenden erstens Foucaults Abstraktion von grundlegenden Tendenzen der bürgerlichen (vor allem Rechts-) Geschichte inklusive dem Ressentiment gegen die westliche Gesellschaft und zweitens seine Ablehnung des Subjekttypus Individuum, den diese mittels der ihr spezifischen Techniken des Selbst hervorbringt, genauer zu bestimmen.

1. Die abstrakte Negation des bürgerlichen Rechts

Die islamische Regierung sei für die meisten Iraner »ein Ideal«, notiert Foucault,

jedenfalls etwas sehr Altes, das zugleich in sehr ferner Zukunft liegt: die Rückkehr zu dem, was der Islam einst zu Zeiten des Propheten war, und zugleich das Streben nach einem fernen, leuchtenden Punkt, an dem es möglich sein wird, an alte Treue anzuknüpfen statt bloßen Gehorsam aufrechtzuerhalten. Neben dem Glauben an die schöpferische Kraft des Islam schien mir das Mißtrauen gegenüber dem Legalismus ein wesentlicher Aspekt des Strebens nach diesem Ideal zu sein (1978 e: 866).

Das Nazivokabular der Gegenüberstellung von Treue und Gehorsam, das sich hier zum an anderer Stelle gefrönten Naturalismus der »bloßen Hände« (1978 f: 880; 1978 e: 864) gesellt, liefe, wäre es kritisch gemeint, auf die Vermittlung des Besonderen und Allgemeinen in der autoritären Bewegung namens Islamismus hinaus. Da Foucault aber die autoritäre Sehnsucht nach der Wärme der Gemeinschaft teilt, ist es gerade der islamistische Antilegalismus, den er am schiitischen Glauben lobt:

Für die Schiiten ist der Koran gerecht, weil er den Willen Gottes zum Ausdruck bringt, aber Gott selbst wollte gerecht sein. Die Gerechtigkeit schafft das Gesetz, und nicht etwa das Gesetz die Gerechtigkeit. (1978 d: 860)

Zu dieser »Absage ans bürgerliche Recht, das seine Voraussetzungen selbst verrechtlicht, um die formale Vergleichung der Subjekte zu ermöglichen« (Kunstreich, 2004: 38), geht Foucault nicht auf Distanz. Von der Scharia, die den Kernbestand schiitischer Gerechtigkeitsauffassung und -praxis darstellt, deren Voraussetzung er als »egalitäre Gerechtigkeit« beschreibt, schweigt Foucault. Keine Rede von der Willkür und Brutalität dieser freilich »offenen« und »ehrlichen« statt subtil-feingliedrigen Herrschaftsausübung. Andererseits, wie hätte Foucault das bürgerliche Recht auch verteidigen können, hat er es Zeit seines theoretischen Schreibens doch stets mit Desinteresse belegt, verkannt, verachtet, eskamotiert.

An einer für Foucaults Machttheorie zentralen Stelle in *Der Wille zum Wissen* jedenfalls findet sich ein folgenreiches und grundsätzliches Mißverständnis der bürgerlichen Gesellschaft. Da, wo Foucault unter dem Begriff »juridisches Machtmodell« die Diskurse seiner theoretischen Gegner subsumiert: die sogenannte Repressionshypothese Reichs, bestimmte Souveränitätsmodelle des Rechts und den Lacanismus, um dagegen sein »strategisches Machtmodell« zu profilieren, versteigt er sich in die Behauptung, daß die gesellschaftliche Bedeutung des Rechtlichen mit der Moderne abnehme (vgl. 1976: 172). Das Gegenteil ist aber der Fall. Foucault verkennt formtheoretisch die konstitutive Funktion von freier und gleicher Rechtssubjektivität sowie der Unantastbarkeit fundamentaler Rechtsinhalte (zum Beispiel das Recht auf Eigentum) für den Kapitalismus (vgl. dazu Paschukanis, 1924) und ebenso empirisch die zunehmende Verrechtlichung sozialer Beziehungen und gesellschaftliche Kämpfe in der Rechtsform um bestimmte Rechtsinhalte, wie etwa die Gleichstellung von Mann und Frau. Dieselbe Blindheit für die Realgeschichte des Rechts (vgl. für wesentliche Differenzen zwischen vorbürgerlichen und bürgerlichen Rechtsverhältnissen Heinrich, 2004: 198 ff.) war bereits für *Überwachen und Strafen* theorieanleitend, wie sogar Habermas (1985: 340) treffend resümiert:

Daß eine Geschichte der modernen Strafjustiz aus der Entwicklung des Rechtsstaates herausgelöst wird, mag noch mit darstellungstechnischen Hinweisen begründet werden. Bedenklicher ist die theoretische Einengung auf das System des *Strafvollzuges*. Sobald er vom klassischen Zeitalter zur Moderne übergeht, schenkt Foucault dem Straf- und dem Strafprozessrecht keinerlei Beachtung mehr. Sonst hätte er die unverkennbaren Gewinne an Liberalität und Rechtssicherheit, die Ausdehnung rechtsstaatlicher Garantien auch auf diesem Gebiet einer genauen machttheoretischen Deutung unterziehen müssen. Die Darstellung wird aber vollends dadurch verzerrt, daß Foucault auch aus der Geschichte des Strafvollzugs selber alle Aspekte der Verrechtlichung ausblendet. Im Gefängnis bestehen ja, wie in Kliniken, Schulen und Kasernen, jene »besonderen Gewaltverhältnisse«, die von einer energisch voranschreitenden Verrechtsstaatlichung keineswegs unberührt geblieben sind.

Am Anfang von *Überwachen und Strafen* steht Foucaults seitenweise ausgebreitete und ins grausame Detail verliebte Faszination für und Fixierung auf Marterfeste, mit denen er die Souveränitätsmacht charakterisiert, obwohl sie zwar einen demonstrativ sichtbaren, aber dem Umfang nach relativ kleinen Teil des absolutistischen Strafsystems darstellten (vgl. hier und im folgenden Rehmann, 2004: 141-180). Ausgeblendet werden die bedeutenderen Galeerenstrafen und die bis ins 19. Jahrhundert fortgesetzte Organisation von Zwangsarbeit in Straflagern. Die Abstraktion von Arbeits- und Zuchthäusern ermöglicht es Foucault, die »Geburt des Gefängnisses« erst im Übergang zum 19. Jahrhundert anzusetzen. Für die damit der Souveränitätsmacht gegenübergestellte Disziplinarmacht sei der teleologische Anspruch einer »»nützlichen« Umformung« und Wiedereingliederung, Besserung der Häftlinge wesentliche Bestimmung des Gefängnisses überhaupt (vgl. 1975: 313). Eine solche teleologisch ausgerichtete Rehabilitation wiederum konnte sich in Europa jedoch erst in der Zeit der Gefängnisreformen von etwa 1875 bis 1932 gegen das bis dahin vorherrschende Abschreckungsprinzip durchsetzen. Dies ist zugleich die Zeit, in der die Gefängnisstrafen zurückgehen, die Zustände in den Gefängnissen sich verbessern, die Sterblichkeits- und Selbstmordraten sinken. Foucault verallgemeinert diese relativ kurze Epoche und projiziert den sozialpädagogischen Diskurs noch in Benthams, in Europa Modell und Diskurs gebliebenes, Panopticon. Obgleich Besserung bei Bentham bloß Rhetorik ist und die Ausbeutung von Arbeitskraft im Vordergrund steht sowie die mit dem Einzelzellenprinzip verwandten Machttechniken in der Konsequenz auf Subjektzerstörung zielen, konstruiert Foucault die panoptische Architektur nicht nur als Ort einer Subjektproduktion, sondern entwickelt von hier aus seine zentrale These des sich auf die gesamte moderne Gesellschaft ausdehnenden großen Gefängnis-Kontinuums (vgl. 1975: 268 f., 384 f.). Die tendenzielle Nivellierung der Verhältnisse innerhalb und außerhalb von Gefängnissen, die sie überflüssig machen würde, stützt sich dabei auf die Werbestrategie Benthams, nach der die architektonische Idee des Panopticons auf alle gesellschaftlichen Institutionen übertragbar sei; nichtsdestotrotz lehnte die englische Regierung Benthams Anträge, ihn selbst mit der Leitung und dem Bau eines solchen Gefängnisses zu beauftragen, 1813 ab.

Foucaults Kritik richtet sich also vor allem gegen eine Sozialpädagogisierung des Strafsystems – und damit gegen jene Besserungs- und Rehabilitationsanstalten, welche die Nazis als »Weimarer Gefängnisparadies« denunzierten und einkassierten. Das straffällige Individuum wurde nicht mehr auf sein soziales Milieu sowie seine Persönlichkeitsgeschichte hin befragt und am Durchschnittsmenschen gemessen, sondern am Idealbild des willensstarken Volksgenossen. Foucault dagegen – in dessen Historien der

Nationalsozialismus, wenn überhaupt, nur verniedlicht als kaum von Stalinismus und bürgerlicher Gesellschaft unterschieden auftaucht – will den Gefängnisreformern, welche das System der Abschreckung durch ein humanistisches Projekt der Besserung zu ersetzen beanspruchten, nachweisen, daß sie nicht mehr als eine Verfeinerung der Sozialkontrolle durchsetzten (1975: 99, 102 ff.).

Daß Foucault es gerade vor dem Hintergrund seiner Gegenüberstellung von Vierteilung (Souveränitätsmacht) und Sozialpädagogisierung (Disziplinargesellschaft), die Resultat einer selektiven Wahrnehmung geschichtlicher Prozesse und unzulässiger Verallgemeinerungen bestimmter Entwicklungen ist, ablehnt, in der Ablösung der Marterfeste einen Fortschritt menschlicher Freiheit zu erkennen, hat Methode. Denn aus dieser »Entlarvung des humanistischen Selbstmißverständnisses« des Abendlandes bezieht die Rhetorik von *Überwachen und Strafen* »ihre stärksten Radikalitäts-Effekte« (Rehmann, 2004: 162).

Daß die Geschichte nicht dem ehernen Gesetz eines Fortschritts menschlicher Freiheit folgt, ist nichts Neues. Das haben andere lange vor und poetischer als Foucault auszudrücken vermocht (z.B. Benjamin in seinen Geschichsthesen). Auch, daß sich Emanzipatorisches zugleich als funktional für die Aufrechterhaltung von Herrschaft erweisen kann, ist ein alter Hut. Nur folgt daraus für eine kritische Theorie der Gesellschaft, die (wie bei Brecht oder Adorno) vom »quälbaren Körper« bzw. »leidenden Leib« des Einzelnen ausgeht (vgl. Scheit, 2004: 21 f.), mitnichten, daß damit Herrschaft gleich Herrschaft sei, daß es nichts Schlimmeres als Kapitalismus und bürgerliche Gesellschaft geben könne. Gerade weil die Verhältnisse sich nicht mit innerer Notwendigkeit zum Besseren wenden, weil im Gegenteil immer die Katastrophe einer barbarischen Aufhebung zivilisatorischer Herrschaft droht, bilden die Kategorien des gesellschaftlichen Fort- bzw. Rückschritts, der individuellen Freiheit bzw. Unfreiheit, der meßbaren Linderung bzw. Steigerung des Leids die Universalien politischen, eingreifenden Denkens. Zweideutigkeiten der Entwicklungen beispielsweise von der Willkür zur Rechtssicherheit, von Körperstrafen zum Recht auf körperliche Unversehrtheit usw. in kapillarischen Machtwirkungen regierenden Kontroll- oder Regulationswahns einzuebnen, ist deshalb ebenso zynisch, wie mit dem Wechsel der Gesichtspunkte – von einer Epoche der westlichen Gesellschaft zur anderen oder von der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft zur islamistischen des Iran – einen Wechsel der Maßstäbe zu vollziehen, um sich des wertenden Vergleichs zu enthalten.

Genau das aber ist Foucaults Anliegen. Im gleichen Zeitraum, da er im Iran Zeuge der Einführung der Scharia wird – dieser weit über das Schahregime hinausgehenden Negation

bürgerlicher Rechtsvorstellung –, gibt er in Frankreich den Studenten der *Geschichte der Gouvernamentalität* seine Auffassungen von Freiheit und Liberalismus zu Gehör:

Wenn man im Hinblick auf diese neue Regierungskunst von Liberalismus spricht, dann bedeutet das nicht, [...] daß das Ausmaß der Freiheit zwischen dem Anfang des 18. Jahrhunderts und etwa dem 19. Jahrhundert zugenommen hat. [...] Hat es viel Sinn, zu sagen oder sich einfach zu fragen, ob eine administrative Monarchie wie bspw. jene, die Frankreich im 17. und 18. Jahrh. kannte [...], mehr oder weniger Freiheiten einräumte als etwa ein liberales Regime, das sich jedoch zur Aufgabe macht, ständig und wirkungsvoll die Verantwortung für die Individuen zu übernehmen, für ihr Wohlergehen, ihre Gesundheit, ihre Arbeit, ihre Weise zu sein, zu sterben usw.? Das Ausmaß von Freiheit zwischen einem System und einem anderen zu messen, hat, glaube ich, faktisch nicht viel Sinn. Und man erkennt nicht, welche Art von Beweis, welche Art von Messung oder Maß man anwenden könnte [...] Man darf sich die Freiheit nicht als ein Universale vorstellen, das über die Zeit hinweg eine fortschreitende Vervollkommnung oder quantitative Variationen oder mehr oder weniger schwerwiegende Beschneidungen oder mehr oder weniger starke Verdunkelungen aufwiese. [...] Die Freiheit ist niemals etwas anderes – aber das ist schon viel – als ein aktuelles Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten, ein Verhältnis, bei dem das Maß des ›zu wenig‹ an bestehender Freiheit durch das ›noch mehr‹ an geforderter Freiheit bestimmt wird. (1979: 96 f.)

2. Die abstrakte Negation des bürgerlichen Individualismus

Das Spätwerk – Band 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* – scheint wenig geeignet, die Frage nach systematischen, theorieimmanenten Gründen für Foucaults am Beispiel Iran/Islam demonstrierte Liebe zur autoritären Gemeinschaft des kollektiven Willens zu klären. Oberflächlich betrachtet plädiert Foucault hier doch, glaubt man den Kritiken, für einen »heillosen Subjektivismus« (Habermas, 1985: 324) bzw. »radikalen Liberalismus« (Kögler, zit. n. Lemke, 1997: 296). Und tatsächlich beinhaltet die Erweiterung seines Interesses an Macht-Wissen-Komplexen um Techniken des Selbst eine Akzentverschiebung der Subjektivierungsproblematik. Wurde Selbstkonstituierung zuvor meist als Unterwerfung thematisiert, erhält sie jetzt den Status »relativer Autonomie«, was Foucault die (widerständige) Perspektive einer Lebenskunst ermöglicht (vgl. hier und zum folgenden Lemke, 1997: 257-302). Orientierungspunkt dieses Programms einer Ästhetik der Existenz bildet der antik-griechische Gebrauch der Lüste, ohne daß Foucault dessen 1-zu-1-Umsetzung das Wort reden würde; dies hieße schließlich, von den historischen (auch herrschaftlichen) Kontexten (Patriarchat, Sklavenhaltung) unzulässig zu abstrahieren. Dennoch steht außer Frage, welchem Vergesellschaftungs- bzw. Subjektivierungsmodus bei der Behandlung des Bruchs zwischen griechisch-antiker und frühchristlicher Regulierung der Sexualität seine Sympathie gehört. Für Foucaults Griechen

sind nämlich sexuelle Beziehungen und Handlungen lediglich Teil einer umfassenderen Realität, die sich auch auf Ernährungsfragen und Fleischeslüste im allgemeinen erstreckt: die *aphrodisia* (vgl. Foucault, 1984 a: 49 ff., 68 f.). Die Notwendigkeit ihrer ethischen Regulierung resultiert für die Griechen nicht aus der moralischen Verurteilung etwa einer Sexualität, die als Zeichen der schlechten Natur des Menschen zu deuten wäre. Umgekehrt wird der Genuß der Lüste als integraler Bestandteil der menschlichen Natur ausdrücklich anerkannt. Damit befinden sich die entsprechenden Aktivitäten aber auf einer niedrigeren ontologischen Stufe, da sie Menschen und Tiere nicht wesentlich von einander differenzieren. Außerdem droht das lebhaftere Vergnügen als Spiel von Naturkräften beständig über jedes natürliche Maß hinauszustreben:

Diese Lebhaftigkeit verleitet, die Hierarchie umzustoßen, diese Gelüste und ihre Befriedigung an die erste Stelle zu setzen, ihnen absolute Macht über die Seele zu geben. (1984 a: 67)

Im wesentlichen zielt die antike Ethik auf ein Herrschaftsverhältnis sich selbst gegenüber, das den Begierden den ihnen gemäßen Platz und die entsprechende Intensität zuweist (Mäßigung statt Exzeß). Sie tut dies weniger in Bezugnahme auf universale Gesetze und Verbote, die für alle gelten, als vielmehr mittels Ratschlägen an solche, die ihrem Leben eine an diesseitiger Gesundheit und Sozialverträglichkeit orientierte ästhetische Form geben wollen.

Der radikale Bruch, den die frühchristliche Ethik mit der griechisch-antiken Lebenskunst vollzieht, besteht nach Foucault in der Ersetzung der ästhetisch-politischen Gestaltung des diesseitigen Lebens durch eine Hermeneutik des Begehrens, die auf Reinheit und Unsterblichkeit in einer jenseitigen Existenz gerichtet ist (vgl. zu folgendem 1984 b: 306 f.): aus dem Gebot der Mäßigung und des rechten Gebrauchs der Lüste wird unbedingter Gehorsam gegenüber den pastoralen Autoritäten und dem Imperativ des göttlichen Gesetzes. Weil die sexuellen Praktiken nun als Ausdruck bzw. Folge einer schlechten Natur des Selbst begriffen werden, rückt weniger die Kontrolle der sexuellen Handlung, als vielmehr die Kontrolle der sexuellen Gedanken, Wünsche und Begierden, »die sich in den geheimen Kammern des Herzens verbergen« (1984 a: 121), ins Zentrum christlicher Moral. Selbstprüfung und Selbstbeherrschung transformieren sich so zur Form einer Seelenentzifferung und Gewissensforschung. Nicht nur verfügen die pastoralen Autoritäten über Analysemittel, Reflexionsformen, Decodierungsverfahren usw., sondern »das christliche Subjekt muß darauf verpflichtet werden, die Wahrheit seiner Seele und sein inneres Geheimnis« zu gestehen (Lemke, 1997: 293). Im Christentum geht es also im Unterschied respektive Gegensatz zur antiken Ethik um eine Zwangsbeziehung zu sich selbst in Begriffen der Wahrheit, um Verbalisierung des Inneren, ums Geständnis.

Diese Historie der Sexualität und ihrer Regulierung in der griechischen Antike und im frühen Christentum wird nun für Foucault allerdings auch gegenwartsrelevant, das heißt zu einer Aussage über moderne Subjektivität und Fragen des Widerstands, und zwar, indem er behauptet, daß die »Ausübung einer Pastoralmacht [...] sich später von ihrem kirchlich-institutionellen Kontext lösen und universalisieren wird« (ebd., s. a. 1984 a: 12). Diesen Gedanken einer Säkularisierung der christlichen Beichte und der Operationalisierung des Geständnisses in einer Vielzahl gesellschaftlicher Bereiche des modernen Lebens hat Foucault bereits in *Der Wille zum Wissen* artikuliert:

Das Geständnis der Wahrheit hat sich ins Herz der Verfahren eingeschrieben, durch die die Macht die Individualisierung betreibt. Auf jeden Fall ist das Geständnis [...] im Abendland zu einer der höchstbewerteten Techniken der Wahrheitsproduktion geworden. Die Wirkungen des Geständnisses sind breit gestreut: in der Justiz, in der Medizin, in der Pädagogik, in den Familien- wie in den Liebesbeziehungen, im Alltagsleben wie in den feierlichen Riten gesteht man seine Verbrechen, gesteht man seine Sünden, gesteht man seine Gedanken und Begehren, gesteht man seine Vergangenheit und seine Träume, gesteht man seine Kindheit, gesteht man seine Krankheiten und Leiden; mit größter Genauigkeit bemüht man sich zu sagen, was zu sagen am schwersten ist, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt [...]. Wenn das Geständnis nicht spontan oder von irgendeinem inneren Imperativ diktiert ist, wird es erpresst; man spürt es in der Seele auf oder entreißt es dem Körper. Seit dem Mittelalter begleitet wie ein Schatten die Folter das Geständnis [...]. Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden. (1976: 76 f.)

Es mag unfair und kleinlich sein, eine Polemik wie diese an der Wirklichkeit zu messen; nichtsdestotrotz ist es aufschlußreich. Obgleich die moderne Gesellschaft sich durch ein Zurückdrängen kirchlichen Einflusses auszeichnet, soll es umgekehrt der Pastoralmacht gelungen sein, sich – wenn auch in säkularisierter Form – auf sämtliche Bereiche der modernen Gesellschaft auszuweiten. Dabei verwischt der metaphorische Gebrauch des Terms ›Geständnis‹ alle inhaltlichen Unterschiede, wodurch Foucault wesentliche Bestimmungen der modernen Gesellschaft ebenso verkennt, wie er ihren emanzipatorischen Charakter denunziert. Denn, wenn man heute mit »größter Genauigkeit« und ohne Scham dem Arzt seine Leiden oder seine Kindheit gesteht und den Geliebten seine geheimsten Wünsche anvertraut, dann um das Leiden zu mildern und Wünsche in die Tat umzusetzen, also die individuelle Lebensqualität zu erhöhen – gewissermaßen im Sinne gerade der antiken *ars erotica*. Und während man in der katholischen Beichte Sünden gesteht, die tatsächlich auch aus bloßen Gedanken und Wünschen bestehen, um – was Foucault unterschlägt – Vergebung zu erfahren, geht es vor dem bürgerlichen Gericht gerade nicht um Gedanken, sondern ausschließlich Taten, deren Geständnis nicht mehr über Folter erpresst wird und zu einem milderem Urteil führt. Das Fördern des (nicht-erzwungenen) Geständnisses steht deshalb im

Mittelpunkt bürgerlicher Verfahren, weil es sicherer als alle anderen Beweise die Verurteilung von Unschuldigen ausschließen soll. Auch wo Foucault die Psychoanalyse Freuds aufgrund ihres Drangs zur Verbalisierung dem kritisierten Sexualitätsdispositiv der modernen Gesellschaft als ein Scharnier von Bio- und Disziplinarmacht zuweist (vgl. 1976: 168, 173), verkennt er ihr Interesse an Ich-Stärkung und Daseinsbemächtigung des Individuums in seiner nicht bestrittenen (nicht nur sexuellen) Ambivalenz. Während, wie Foucault meint, hinter den christlichen Verbalisierungspraxen die theologische Vorstellung steht, daß »keine Wahrheit über sich selbst [...] ohne das Selbstopfer« möglich sei (zit. n. Afary/Anderson, 2005: 52), geht es bei der »säkularen Beichte«, die jenseits des Gerichts Privatangelegenheit und Vertrauenssache ist, nicht um eine »Zurückweisung des Selbst«, sondern im Gegenteil um dessen Behauptung, allerdings nicht, ohne dem bürgerlichen Individuum einiges abzuverlangen: die Überwindung narzißtischer Omnipotenzgelüste, die Herausbildung eines Gewissens und Verantwortungsgefühls dem eigenen Handeln gegenüber, Mut zur Freiheit und Mündigkeit usw. Daher steht die moderne bzw. säkulare »Kultur der Wahrheit« auch weniger für Hermeneutik als vielmehr für einen nüchtern-pragmatischen Bezug auf individuellen Genuß und Verhältnismäßigkeit in ethisch-moralischen wie juristischen Urteilen und erweist sich damit einer traditionell-islamischen »Kultur des Lügens« (Hirsi Ali) als überlegen, die als Effekt einer der Ehre verschriebenen Gesichtswahrung weder das Prinzip der Verhältnismäßigkeit in der Scharia noch den Wert des Individuums und seiner Bedürfnisse im Leben der Umma anerkennt.

Foucault dagegen, der nicht mal im Vergleich mit der offenen Barbarei eine relationale Fortschrittlichkeit bürgerlicher Identität oder Subjektivierung erkennen will, entdeckt nach seiner Rückkehr aus dem Iran, genauer im Herbst 1980, daß die Hermeneutik des Selbst, die er verachtet, weil sie das westliche Individuum, den Individualismus, hervorbringt, als Exagoreusis nur einen von zwei Typen des frühchristlichen Geständnisses, der Selbstbestrafung darstellt, der sich historisch gegen den zweiten durchgesetzt hat. Dieser, die Praktik der Exemologesis, bewegt Foucault als die verschollene Alternative einer Zurückweisung des Selbst im Fleische. Bei den *Geständnisse[n] des Fleisches* – so der Titel des geplanten 4. Bandes von *Sexualität und Wahrheit* (vgl. 1984 a: 20) – handelt es sich um die öffentliche Zurschaustellung der Selbstbestrafung, die das Fasten, das Tragen zeretzter Kleidung, das Entblößen der Brust, das Streuen von Asche aufs Haupt und die Verstümmelung des Körpers beinhaltet. Die Büsser haben ihr Leiden zu beweisen und ihre Scham zu zeigen; ihre Demut und ihre Bescheidenheit darzustellen. Man bekennt also die Wahrheit nicht, indem man verbal seine Sünden gesteht, sondern durch Praktiken, den

Kummer öffentlich zu zelebrieren. In diesem Ritual gibt es nicht eine verbale Aussage und keine Analyse und Beurteilung der Sünden durch eine höhere Autorität. Gestehen in diesem Sinne bedeutet weder eine bildliche Nacherzählung dessen, was man getan hat, noch eine besondere Focussierung auf die Details der körperlichen, familiären oder religiösen Überschreitungen. In Form eines Bades wäscht diese Methode des Geständnisses die Sünden von der Haut und stellt die vorgängige Reinheit wieder her. Der Sünder begeht eine Art spirituellen Selbstmordes; insofern ist die Buße die »theatralische Repräsentation des Sünders, der seinen eigenen Tod als Sünder will« und damit ein »Märtyrertum [ausdrückt], dem alle als Zeugen beiwohnen konnten« (Foucault, zit. n. Afary/Anderson, 2005: 51).

Die Idee, angesichts der verhassten modernen Praktiken des Selbst eine Neubetrachtung der Exemologesis – nicht in ihrer exakten mittelalterlichen Form, aber doch als öffentliches wie privates non-verbales Ritual der Selbstbeherrschung – zum Ausgangspunkt zu machen, »von dem aus man die westliche Kultur neugestalten könnte« (Afary/Anderson, 2005: 53), mag Foucault während seines zweiten Aufenthalts im Iran gekommen sein, als er sich von der Beobachtung schiitischer Selbstgeißelungsprozessionen einnehmen ließ:

Im Iran bestimmt der Kalender die Termine der Politik. Am 2. Dezember beginnen die Feierlichkeiten des Trauermonats Moharram, mit denen man an den Tod des Imam Hussein erinnert. Es handelt sich um ein großes Bußritual (noch vor kurzem sah man Geißlerprozessionen). Doch das Gefühl der Schuld, das an das Christentum erinnern könnte, ist hier unlösbar mit der Verherrlichung des für eine gerechte Sache erlittenen Märtyriums verknüpft. In dieser Zeit sind die Massen bereit, voll des Opfermuts den Tod auf sich zu nehmen. Das schiitische Volk gibt sich den Extremen hin. (1978 g: 888)

Foucault, der es ablehnt, Mittel, Zwecke und Inhalte anhand äußerlicher (das heißt westlicher) ethischer Maßstäbe zu qualifizieren³, weiß dennoch um die Gerechtigkeit der islamischen Sache, weil sie ihr formal zukommt: in der Bereitschaft ihrer Akteure zum Tode. So berichtet Pierre Manent in einem Artikel für *Commentaire* im Herbst 1979, daß Foucault jegliche Diskussion, »selbst die Möglichkeit einer Diskussion«, unterbindet, die sich auf die »moralische Legitimierung dieser oder jener Revolte bezieht«, indem er »die unangreifbare Tatsache betont«, daß da jemand »sein Leben aufs Spiel setzt.« Die Irreduzibilität dieser Handlung soll »jegliche Nachfrage bezüglich der Gründe oder der Rechtfertigung unterbinden« (zit. n. Afary/Anderson, 2005: 134).

Foucault kennt also nur zwei Wege, die Last der bürgerlichen Subjektivität/ Identität, die Furcht vor der Freiheit, abzuschütteln. In beiden Fällen handelt es sich um die anti-

³ „Die Revolution riskiert immer den Rückfall ins alte Gleis, aber als Ereignis, dessen Inhalt unwichtig ist, bezeugt sie eine beständige Möglichkeit, ein Vermögen, das nicht vergessen werden kann.“ (1984 c: 11)

emanzipatorische Propagierung des Selbstopfers, nach Scheit (2004: 122): »die bewußtlose Vollendung des reinen Narzißmus«. Das eine Mal ist die Alternative ein vorbürgerlicher Zustand, in dem es keine individuelle Identität mehr, sondern nur noch eine kollektive gibt, welche die sozialen Beziehungen autoritär organisiert. Insofern kein Individuum als Einzelnes »aus dem Geflecht personaler Abhängigkeit« hervortritt (Kunstreich, 2004: 41), bieten Identitäts-Akzidenzen (wie etwa die sexuelle Orientierung) der Inkohärenz kein Feld mehr. Was Gerhard Scheit »die Lüge in der modernen Kunst« nennt, ist auch Foucaults Verfahrensweise: »Statt die Angst vor der Vereinzelung zur Darstellung zu bringen, aus der die Menschen in die Gemeinschaft flüchten, und in der Darstellung noch bei jenen zu sein, die – weil sie vereinzelt bleiben – von der ganzen Gewalt der Gemeinschaft getroffen werden« (Scheit, 2004: 511), gehört Foucaults Sympathie dem Kollektiv:

Wo sollen sie Schutz suchen und das Wiederfinden, was sie sind, wenn nicht im Islam, der seit Jahrhunderten das alltägliche Leben, die Familienbande und die sozialen Beziehungen bis ins Einzelne regelt? (1978 d: 858)

Verglichen mit Foucaults *Leitfaden eines nicht-faschistischen Alltagslebens* von 1977 – ein Bruch oder lediglich Akzentverschiebung?

Verlange von der Politik nicht die Wiederherstellung der ›Rechte‹ des Individuums, so wie die Philosophie sie definiert hat! Das Individuum ist das Produkt der Macht. Viel nötiger ist es, zu ›ent-individualisieren‹, und zwar mittels Multiplikation und Verschiebung, mittels diverser Kombinationen. Die Gruppe darf kein organisches Band sein, das hierarchisierte Individuen vereint, sondern soll ein dauernder Generator der Ent-Individualisierung sein. (1977: 230)

Der andere Weg hebt von der hinlänglich zitierten mal metaphorischen mal kitschigen Glorifizierung des Todes, des Selbstopfers im Fleische, der Todesgefahr, des Selbstmordes, des Märtyrertums ab. Bewundert Foucault im Mai die Schiiten als »die zum Tode Bereiten« (1979 e: 990), erscheint im April 1979 in einem französischen Schwulenmagazin seine Eloge auf den Selbstmord mit dem Titel *Ein so schlichtes Vergnügen*, in der er der Praktik des Selbstmordes einen Ort wünscht, der es ermöglicht, »frei von jeder Identität zu sterben« (1979 d: 973).

Vielleicht glaubte Foucault nicht mehr an die Möglichkeit eines Lebens »frei von jeder Identität« in jenem Wunderland, »in which grins hung about without the cat«, die Herculine Barbins Aufwachsen ihm vermittelte:

Man hat den Eindruck [...], daß sich alles in einer Welt der Erregung, der Lüste, des Kammers, der Milde, der Zärtlichkeiten und der Bitternis abspielte, in der die Identität der Partner und besonders die der rätselhaften Person, um die sich alles drehte, ohne Bedeutung war. (1978: 13)

3. Schluß

Da Foucault also einerseits weder einen Begriff zur Beurteilung von Gesellschaftsformationen noch vom universalen emanzipatorischen Fort- oder Rückschritt hat, und darauf auch noch stolz ist – »Das Ausmaß von Freiheit zwischen einem System und einem anderen zu messen, hat, glaube ich, faktisch nicht viel Sinn«, sagt Foucault eine Woche vor der Rückkehr Khomeinis nach Teheran in einer Vorlesung zum Liberalismus (1979: 96) –, aber andererseits im Westen, dessen Individualismus er verachtet, »die grausamste, wildeste, eigennützigste, unehrlichste herrschaftliche Gesellschaft, die man sich überhaupt vorstellen kann« (zit. n. Afary/ Anderson, 2005: 75/ 184f.) erblickt, ist es wohl in sich konsistent, daß er einer antiwestlichen Revolte mit einer Mischung aus Indifferenz und Begeisterung begegnet; zumal Foucault in seinem Werk ausgerechnet jene Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft, die spätestens und wenigstens im Vergleich mit der islamistischen oder konservativ-islamischen Vergemeinschaftung als emanzipatorische Errungenschaften erscheinen müßten, regelmäßig und systematisch ausblendet, verkennt oder in ›kritischer Absicht‹ denunziert. Entsprechend hat auch seine Widerstandsemphase selten etwas mit politischer oder gar menschlicher Emanzipation zu tun.

Literatur

Afary, Janet und Kevin B. Anderson (2005): „Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism“, Chicago 2005

Foucault, Michel (1975): „Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses“, Frankfurt/M. 1994

- (1975 b): „In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)“, Frankfurt/M. 1999
- (1976): „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1“, Frankfurt/M. 1983
- (1977): „Vorwort“ zu Deleuze/Guattari, „Antiöidipus“. In ders., „Dispositive der Macht“, Berlin 1978, S. 225–230
- (1978): „Das wahre Geschlecht“. In: Schäffner/Vogel (Hg.): „Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin. Michel Foucault.“, Frankfurt/M. 1998, S. 7–18
- (1978 b): „Die Armee, wenn die Erde bebt“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 829–837
- (1978 d): „Teheran: Der Glaube gegen den Schah“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 856–862
- (1978 e): „Wovon träumen die Iraner“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 862–870
- (1978 f): „Eine Revolte mit bloßen Händen“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 878–882

- (1978 g): „Die iranische Revolte breitet sich mittels Tonbandkassetten aus“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 888 – 893
- (1978 h): „Das mystische Oberhaupt der Revolte im Iran“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 894 – 897
- (1979): „Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik“, Frankfurt/M. 2004
- (1979 b): „Der Geist geistloser Zustände“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 929 – 943
- (1979 c): „Pulverfaß Islam“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 949 – 952
- (1979 d): „Ein so schlichtes Vergnügen“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 970 – 973
- (1979 e): „Nutzlos, sich zu erheben“. In ders., Dits et Ecrits, Band 3, Frankfurt/M. 2003, S. 987 – 992
- (1984 a): „Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2“, Frankfurt/M. 1989
- (1984 b): „Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3“, Frankfurt/M. 1989
- (1984 c): „Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?“. In: die Tageszeitung, 2.7. 1984, S.10 f.

Habermas, Jürgen (1985): „Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen“, Frankfurt/M. 1988

Heinrich, Michael (2004): „Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung“, Stuttgart 2004

Krauss, Hartmut (2005): „Postmodernismus und Islamismus. Grundmerkmale einer ideologischen Kumpanei“. In: Hintergrund IV/2005, S. 29 – 47

Kunstreich, Tjark (2004): „Die Lust an der Unfreiheit. Über Foucaults Flirt mit dem Islam“. In: konkret, 8/2004, S. 35 – 41

Lemke, Thomas 1997: „Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität“, Berlin/Hamburg 2002

Lyotard, Jean F. (1979): „Das postmoderne Wissen. Ein Bericht“, Graz 1986

Maul, Thomas (2006): „Die Macht der Mullahs. Schmähreden gegen die islamische Alltagskultur und den Aufklärungsverrat ihrer linken Verteidiger“, Freiburg 2006

Paschukanis, Eugen (1924): „Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe“, Freiburg 2003

Rehmann, Jan (2004): „Postmoderner Linksnietzscheanismus. Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion“, Hamburg 2004

Scheit, Gerhard (2004): „Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt“, Freiburg 2004