



THOMAS HIPPLER

Genealogie und immanente Kritik. Überlegungen im Anschluss an Foucault und Spinoza

1.

Die folgenden Überlegungen gehen aus von einigen der letzten Texte Foucaults,¹ die sich scheinbar als eine Auseinandersetzung mit Kant darstellen, in Wirklichkeit aber eine Reaktion auf Habermas' Kritik an der neueren französischen Philosophie sind. Foucault reklamiert hier das Erbe von Kants Aufklärungsbegriff für sich und stellt einen »Ethos der Modernität« in den Vordergrund.² Er weist Habermas' Haltung als »Erpressung« zurück, denn es gehe weder darum, sich »für« oder »gegen« die Aufklärung zu entscheiden, noch darum, ein »Aufklärungsprojekt« zu verteidigen, sondern die Frage ist, wie die Tradition der Aufklärung für uns problematisiert werden kann.³ Foucault dreht das Argument gegen Habermas um, indem er dessen Verteidigung der Aufklärungstradition als die »rührendste aller Formen des Verrats«⁴ an eben dieser Tradition bezeichnet. Denn Foucault zufolge ist es der Aufklärung gerade um jene kritische Haltung zu tun, die in Habermas' Aufklärungsapologie verloren geht.

Anknüpfungspunkte bei Kant zu suchen, ist nicht nur eine sehr konventionelle Vorgehensweise, gilt doch Kant als bestimmende Figur der europäischen Aufklärung, sondern mutet auch einigermaßen paradox an, denn die meisten Texte Kants weisen – wie Foucault selbst zugibt – in eine deutlich andere Richtung, als die, die

- 1 Es handelt sich um zwei Texte unter dem Titel »Was ist Aufklärung?«, die im Band VI der *Schriften* als Texte Nr. 339 (übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band IV: 1980–1988*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/M. 2005, S. 687–707, im Folgenden »Was ist Aufklärung?« 1) und Nr. 351 (übers. von Hans-Dieter Gondek, in: ebd., S. 837–848, im Folgenden »Was ist Aufklärung?« 2) veröffentlicht wurden, sowie um den Vortrag »Was ist Kritik?«, der eigenartigerweise nicht in den *Schriften* zu finden ist (Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin 1996).
- 2 Foucault: »Was ist Aufklärung?« 1, in: *Schriften IV*, a.a.O., S. 698f.
- 3 Vgl. ebd.
- 4 Foucault: »Was ist Aufklärung?« 2, in: *Schriften IV*, a.a.O., S. 847.



Foucault in ihnen aufzufinden versucht.⁵ Im Folgenden soll argumentiert werden, dass Foucaults Versuch, Kant für seine Aufklärungskonzeption nutzbar zu machen, von Beginn an zum Scheitern verurteilt ist. Ich möchte stattdessen einen anderen historischen Anknüpfungspunkt vorschlagen, von dem sich sowohl historisch als auch konzeptuell das Foucault'sche Projekt weiterführen lässt: Spinoza.

Foucaults Spinozarezeption ist ein noch wenig bearbeitetes, aber ausgesprochen fruchtbares Feld.⁶ Im Gegensatz zu anderen Theoretikern in seinem Umfeld, wie z.B. Louis Althusser und Gilles Deleuze, die sich explizit auf Spinoza beziehen, ist Foucaults Spinozarezeption an vielen Stellen rätselhaft. Aber wie man weiß, zitiert Foucault viele seiner philosophischen Quellen nicht. Doch er kannte Spinoza, wie man aus seinen frühen Schriften entnehmen kann. So zitiert er ihn nicht nur in *Histoire de la folie à l'âge classique*,⁷ sondern auch recht ausgiebig in seiner Einleitung zu Binswanger von 1954.⁸

Im größten Teil seines Werkes hingegen ist Spinoza entweder vollkommen abwesend oder wird nur im Vorübergehen erwähnt. Eine Ausnahme ist die Vorlesung »*La volonté de savoir*«, in der interessanterweise Nietzsche auf der einen Seite gegen Kant und Spinoza auf der anderen in Stellung gebracht werden.⁹ Ein ähnliches Argument findet sich auch im Text »Die Wahrheit und die juristischen Formen«,¹⁰ und Nietzsches Argumente gegen Spinoza werden in beiden Texten weitgehend unbefragt übernommen. Die Vorgehensweise ist natürlich unbefriedigend, denn Nietzsches berühmte fünf

5 Vgl. ebd., S. 837 und 847.

6 Siehe vor allem Pierre Machereys wegweisenden Aufsatz »Für eine Naturgeschichte des Normalen«, in: François Ewald und Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, S. 171–192.

7 Vgl. Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972, S. 157f.

8 Foucault, Michel: »Einleitung (in: Binswanger, L., *Traum und Existenz*)«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band I: 1954–1969*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/M. 2001, S. 107–174, hier S. 128f.

9 Foucault, Michel: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970–1971. Suivi de Le savoir d'Édipe*, hrsg. von Daniel Defert, Paris 2011, S. 23–28.

10 Foucault, Michel: »Die Wahrheit und die juristischen Formen«, übers. von Michael Bischoff, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band II: 1970–1975*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/M. 2002, S. 669–792, hier S. 681f.

Punkte, in denen er, wie er im Brief an Overbeck ausführt, mit Spinoza übereinstimmt, übergeht Foucault mit Schweigen. Im Lichte der neueren Spinozaforschung ist vor allem anzumerken, dass Nietzsche darin irrt – und Foucault mit ihm – da beide Spinozas »Sachen« mit »Objekten« verwechseln. »Objekte« sind bei Spinoza immer und zwar definitionsgemäß mit Affektivität verhaftet, denn Objekte werden imaginär durch Affekte konstituiert, genau wie sich Subjektivität durch Affekte konstituiert.¹¹ Spinozas ethisches Projekt einer Ethik dreht sich in diesem Sinne gerade darum, die »Sachen« zu »de-objektivieren«, das heißt ihre Affektverhaftetheit zu relativieren.

Foucault scheint aber gegen Ende seines Lebens wieder angefangen zu haben, sich mit Spinoza zu beschäftigen. Sein Lebensgefährte Daniel Defert berichtet, dass Foucault, im Sterben liegend, die *Ethik* gelesen habe.¹² Wie man weiß, wollte Foucault seine Geschichte der Sexualität in die Neuzeit weiterschreiben und beschäftigte sich in diesem Zusammenhang mit Formen der Ethik. Und nichts liegt folglich näher, als sich ein Buch vorzunehmen, das genau diesen Titel trägt. In der Tat finden sich kleine Hinweise in Foucaults letzten Texten, die auf Spinozas Einfluss hindeuten könnten, so in der ersten Fassung des Textes »Was ist Aufklärung?«, in der Beschreibung Baudelaires als typisch modernen Dandy: modern zu sein bedeutet nicht, den Fluss der Zeit als gegeben hinzunehmen, sondern etwas »Ewiges«¹³ im historischen Augenblick aufzufangen. Und diese Ewigkeit im historischen Augenblick wird definiert als eine Notwendigkeit.¹⁴ Wir sind hier ganz nahe bei Spinozas Definition der Ewigkeit, die eben gerade nicht eine bis ins Unendliche ausgedehnte Zeitlichkeit bedeutet, sondern Notwendigkeitsbezüge, die von der Zeit und der Dauer abstrahieren. Noch interessanter wird es, wenn Foucault dann ausführt, dass die Modernität der Haltung des Dandys darin bestehe, die Aktualität zu »imaginieren, anders zu imaginieren«, und dies durch eine extreme Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, in der sich diese spezi-

11 Siehe vor allem Bove, Laurent: *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996.

12 Zitiert in Dosse, François: *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris 2007, S. 381.

13 Foucault: »Was ist Aufklärung?« 1, in: *Schriften IV*, a.a.O., S. 695.

14 Vgl. ebd., S. 698.

fische »Praxis einer Freiheit«¹⁵ manifestiert. Das ist genau Spinozas Argumentationslinie im fünften und letzten Teil der *Ethik*.

Wie Jonathan Israel in seiner fulminanten Reinterpretation der Aufklärung gezeigt hat, gibt es nicht *eine* Aufklärungstradition, sondern mindestens vier verschiedene Richtungen. Die ursprüngliche »radikale Aufklärung« entwickelte sich im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts vor allem in den Niederlanden mit Spinoza als ihrem intellektuellen Hauptvertreter. Die radikale Aufklärung verwarf alle Kompromisse mit der Tradition, leugnete die Schöpfung, die Idee eines providenziellen Gottes, Wunder, ein Leben nach dem Tod und die Gottgegebenheit sozialer Hierarchien. Dieser radikalen Richtung standen verschiedene »intellektuelle Gegenoffensiven« gegenüber, die Kompromisse zwischen der Herausforderung der radikalen Aufklärung einerseits und den staatlichen und kirchlichen Autoritäten andererseits zu finden versuchten.¹⁶ Geistesgeschichtlich ist klar, dass sich Kants Erbe in den Traditionen der »moderaten Aufklärungen« von Leibniz und Newton ansiedeln lässt. Kants Unterfangen stellt geistesgeschichtlich mithin die Fortsetzung der moderaten Aufklärung gegen die radikale Herausforderung des Spinozismus dar. Anders ausgedrückt: ein »Aufklärungsprojekt«, wie z.B. Habermas es imaginiert, ist nichts als ein geistesgeschichtlicher Mythos. Habermas' »Aufklärung« ist nichts anderes als eine Weiterführung der »intellektuellen Gegenoffensive« des 17. Jahrhunderts gegen die radikalen emanzipativen Bestrebungen. Und im Umkehrschluss gilt: Die poststrukturalistischen »Obskurantisten«, die Habermas im Visier hat, lassen sich ohne große Schwierigkeiten in die radikale Tradition der spinozistischen Aufklärung einreihen. Aber wenn es *die* Aufklärung nicht gibt, dann brauchen wir auch nicht *die* Aufklärungskritik, sondern es muss uns ganz im Gegenteil darum gehen, aus den verschiedenen Traditionszweigen das herauszufiltern, was für uns aktuell ist. Genau hier setzt Foucault in seinen Texten zur Aufklärung und zur Kritik an.

15 Ebd., S. 697f.

16 Israel, Jonathan: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford 2001.



2.

Wie wir wissen, betreibt Foucault im Anschluss an Nietzsche ein Projekt, das beide »Genealogie« nennen, das eine Art Geschichtsschreibung darstellt und dem beide eine kritische Funktion zuschreiben.¹⁷ Schematisch lassen sich je zwei Varianten von Kritik, Geschichte und Subjektivität unterscheiden. Auf der einen Seite lässt sich Kritik als Aufbau rationaler Modelle verstehen, an denen die Realität dann messbar und kritisierbar wird. Dieser Kritikbegriff findet sich in der Tradition, die von Platon über das Naturrecht, Kant bis hin zu Habermas und Rawls reicht, und ist definitionsgemäß dualistisch: wir haben auf der einen Seite die »Realität« und auf der anderen das rationale Modell. Die Gegenüberstellung beider ermöglicht Kritik. In diesem ersten Modell wird die Welt in zwei Teile geteilt: Gott und Geschichte, Ewiges und Zeitliches, Idee und Wirklichkeit, Ursache und Ereignis usw. Der sich daraus ergebende Geschichtsbegriff ist entweder teleologisch oder apokalyptisch, das heißt entweder eine progressive Entfaltung der Idee in der Geschichte oder aber ein apokalyptisches Auseinanderfallen beider Seiten. Diese Sicht auf Geschichte findet sich in den theologischen Heilsgeschichten, im deutschen Idealismus, bis hin zu modernen Nationalgeschichten. Die philosophische Konstruktion des Subjekts folgt notwendigerweise aus diesen Charakteristika: das Subjekt, als Subjekt von Kritik und Geschichte, wird gedacht als rational und als universal oder zumindest universalisierbar, als »frei« und »autonom«.

Auf der anderen Seite lässt sich Kritik als »immanent« verstehen, das heißt, man kann in Frage stellen, ob es einen übergreifenden und universalen Gesichtspunkt geben kann, von dem aus sich rationale Kritik formulieren lässt. Dem Dualismus des ersten Modells steht mithin ein immanentes Modell gegenüber. Der immanente Geschichtsbegriff ist ein vollständig anderer als der der teleologischen Geschichtsbetrachtung, und daraus erklärt sich die genealogische Methode, die Foucault im Anschluss an Nietzsche entwickelt. Genealogie funktioniert als Kritik, indem sie das, was ist, hinsichtlich ihrer Anfänge befragt, diese somit als kontingent betrachtet und Handlungsspielräume aufzeigt. Genealogie impliziert

17 Vgl. Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M., New York 2007.



einen radikalen Historismus, den man mit Benedetto Croce als »immanente Geschichte« bezeichnen kann: immanent, weil es nichts außerhalb der Geschichte gibt und alles historisch und damit alles der genealogischen Untersuchung zugänglich ist.¹⁸ Genealogie ist immanente Geschichte und als solche immanente Kritik.

Historisch gesehen liefen die Entwicklungen des modernen Geschichts- und des modernen Kritikbegriffs parallel, denn beide entfalteten sich aus der historischen Textkritik, der Bibelkritik.¹⁹ Der biblische Text wurde nicht mehr als ewige Offenbarung Gottes angesehen, sondern als historisch konstituiert, geschrieben, umgeschrieben und überliefert. Die Offenbarung wurde also radikal historisiert und damit die Fundamente kirchlicher und weltlicher Autorität kritisch in Frage gestellt. Textkritik und politische Kritik gingen also Hand in Hand. Einer der prominentesten Vertreter dieser Richtung war niemand anderes als Spinoza, mit seinem ausgesprochen einflussreichen *Theologisch-politischen Traktat*.²⁰ Das Subjekt der immanenten Geschichte und der immanenten Kritik muss notwendigerweise ebenfalls als immanent aufgefasst werden: Es steht nicht mehr – als die Instanz, die Geschichte gestaltet – außerhalb der Geschichte, sondern ist selbst historisch konstituiert.

Man kann sogar sagen, dass die Genealogie das Subjekt zum bevorzugten Gegenstand hat, und man muss nur auf Nietzsches *Genealogie der Moral* verweisen oder auf Foucaults Geschichte des Wahnsinns.²¹ In beiden Fällen spürt die genealogische Methode den historischen Bedingungen von Normen nach, die das Subjekt als solches hervorbringen. Aber hier liegt auch die Hauptschwierigkeit der Genealogie und dieser historistisch-immanenten Subjektbetrachtung. Der starke Punkt des Dualismus war es, dass er das Subjekt als frei und autonom postuliert hat: Bedeutet nicht diesen Punkt aufzugeben, jeder Möglichkeit von Freiheit, Autonomie und Kritik zu entsagen? Heißt das nicht, jede politische Handlungsmacht aufzugeben?

18 Croce, Benedetto: *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, übers. von François Bondy, Hamburg 1944, S. 63.

19 Siehe vor allem Laux, Henri: *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris 1993.

20 Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat*, übers. von Carl Gebhardt, eingel. und hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg 1994.

21 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004; Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt/M. 1973.



3.

Paradoxerweise kann man sagen, dass Genealogie als immanente Kritik Freiheit und Autonomie zum bevorzugten Untersuchungsgegenstand hat. Das ist bei Spinoza offensichtlich, denn das gesamte Projekt der *Ethik* läuft im fünften und letzten Teil auf die »Freiheit« hinaus, und der *Theologisch-politische Traktat* fragt nach den Bedingungen politischer Freiheit. Interessanterweise aber besteht Spinozas philosophische Operation darin, den Freiheitsbegriff vom Begriff der »Willensfreiheit« zu lösen. Eine ganz ähnliche Position finden wir auch bei Foucault, denn auch hier spielt Freiheit eine herausragende Rolle: angefangen bei der Geschichte des Wahnsinns, über die Vorlesungen zu Gouvernamentalität und Neoliberalismus, bis hin zu seinen Werken über die antike Ethik. So stellt sich beispielsweise die Geschichte des Wahnsinns als eine Genealogie des Nexus aus Freiheit und Vernunft in der Moderne dar.

In allen Fällen funktioniert diese Entkopplung der Freiheit von einer metaphysischen Willensfreiheit durch die Konstruktion von etwas, was man eine »hypothetische Ethik« nennen könnte. Das ist es, was Spinoza im vierten Teil der *Ethik* unternimmt, und Foucault formuliert sein Programm am Anfang seiner beiden Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität in eben diesen Begriffen. Jeder theoretische Diskurs, so Foucault, beinhaltet notwendigerweise einen »Imperativ«, aber »die Dimension dessen, was zu tun ist, [kann] nur im Inneren eines Feldes wirklicher Kräfte erscheinen, das heißt eines Kraftfeldes, das ein sprechendes Subjekt niemals allein und von seiner Rede ausgehend erschaffen kann«. ²² Der Imperativ, der daraus folgt, ist ein »bedingter Imperativ« bzw. nichts als »taktische Hinweise«. ²³ In diesem Sinne präsentiert Foucault seine Analysen zur Gouvernamentalität und zum Neoliberalismus als Analyse einiger »Knotenpunkte«, »Kraftlinien«, »Blockaden«, die in politischen Kämpfen entstehen.

22 Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I, Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, hrsg. von Michel Sennelart, Frankfurt/M. 2004, S. 16.

23 Ebd.



Diese »hypothetische Ethik« ist also einer Moral diametral entgegengesetzt – und damit einem Kritikmodell, das von rationalen Modellen ausgeht, um die Realität an ihnen messen bzw. kritisieren zu können. Im Unterschied dazu verfährt die hypothetische Ethik als immanente Kritik, als Genealogie. Der Grund dafür liegt im Zusammenhang von Normen und Subjektivität: ein universeller Kritikbegriff muss nämlich notwendigerweise mit einem universellen Subjektbegriff arbeiten und ist dementsprechend nicht in der Lage, Subjektivität als historisch konstituiert zu verstehen. Der immanent-kritische Weg besteht deswegen darin, Normativitätsdispositive selbst genealogisch zu hinterfragen. Sowohl das »Subjekt« als auch die Normen, aus denen dieses »Subjekt« konstituiert ist, sind historisch in je spezifischen Macht-Wissens-Dispositiven verankert. Das aber beinhaltet gerade – und darin besteht der starke Punkt dieser Analyse –, dass die »Subjekte« selbst Funktionen dieser Dispositive sind.

Die politisch entscheidende Frage ist deshalb diejenige, die Spinoza im Vorwort zu seinem *Theologisch-Politischen Traktat* stellt: Wie kommt es, dass die Menschen für ihre eigene Unterdrückung kämpfen, als handele es sich um ihr Heil? Positiver gewendet lautet die Frage, wie man innerhalb einer solchen Konzeption die Möglichkeit von Devianz theoretisch erklären kann. Anders ausgedrückt: Wenn in der Tat die Subjekte vollständig durch Dispositive aus Macht-Wissens-Komplexen konstituiert werden, dann kann es logischerweise keine autonome Handlungsmacht mehr geben. Das ist in der Tat ein großes Problem bei Foucault, und er gibt drei verschiedene Antworten auf dieses Problem.

In seinem Frühwerk versucht er, in einem von Nietzsches *Geburt der Tragödie* inspirierten »Dionysischen« Devianzmöglichkeiten aufzuzeigen. Aber diese, in den frühen Schriften und noch im Vorwort zur ersten Auflage von *Wahnsinn und Gesellschaft* zu findende romantische Konzeption einer dionysischen Gegenkraft gegen Normalitätsdispositive verschwindet während der 1960er-Jahre vollständig. In den machttheoretischen Werken der 1970er-Jahre, und vor allem in *Überwachen und Strafen*, finden wir dann die Idee eines körperzentrierten Widerstandes, wie am Ende des ersten Kapitels, in dem Foucault erklärt, dass ihm die Idee zu diesem Buch durch zeitgenössische Gefangenerevolten gekommen sei, die als »Revolte auf der Ebene der Körper gegen den Körper des Ge-

fängnisses«²⁴ beschrieben werden. Dieselbe Idee findet sich in den letzten Sätzen von *Der Wille zum Wissen*, wo er – gegen die Illusion einer sexuellen Befreiung – eine »andere Ökonomie der Körper und der Lüste«²⁵ fordert. Diese Idee eines körperzentrierten Widerstandes erklärt sich aus Foucaults Idee, dass das »Subjekt« bzw. das, was er in *Überwachen und Strafen* die »moderne Seele«²⁶ nennt, eine Funktion von Macht-Wissens-Komplexen ist. Da die moderne Seele vollständig von Macht-Wissens-Komplexen geformt ist, besteht der einzige Ausweg darin, jeden möglichen Widerstand auf dem Niveau der »Körper« zu verorten.

Das aber ist natürlich sehr problematisch, und Foucault wurde an diesem Punkt oft kritisiert – was wahrscheinlich auch ein Grund dafür ist, dass er in seinem Spätwerk diese Idee eines körperzentrierten Widerstandes aufgegeben hat und den Akzent auf eine »Ästhetik der Existenz« legt.²⁷ Das Problem besteht darin, dass der körperzentrierte Widerstand bei Foucault impliziert, den Körper als »natürliche« Gegebenheit aus der Geschichte herauszunehmen. Macht, Wissen und Seele sind somit historisch konstituiert, der Körper bleibt aber historisch unberührt, und Foucault fällt wieder in ein dualistisches Schema zurück.²⁸ Eine paradigmatische Kritik am körperzentrierten Widerstand Foucaults findet sich bei Judith Butler, im letzten Kapitel von *Das Unbehagen der Geschlechter*, wo sie versucht, ihren Begriff der »Handlungsmöglichkeit« (*agency*) theoretisch zu fundieren, indem sie eine Idee Derridas aufnimmt, der zufolge Strukturen Fehlfunktionen immanent sind.²⁹ Elemente einer Struktur müssen performativ wiederholbar sein, damit diese Struktur Bestand hat. Wiederholbarkeit bedeutet aber auch, dass

24 Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt/M. 1977, S. 43.

25 Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, 14., durchges. und korr. Aufl., Frankfurt/M. 1983, S. 153.

26 Foucault: *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 33.

27 Foucault, Michel: »Eine Ästhetik der Existenz«, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Band IV: 1980–1988*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/M. 2005, S. 902–909; siehe auch Ludewig, Karin: *Die Wiederkehr der Lust. Körperpolitik nach Foucault und Butler*, Frankfurt/M. 2002.

28 Siehe dazu Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt/M. 2009, S. 307.

29 Vgl. Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. von Kathrina Menke, Frankfurt/M. 1991, S. 216ff.

etwas Abweichendes passieren kann. Judith Butler wendet nun diese Idee auf Geschlechtsidentitäten an und hebt den subversiven und damit potenziell emanzipatorischen Charakter von Praktiken wie z.B. *cross-dressing* hervor.

Dagegen ist natürlich nichts einzuwenden – es hilft uns für das eben skizzierte Problem nur aber nicht unbedingt viel weiter. Denn man kann einwenden, dass subversive Praktiken ja gerade voraussetzen, was es zu erklären gilt: ein subversives Bewusstsein eines Subjekts nämlich.³⁰ So gesehen fällt die Kritik Butlers sogar noch hinter Foucault zurück. In *Überwachen und Strafen* scheint es, dass er nur die »Seele« historisiert, aber den »Körper« als quasi-natürliche Gegebenheit auffasst.

4.

Spinoza hat gezeigt, dass Körper und Seele substanziell das Gleiche sind, und sich nur durch die zwei verschiedenen Attribute der Ausdehnung und des Denkens ausdrücken. Ebenso wichtig aber ist ein anderer Punkt: Das Individuum ist niemals ein stabiles Fundament für Spinozas Denken, und man hat Spinozas Konzeption des Individuums mit dem Begriff »Transindividualität« bezeichnen können.³¹ Transindividualität bedeutet, dass alles, was ein Individuum ausmacht, sich aus je bestimmten Konfigurationen von affektiven Strömen zusammensetzt, die zwischen den Individuen verlaufen. Was Spinoza die »aktuelle Essenz« eines Dings bzw. eines Menschen nennt, ist genau der Status dieser affektiven und imaginären Ströme, die ein Individuum als solches konstituieren.³²

Spinozas Hauptwerk heißt *Ethik*, und im Gegensatz zu einer Moral sagt uns eine Ethik nicht, was man zu tun und zu lassen hat, sondern sie analysiert die konkreten Möglichkeiten von »Freiheit«. Das tut sie allerdings auf eine Weise, die als paradox erscheinen kann, denn Spinoza verabschiedet jeden metaphysischen Freiheitsbegriff. Er geht davon aus, dass wir determiniert sind und stellt sich

30 Diese Schwierigkeiten in *Das Unbehagen der Geschlechter* erklären sicherlich, warum Butler ihre Position einige Jahre später in *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (übers. von Karin Wördemann, Berlin 1995) an diversen Stellen modifiziert hat.

31 Vgl. Balibar, Étienne: *Der Schauplatz der Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, übers. von Thomas Laugstien, Hamburg 2006.

32 Zum Begriff der »aktuellen Essenz« siehe Sévérac, Pascal: *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris 2005.

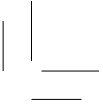


davon ausgehend die Frage, wie Freiheit möglich sein kann. Eben darin liegt die Aktualität des Denkens Spinozas, denn von dort ausgehend lassen sich all die sterilen Dichotomien überwinden, mit denen wir noch heute konfrontiert sind. Kurz: Spinozas »ethisches Projekt« besteht darin, »Handlungsmacht« (*potentia agendi*) zu gewinnen, also Möglichkeiten aufzuzeigen, aktiv, das heißt weniger passiv zu werden.³³ Spinozas Kernbegriff ist *potentia*, eine Handlungsfähigkeit, die von den Gelegenheiten bestimmt wird, eine größere oder kleinere Anzahl von Dingen zu affizieren bzw. sich von ihnen affizieren zu lassen. Spinoza geht es darum, Wege aufzuzeigen, die Einbildungskraft zu steigern und damit potenter zu imaginieren. Einbildungskraft wird auf ihrem passivsten Niveau zu Fanatismus und Aberglauben, wogegen sie auf ihrem aktivsten Niveau zu Vernunft wird. Anders ausgedrückt: Es gibt keine klare Trennlinie zwischen den verschiedenen Erkenntnisarten bei Spinoza, sondern eine graduelle Steigerung zwischen ihnen: Die Einbildungskraft kann mehr oder weniger aktiv, mehr oder weniger potent und damit mehr oder weniger vernünftig sein. Dieser größere oder kleinere Grad von Rationalität in der Einbildungskraft lässt sich zurückbinden an die Funktion der Geschichtsschreibung, das heißt der Genealogie im Sinne Foucaults.

Spätestens seit Hegel scheint festzustehen, dass Spinoza keine Geschichte denken kann, dass er der unhistorische Philosoph *par excellence* ist.³⁴ Doch das ist ein Missverständnis, denn Spinoza hat als Historiker gearbeitet, der *Theologisch-politische Traktat* ist Geschichtsschreibung in einem sehr modernen Sinne. Foucault zufolge geht es in der Genealogie darum, »sich seine eigene Geschichte zu machen: gleichsam fiktional die Geschichte zu fabrizieren«.³⁵ Die immanent-kritische Funktion der Genealogie entsteht dadurch, dass sie »imaginativ« arbeitet, das heißt, dass sie das Imaginäre handlungsmächtig macht. Imaginativ aber bedeutet ebenfalls affektiv: Die Wirkungsweise dieser genealogisch-immanenten Kritik besteht eben nicht darin, rationale Modelle aufzubauen, in dem

33 Das Verhältnis dieser verschiedenen Möglichkeiten bei Spinoza ist ein oft debattiertes Thema innerhalb der Spinozaforschung, das aber hier nicht diskutiert werden soll, denn hier soll es nur darum gehen, *einen* Weg zu skizzieren, wie Handlungsmacht spinozistisch denkbar ist. Und zwar einen Weg, der sich direkt an den Ausgangspunkt Foucault zurückbinden lässt.

34 Für Belege siehe Hippler, Thomas: »Spinoza et l'histoire«, in: *Studia spinozana* 16, 2008, S. 155–176.

35 Foucault: *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 26.



Sinne, dass sich Rationalität auf der einen Seite und das Imaginäre auf der anderen unvermittelt gegenüberstehen. Ganz im Gegenteil besteht sie darin, die Dichotomien zwischen Vernunft auf der einen Seite und Glauben, Affekt, Macht usw. auf der anderen Seite zu überwinden. Und hierin besteht ein Ausweg aus dem oben skizzierten Dilemma, in dem sich Foucault in *Überwachen und Strafen* verfangen hat, indem er die moderne Seele als vollständig von Macht-Wissens-Komplexen geformt begreift. Also weder in einem allein körperzentrierten Widerstand, noch in einer Ästhetik der Existenz, sondern in einer immanenten Kritik, die von den Strömen trans-individueller Affekte ausgeht.