Werk

Titel: >>Die verrückteste Form der Revolte - Michel Foucault und die Iranische Revolut...

Autor: Lemke, Thomas

Ort: Hamburg

Jahr: 2002

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?884817873_0017|LOG_0037

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Thomas Lemke »Die verrückteste Form der Revolte« – Michel Foucault und die Iranische Revolution

AUS dem Iran zurückgekehrt hat man mir natürlich unabläßig die Frage gestellt: ›Ist das die Revolution?‹ ... Ich habe nicht geantwortet. Aber ich hatte Lust zu sagen: Das ist keine Revolution im buchstäblichen Sinne, eine Weise, sich auf die Füße zu stellen und aufzurichten. Es ist die Erhebung von Menschen mit bloßen Händen, die den ungeheuren Druck aufheben wollen, der auf uns allen lastet. ... Es handelt sich vielleicht um die erste große Erhebung gegen die globalen Systeme, die modernste und die verrückteste Form der Revolte.«[1]

Das Jahr 1978 markiert einen wichtigen Einschnitt in der Arbeit Michel Foucaults.[2] In seinen Vorlesungen am Collège de France taucht zum ersten Mal der Begriff der Regierung auf. Hatte Foucault zuvor seine theoretischen Interessen auf die Analyse von Macht–Wissen-Komplexen konzentriert und die politische Dominanz von Disziplinartechniken herausgestellt, so geht er in seiner Analyse der Gouvernementalität einen wichtigen Schritt darüber hinaus. Im Mittelpunkt der Vorlesungsreihen von 1978 und 1979 stehen die Beziehungen zwischen Formen der Führung des Selbst und Techniken der Regierung der anderen. Während Foucault noch in »Überwachen und Strafen« Subjektivität vor allem unter dem Gesichtspunkt

1 Michel Foucault, Il mitico capo della rivolta dell'Iran, in: Corriere della Sera, (1978) 279. Französische Übersetzung: Le chef mythique de la révolte de l'Iran, in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 713–716, hier: S. 716. Da für die wenigsten Foucault-Zitate Übersetzungen vorlagen, habe ich in der Regel selbst die Übertragung ins Deutsche vorgenommen, andernfalls wird dies in den Literaturhinweisen vermerkt.

2 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Material, das zuerst im Rahmen eines Buchkapitels vorgestellt wurde. Vgl. Thomas Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg/Berlin 1997, S. 316–326.

»gelehriger Körper« thematisiert, untersucht er nun die historischen Transformationen der »Technologien des Selbst« in ihrer Beziehung zu Machtprozessen und Wissensformen. Foucault entwickelt nun eine theoretische Perspektive, die eine Genealogie des modernen Staates mit der Geschichte des modernen Subjekts verknüpft und die Untersuchung von Alltagspraktiken mit der Analyse politisch-institutioneller Strukturen verbindet.[3]

Im selben Jahr, in dem Foucault das christliche Pastorat und frühneuzeitliche Polizeiordnungen im Rahmen seiner »Geschichte der Gouvernementalität« behandelte, gründete er zusammen mit anderen Intellektuellen eine Arbeitsgruppe mit dem Ziel, eine neue Form des Reportagejournalismus zu entwickeln. Dieses journalistische Projekt trug den programmatischen Titel »Ideenreportage« (»reportage des idées«) und sollte die Bedeutung von Alltagsideen herausarbeiten. Im Projekt ging es jedoch nicht nur darum, die Meinungen, Vorstellungen und Gedanken »einfacher Menschen« zu porträtieren oder die Aufmerksamkeit auf bisher »übersehene« Ideen zu richten. Ziel dieser Reportagen sollte es vielmehr sein, Ideen im sozialen Kontext und in ihrer Verbindung zu historischen Ereignissen zu untersuchen. Die Aufgabe bestand also darin, die »praktische« Bedeutung von Ideen zu analysieren, ihre handlungsorientierende und -motivierende Kraft zu betrachten: »Es sind nicht die Ideen, welche die Welt regieren. Aber gerade weil die Welt Ideen hat (und weil sie ständig eine Vielzahl von ihnen hervorbringt), wird sie nicht passiv von denen regiert, die sie führen oder denen, die sie lehren wollen, ein für allemal zu denken. Das ist die Bedeutung, die wir diesen *Reportagen* geben wollen, in denen die Analyse dessen, was man denkt, mit der Analyse dessen, was geschieht, verbunden sein wird. An der Kreuzung von Ideen und Ereignissen werden Intellektuelle mit Journalisten zusammenarbeiten.«[4] Foucault hatte wenig später Gelegenheit, die Fruchtbarkeit einer solchen Verbindung von philosophischer Reflexion und journalistischer Arbeit zu überprüfen. Auf Einladung der italienischen Tageszeitung *Corriere della Sera* hielt er sich im Herbst 1978 zweimal im Iran auf und berichtete über die politischen Ereignisse, die schließlich zur Rückkehr von Khomeini und zum Sturz des Schah führ-

3 Ausführlich vgl. Lemke, Kritik (Anm. 2) sowie ders., Die Ungleichheit ist für alle gleich – Michel Foucaults Analyse der neoliberalen Gouvernementalität, in: 1999. Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts, 16 (2001) 2, S. 99–115.

4 Michel Foucault, I ›reportages‹ di idee, in: Corriere della Sera, (1978) 267. Franz. Übers. v. C. Lazzeri: Les ›reportages‹ des idées, in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 706–707, hier: S. 707, Hervorhebung im Original.

ten.[5] Seine Reportagen haben eine Reihe heftiger Reaktionen hervorgerufen. Sie wurden als Ausdruck einer unreflektierten Zustimmung zu einer religiös-doktrinären Herrschaftsordnung verstanden, die nicht weniger grausam als das autokratisch-korrupte Regime sei, das ihr vorausging. Einige Kommentatorinnen und Kommentatoren waren der Auffassung, daß sich in Foucaults Berichten zu den Ereignissen im Iran eine Haltung manifestiere, die für die Revolte um ihrer selbst willen optiert, ohne sich über die verheerenden politischen Konsequenzen einer solchen Einstellung zu kümmern. Für Foucault sei Macht per se schlecht und deshalb jede Form von Widerstand gerechtfertigt – unabhängig von Mitteln und Zielen. Nach dieser Ansicht verbleibt die Analyse Foucaults auf einer moralischen Ebene und wird den komplexen politischen Problemen und den historischen Ereignissen im Iran nicht gerecht.[6]

5 Außer in *Corriere della Sera* erschienen Foucaults Reportagen auch in der französischen Zeitschrift *Le Nouvel Observateur*. Alle Artikel sind in den *Dits et Ecrits* wiederveröffentlicht worden, bis auf »Taccuino persiano: Ritorno al profeta?«, der in *Corriere della Sera* vom 22.10.1978 erschien. Eine Schilderung des Aufenthalts im Iran und der Umstände der Reise Foucaults findet sich in Didier Eribon, Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 1991, insbesondere S. 402–418; David Macey, The Lives of Michel Foucault, London 1993, S. 406–411, sowie in Michiel Leezenberg, Power and Political Spirituality. Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran, in: Arcadia. Zeitschrift für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, 33 (1998) 1, S. 72–89, hier insbesondere S. 72–75. Eine ausgezeichnete Analyse der politisch-theoretischen Implikationen der Artikel Foucaults bieten die Arbeiten von Lawrence Olivier und Sylvain Labbé, Foucault et l'Iran: A propos du désir de revolution, in: Canadian Journal of Political Science, 24 (1991) 2, S. 219–234, bzw. Georg Stauth, Revolution in Spiritless Times. An Essay on M. Foucault's Inquiries into the Iranian Revolution, in: International Sociology, 6 (1991) 3, S. 259–280. Craig Keating, Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on Resistance, in: Journal of European Studies, 27 (1997), S. 181–197, diskutiert die Iran-Reportagen im Kontext einer »Theorie des Widerstands«, während Michiel Leezenberg in ihnen den »Rückfall« Foucaults in eine universalistische Ethik sieht, eine Position, an der insbesondere Joseph Croitoru in seinem Artikel »Niemals streng genug. Michel Foucaults Urteile über die iranische Revolution«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.9.1998, Kritik übte. Hervé Malagola interessiert sich hingegen eher aus literaturtheoretischer Perspektive für Foucaults Texte zur iranischen Revolution. Vgl. Hervé Malagola, Foucault en Iran, in: Alain Brossat (Hg.), Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir, Nancy 1994, S. 150–162.

6 Zu dieser Form der Kritik an Foucaults Reportagen vgl. die Artikel von Claudie und Jacques Broyelle, Une Irannienne écrit, in: Le Nouvel Observateur vom 6.11.1978 und A quoi rêvent les philosophes?, in: Le Matin vom 24.3.1979. Vgl. auch die Kritik von James Miller in: Die Leidenschaft des Michel Foucault, Köln 1995, hier insbesondere S. 449–460.

Es ist sinnvoll, zwei Aspekte dieser Kritik voneinander zu trennen. Zunächst einmal ist es zweifellos richtig, daß Foucault die Rolle des Klerus innerhalb der *historischen* Veränderungen deutlich unterschätzte. Die Berichte aus dem Iran bezeugen eine tiefe Sympathie mit den revoltierenden Massen und setzen sich nur am Rand mit der Frage auseinander, welches politische Regime nach dem möglichen Sturz des Schahs an dessen Stelle tritt. Allerdings teilte Foucault die Hoffnung auf eine demokratische Entwicklung im Iran und den Widerwillen gegen das Schahregime mit vielen anderen Beobachtern – und ebenso wie diese irrte er, was die Entschlossenheit der Mullahs zum Aufbau einer »islamischen Republik« anging.

Foucaults Artikel zur Iranischen Revolution verweisen jedoch auf ein weit wichtigeres Problem als auf die Schwierigkeit der richtigen oder falschen Einschätzung des historischen Prozesses. In den journalistischen Texten steht auch die *politische* Bedeutung der Machtanalyse Foucaults auf dem Prüfstand. Die kritischen Kommentare zu seinen Reportagen verweisen auf eventuelle theoretische Schwächen oder normative Probleme seiner Arbeit. Es stellt sich nämlich die Frage, ob es für den »Irrtum« Foucaults vielleicht systematische Gründe gibt, die in der Art und Weise liegen, wie er politische Veränderungen untersucht: Hat Foucault das Projekt einer »islamischen Regierung« unterstützt und eine Regierung legitimiert, die eine Schreckensherrschaft durch eine andere ersetzt? Aus welchen Gründen befürwortet er die Revolte? Welche moralische Haltung liegt seinen Texten zugrunde?

Ich möchte im folgenden – allerdings nur kurz und skizzenhaft – diesen Fragen nachgehen, um zum einen Foucaults Machtanalyse und seine Konzeption von Widerstand an einem konkreten Beispiel zu studieren, zum anderen, um auf die enge Beziehung zwischen Subjektivität und Macht aufmerksam zu machen, die Foucault in den Artikeln herausarbeitet. Meine These lautet, daß den journalistischen Texten zur Iranischen Revolution eine Frage zugrundeliegt, die Foucault auch in seiner theoretischen Arbeit niemals losließ: Wie funktioniert Macht, und wie ist Widerstand möglich?[7]

7 Auf diese Perspektive weist auch der ehemalige iranische Ministerpräsident Bani Sadr hin, der Foucault bei dessen Recherchen kennenlernte: »Er wollte verstehen, wie es zu dieser Revolution kommen konnte, die sich ohne jede Beziehung zu einer fremden Macht vollzog und trotz der Distanz, welche die Städte voneinander trennt, und trotz der Kommunikationsschwierigkeiten eine ganze Nation in Wallung brachte. Er wollte über den Begriff der Macht nachdenken.« Zit. nach Eribon, Michel Foucault (Anm. 5), S. 410.

Die islamische Regierung

Anders als die meisten Kommentatorinnen und Kommentatoren annehmen, geht es in den Texten Foucaults zur Iranischen Revolution weniger darum, für eine bestimmte soziale Bewegung oder ein konkretes politisches Programm Partei zu ergreifen. Im Mittelpunkt der Artikel steht vielmehr die Frage nach den historischen Bedingungen der Revolte gegen den Schah: Wie konnte es zu einer so breiten Bewegung kommen, und was sind ihre Voraussetzungen und Ziele? Die zahlreichen Interviews und Recherchen, die das Material zu seinen Artikeln liefern, kreisen um die Frage nach den Motiven des Aufstandes: »Was wollt ihr?‹ In der ganzen Zeit meines Aufenthalts in Teheran habe ich nicht ein einziges Mal das Wort ›Revolution‹ ausgesprochen gehört. Aber vier von fünf Mal ist mir geantwortet worden: ›die islamische Regierung‹.«[8]

Was aber bedeutet für die Menschen im Iran des Jahres 1978 die Idee einer »islamischen Regierung«? Foucault zufolge bezeichnet sie für die meisten Iraner und Iranerinnen zwei verschiedene Dinge: Für die einen sei sie eine *Utopie*, für die anderen ein *Ideal*. Die Forderung nach einer »islamischen Regierung« verknüpfte eine verlorene Vergangenheit mit einer hoffnungsvollen Zukunft. Sie verbindet die Rückbesinnung auf alte religiöse Traditionen mit dem Versprechen neuer politischer Freiheiten. Foucault selbst scheint sich jedoch nicht mit den politisch-religiösen Zielen zu identifizieren, die in den konkreten Antworten seiner Interviewpartner formuliert werden. Die Vorstellung einer »islamischen Regierung« kommentiert er eher aus kritischer Distanz: »Man sagt oft, daß die Definitionen der islamischen Regierung ungenau sind. Mir schienen sie im Gegenteil von einer vertrauten, aber kaum beruhigenden Klarheit zu sein: ›Das sind die grundlegenden Formeln der bürgerlichen oder revolutionären Demokratie, die wir seit dem 18. Jahrhundert nicht aufhören zu wiederholen und ihr wißt ja, wozu sie geführt haben‹.«[9]

Eine genaue Lektüre der Artikel zeigt deutlich, daß Foucault gerade nicht für das Modell einer »islamischen Regierung« optiert; im Gegenteil, es macht ihn eher »verlegen«,[10] davon zu sprechen. Er bezieht keineswegs Stellung zugunsten eines Programms, das von religiösen Autoritäten oder

8 Michel Foucault, A quoi rêvent les Iraniens, in: Le Nouvel Observateur, (1978) 727, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 688–694, hier: S. 690f.

9 Ebenda, S. 692, ausführlich vgl. ebenda, S. 690ff.

10 Ebenda, S. 694.

politischen Parteien ausgearbeitet wurde und das ihn an zentrale Strukturmerkmale kapitalistischer oder staatssozialistischer Gesellschaften erinnert. Foucault läßt vielmehr keinen Zweifel daran, daß ihm eine »Mullahregierung« wenig erstrebenswert erscheint und bleibt skeptisch gegenüber möglichen politischen Praktiken einer »islamischen Regierung«.[11]

Wenn sich Foucault dennoch für die Idee einer »islamischen Regierung« interessiert, dann nicht aufgrund der politischen oder religiösen Rhetorik, sondern wegen ihrer alltagspraktischen Bedeutung für eine große Zahl von Menschen und ihrer motivationalen Kraft. Foucault untersucht die »islamische Regierung« vor allem unter zwei Gesichtspunkten: erstens als *kollektiven Willen*, der es erlaubt, eine Vielzahl unterschiedlicher Interessen zu artikulieren, zweitens als *politische Spiritualität*, die es der oppositionellen Bewegung ermöglicht, Ethik und Politik zu integrieren: »Wenn die Menschen im Iran von einer islamischen Regierung sprechen, sie diese unter der Drohung der Kugeln auf der Straße hinausschreien, wenn sie in ihrem Namen die Kompromisse der Parteien und Politiker zurückweisen, haben sie etwas anderes im Kopf als Allerweltsformeln. Und etwas anderes in ihren Herzen. Meiner Meinung nach denken sie an eine Realität, die ihnen nahe ist, weil sie selbst in ihr die Akteure sind. Es handelt sich zunächst um eine Bewegung, die versucht, den traditionellen Strukturen der islamischen Gesellschaft eine dauerhafte Rolle in dem politischen Leben zu geben. Die islamische Regierung ist das, was diesen Tausenden von politischen Brennpunkten, die sich in den Moscheen und in den religiösen Gemeinden entzündet haben, ermöglichen wird, aktiv zu bleiben, um dem Schahregime zu widerstehen. ... Aber man denkt auch an eine andere Bewegung, die wie die Umkehrung oder die andere Seite der ersten ist. Es ist die Bewegung, die es erlauben würde, in das politische Leben eine spirituelle Dimension einzuführen, die dafür sorgt, daß dieses politische Leben nicht wie bisher ein Hindernis der Spiritualität bleibt, sondern ihr Schlupfwinkel, ihre Gelegenheit, ihr Ferment.«[12]

11 Vgl. ebenda, S. 691, sowie Michel Foucault, Lettre ouverte à Mehdi Bazargan, in: Le Nouvel Observateur, (1979) 753, S. 14–20, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 780–782; ders., Inutile de se soulever?, in: Le Monde vom 11.5.1979, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 790–794, hier: S. 793.

12 Foucault, A quoi (Anm. 8), S. 692f.; ders., Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne, in: Le Nouvel Observateur, (1978) 731, S. 26, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 708, sowie Olivier/Labbé, Foucault (Anm. 5), S. 222f., und Stauth, Revolution (Anm. 5), S. 267f.

Ein kollektiver Wille

Für Foucault zeichnet sich die Iranische Revolution durch drei Paradoxien aus: Erstens handelt es sich um den Aufstand eines »unbewaffneten Volkes«, das mit »bloßen Händen« gegen eine der bestbewaffnetsten Armeen der Welt und einen brutalen Polizeiapparat kämpft; zweitens umfaßt der Protest einen großen Teil der Bevölkerung und eine Vielzahl von sozialen und politischen Gruppen, ohne daß es innerhalb der Bewegung zu entscheidenden Konflikten und Widersprüchen gekommen wäre; drittens ist die Abwesenheit eines langfristigen politischen Zieles kein Faktor der Schwäche: Die Tatsache, daß es kein konkretes Regierungsprogramm gibt, sondern einfach einen politischen Streik gegen die gesamte Herrschaftsordnung, ist eher ein Moment der Stärke.[13]

Obwohl Foucault die Bedeutung Khomeinis für die Mobilisierung der Massen deutlich erkannte, sah er in seiner Person weniger einen charismatischen Führer oder eine zentrale Antriebskraft der Proteste, sondern lediglich eine Art Projektionsfläche, den »Bezugspunkt eines kollektiven Willens«.[14] Ein immer wiederkehrendes Thema in den Reportagen ist die Macht der Menschen, die weitgehend ohne militärische und organisationale Mittel mit einem hochgerüsteten Staatsapparat kämpfen. Die Iranische Revolution ist für Foucault eine Revolution ohne Organisation, ohne Partei, ohne Avantgarde und ohne historisches Vorbild.[15] Die Eigenart der revo-

13 Vgl. Michel Foucault, Una rivolta con le mani nude, in: Corriere della Sera, (1978) 261, bzw. die französische Übersetzung Une révolte à mains nues, in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 701–704, hier insbesondere S. 701f., sowie Stauth, Revolution (Anm. 5), S. 271ff.

14 Foucault, Le chef mythique (Anm. 1), S. 716.

15 Foucaults Iran-Reportagen erinnern an die Schilderung seiner Erfahrungen als Hochschullehrer in einem anderen islamischen Land. Foucault arbeitete Ende der sechziger Jahre als Hochschullehrer in Tunesien und war von dem physisch-existenziellen Engagement der Studierenden bei den politischen und sozialen Kämpfen in dem Land stark beeindruckt: »Was kann in der heutigen Welt bei einem Individuum die Lust, die Neigung, die Fähigkeit und die Möglichkeit zu einem unbedingten Opfer wecken? Ohne daß man darin den geringsten Ehrgeiz oder den geringsten Wunsch nach Macht und Gewinn vermuten könnte? Das war es, was ich in Tunesien gesehen habe, den Beweis für die Notwendigkeit des Mythos, einer Spiritualität, die Unerträglichkeit bestimmter Situationen, die Kapitalismus, Kolonialismus und Neokolonialismus hervorrufen.« Michel Foucault, Conversazione con Michel Foucault (Gespräch mit Ducio Trombadori Ende 1978 in Paris), in: Il Contributo, 4 (1980) 1, deutsche Übersetzung von Horst Brühmann, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt a.M. 1996, S. 93.

lutionären Ereignisse und die Bedingung ihres Erfolgs (die Beseitigung des Schahregimes) besteht in der Konstitution eines kollektiven Willens, der über Parteigrenzen und soziale Fragmentierungen hinweg wirksam ist und sich in der Zurückweisung des bisherigen Herrschaftsregimes artikuliert: »Unter den Dingen, die dieses revolutionäre Ereignis kennzeichnen, ist die Tatsache, daß es ... einen absolut kollektiven Willen erscheinen ließ. Der kollektive Wille ist ein politischer Mythos, mit dem die Juristen oder Philosophen versuchen, Institutionen etc. zu analysieren oder zu legitimieren; er ist ein theoretisches Instrument: den ›kollektiven Willen‹ hat man niemals gesehen, und ich selbst habe geglaubt, daß der kollektive Wille so etwas wie Gott oder die Seele sei, denen man niemals begegnet. Ich weiß nicht, ob sie mit mir übereinstimmen, wir sind in Teheran und im ganzen Iran dem kollektiven Willen eines Volkes begegnet.«[16] Foucaults Untersuchung dieses kollektiven Willens weist einige Besonderheiten auf und macht eine Reihe von Klarstellungen erforderlich. Erstens folgt aus der Tatsache eines kollektiven Willens nicht unmittelbar, daß dieser Wille etwas Gutes, Gerechtes oder Moralisches sei. Im Gegenteil: Foucault weist darauf hin, daß die Konstitution eines einheitlichen Willens in diesem konkreten Fall von Antisemitismus und Xenophobie begleitet wird.[17] Zweitens hat dieser kollektive Wille nichts mit einer »volonté générale« zu tun, die sich von dem empirischen Wollen der Menschen unterscheidet, sondern bezeichnet vielmehr den von Rousseau disqualifizierten »Willen aller« (»volonté de tous«).[18] Drittens repräsentiert dieser kollektive Wille nicht eine abstrakte Möglichkeit im Gegensatz zu ihrer konkreten Verwirklichung, er gehört nicht in das Reich der Ideen und Vorstellungen im Unterschied zur Welt materieller Praktiken. Foucault interessiert sich vielmehr für diesen »Willen« insofern er reale Wirkungen entfaltet und als eine strukturierende Kraft innerhalb des politischen Konflikts auftritt.[19]

Foucaults Versuch, den kollektiven Willen auf eine neue Art zu begreifen, kommt deutlich in einem Gespräch mit dem japanischen Literaturtheoretiker Yoshimoto Takaaki zum Ausdruck, das kurz vor den Reisen in den

16 Michel Foucault, L'esprit d'un monde sans esprit (Gespräch mit P. Blanchet und C. Brière), in: Pierre Blanchet/Claire Brière, Iran: la révolution au nom de Dieu, Paris 1979, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S 743–755, hier: S. 746.

17 Vgl. ebenda, S. 753, sowie Foucault, Inutile (Anm. 11), S. 792f.

18 Vgl. Foucault, Una rivolta (Anm. 13), S. 704.

19 Vgl. hierzu insbesondere Keating, Reflections (Anm. 5), S. 182–187.

Iran im Frühjahr 1978 stattfand. Hier beklagt Foucault, daß »der Wille in der westeuropäischen Philosophie bis jetzt, wenn er behandelt wurde, nur auf zwei Wegen angegangen (wurde). Eine Denkweise geht nach dem Modell der Naturphilosophie und eine weitere nach dem der Rechtsphilosophie vor. ... Ob nun in dem Muster von Wille–Natur–Kraft oder in dem von Wille–Gesetz–Gut und Böse gedacht wird – das Denken über den Willen reduziert sich in der westeuropäischen Philosophie auf diese beiden Muster.«.[20] Foucault will sich von dieser Tradition absetzen und eine strategische Sichtweise entwickeln, die untersucht, wie sich Willensverhältnisse in politischen Auseinandersetzungen und sozialen Kämpfen konstituieren: »Es geht mir darum, wer überhaupt kämpft, um was und mit welchen Mitteln, wieso gekämpft wird und was die Basis dieses Kampfes ist.«[21]

Eine politische Spiritualität

Foucaults Vermutung ist, daß der islamisch-schiitische Glaube bei der Konstitution dieses kollektiven Willens eine entscheidende Rolle spielte. Das religiöse Element erlaubte es nicht nur, weite Bereiche der iranischen Gesellschaft zu politisieren, sondern ermöglichte es den Menschen, eine neue Beziehung zu sich selbst und zu anderen aufzubauen. Foucault sah in dem Enthusiasmus der Menschen und der Forderung nach einer »islamischen Regierung« weit mehr als den Versuch, das politische Regime zu wechseln. Der Übergang zu einer anderen politischen Ordnung war lediglich Teil einer umfassenderen Bewegung, die auf eine neue Beziehung zu sich und zu anderen zielte. Foucaults Einschätzung zufolge wollten die Menschen im Iran mit dem Aufstand nicht nur eine Herrschaft durch eine andere ersetzen; sie demonstrierten für eine Transformation der sozialen Beziehungen und eine andere Form von Subjektivität, wobei die Religion in diesem Fall Garant der radikalen Transformation war: »Welchen Sinn hat es für die Menschen, die dort leben, um den Preis ihres Lebens diese Sache zu su-

20 Michel Foucault, Sekai-ninshiki no hôhô: Marx-shugi wo dô shimatsu suruka (Gespräch mit Rumei Yoschimoto vom 25.4.1978), in: Umi, Juli 1978; deutsche Übersetzung von Reinhold Ophüls, Gespräch zwischen Yoshimoto Takaaki und Michel Foucault in Tokyo 1978, in: kultuRRevolution, (1990) 22, S. 8–17, hier: 11f. (korrigierte Übersetzung).

21 Foucault, Sekai-ninshiki (Anm. 20), S. 13 (Übersetzung modifiziert).

chen, deren Möglichkeit wir anderen seit der Renaissance und den großen Krisen des Christentums vergessen haben: eine *politische Spiritualität?*«[22]

Die Idee einer »islamischen Regierung« impliziert nicht eine Reorientierung der Politik auf die Gesetze der Religion oder eine Unterordnung der staatlichen Gewalt unter die religiöse Macht, sondern definiert ein neues Regime der Wahrheit: »Ist nicht das allgemeinste politische Problem das der Wahrheit? Wie läßt sich die Art, das Wahre und das Falsche zu unterscheiden und die Art, sich selbst und die anderen zu regieren, miteinander verbinden? Der Wille, das eine mit dem anderen und durch das andere völlig neu zu begründen (eine ganz andere Unterscheidung zu entdecken durch eine andere Weise, sich zu regieren und sich auf eine ganz andere Weise zu regieren, ausgehend von einer anderen Teilung) – darin besteht die ›politische Spiritualität‹.«[23]

Mit politischer Spiritualität bezeichnet Foucault also keinesfalls eine Rückkehr zu archaischen Werten, sondern die Artikulation einer neuen politischen Rationalität. Die Rolle der Religion in diesem Konflikt ist nicht die einer Ideologie, die Widersprüche maskiert oder die verschiedenen Interessen miteinander kompatibel macht. Der Islam ist nicht Ausdruck grundlegender Antagonismen, sondern das »Vokabular«, in dem der Konflikt ausgetragen und gelebt wird. In diesem Sinn ist die Religion nicht nur ein Mittel des Kampfes, sondern die spirituelle Dimension ist selbst inte-

22 Foucault, A quoi (Anm. 8), S. 694; Hervorhebung im Original.; vgl. ebenfalls Olivier/Labbé, Foucault (Anm. 5), S. 223f. Zur Vorbereitung seines Aufenthalts im Iran las Foucault die wichtigen Arbeiten von Henry Corbin über islamische Philosophie und Spiritualität. Vgl. Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, sowie die Ausführungen von Leezenberg, Power (Anm. 5), insbesondere S. 81–85. Der Begriff der Spiritualität spielt eine große Rolle in den Vorlesungen Foucaults über antike Selbsttechniken. Er zeigt, daß der Gehorsam gegenüber einer Moral nur eine Ethik unter vielen möglichen ist. Vgl. hierzu Foucault, L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982, Paris 2001, und die Erläuterungen von Frédéric Gros, Situation du cours in: ebenda, S. 489–526. Zum Konzept der Spiritualität bei Foucault vgl. ferner Christian Jambet, Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M. 1991, S. 229–248, sowie Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 1991, S. 366–372.

23 Michel Foucault, Table ronde du 20 mai 1978 (Gespräch mit A. Farge, A. Fontana, J. Léonard, M. Perrot u. a.), in: Michelle Perrot (Hg.), L'impossible prison. Recherches sur le système penitentiaire au XIXème siècle, Paris 1980, wiederveröffentlicht in: Dits et Ecrits IV, Paris 1994, S. 20–34, hier: S. 30.

graler Bestandteil des Kampfes, »die Art und Weise, den Aufstand selbst zu leben.«[24]

Aus dieser Perspektive markiert die Idee einer »islamischen Regierung« die Möglichkeit, »aus den religiösen Strukturen nicht nur den Haltepunkt eines Widerstands zu machen, sondern das Prinzip einer politischen Kreation.«[25] Die Religion interessiert Foucault nicht allein als eine negative Kraft, die sich einem Regime entgegenstellt und ihm Widerstand leistet, sondern vor allem als ein positives Element in der Formierung einer neuen politischen Rationalität. Sie ist das entscheidende Moment, um die Dynamik des historischen Prozesses und die Eigenart der revolutionären Ereignisse zu verstehen. Der Islam stellt aufgrund dessen nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Kraft dar, genauer: eine Verbindung von Politik und Religion (Ethik), die weniger auf ein jenseitiges Leben als auf die Veränderung der Verhältnisse im Diesseits zielt.[26]

Der Islam hatte also in diesem Konflikt deshalb eine strategische Bedeutung, weil er eine Inspiration für die Änderung der Lebensführung war

24 Foucault, Inutile (Anm. 11) S. 791; vgl. ebenso Foucault, Thèhèran: la fede contra la scia, französische Übersetzung: Thèhèran: la foi contre le chah, in: Dits et Ecrits III, Paris 1994, S. 683–688, hier: S. 687f., sowie Foucault, L'esprit d'un monde sans esprit (Anm. 16), S. 745f. Diesen wichtigen Aspekt übersieht Gerhard Stauth, wenn er in seiner Interpretation der Artikel Religion als »Mittel« bzw. »Repräsentation« des kollektiven Willens darstellt. Vgl. Stauth, Revolution (Anm. 5), S. 274.

25 Foucault, A quoi (Anm. 8), S. 693.

26 Vgl. Foucault, Il mitico (Anm. 1), S. 716. Foucault erklärt in einem Brief an den damaligen iranischen Ministerpräsidenten Bazargan nach der Gründung einer »islamischen Republik« und dem Beginn der politischen Prozesse mit öffentlichen Exekutionen, daß er fälschlich angenommen habe, daß die spirituelle Dimension, welche die Menschen in der Bewegung gegen den Schah vereinigte, eine »Mullahregierung« verhindern würde. Ein zweiter Irrtum bestand in der Hoffnung, daß der Islam eine Implementierung der Menschenrechte sichern könnte, die Kapitalismus und Staatssozialismus nicht erreicht haben. Vgl. diesbezüglich Foucault, Lettre (Anm. 11). Vgl. auch die Antwort Foucaults zu dem Vorwurf einer Fehleinschätzung der politischen Entwicklung im Iran: »Es ist sicher keine Schande, die Meinung zu ändern. Aber es gibt keinen Grund zu sagen, daß man sie ändert, wenn man heute gegen die abgehackten Hände ist, nachdem man gestern gegen die Folter der SAVAK [der ehemaligen iranischen Geheimpolizei; T. L.] war.« Foucault, Inutile (Anm. 11), S. 793. Zur Frage der Menschenrechte bei Foucault siehe Foucault, Face aux gouvernements, les droits de l'homme, in: Libération, (1984) 967, deutsche Übersetzung von Mathias Richter, Die Menschenrechte der Regierten, in: Tüte 1995: Macht und Wissen. Die Krise des Regierens, Beilage, S. 11, sowie Thomas Lemke, Freiheit ist die Garantie der Freiheit – Michel Foucault und die Menschenrechte, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, 40 (2001) 3, S. 270–276.

und es erlaubte, die politische Revolte als Teil einer fundamentalen Veränderung der Gesellschaft zu begreifen.[27] In diesem Sinne konnte es nicht ausreichen, lediglich die politischen Strukturen zu ändern: »Vor allem aber müssen wir uns selbst ändern. Es ist notwendig, unsere Seinsweise, unsere Beziehungen zu anderen, zu den Dingen, zur Ewigkeit, zu Gott etc. völlig zu ändern, und eine wirkliche Revolution wird nur stattfinden unter der Bedingung dieser radikalen Veränderung in unserer Erfahrung. Ich glaube, daß genau dort der Islam eine Rolle spielte. Eine Faszination, die von dieser oder jener seiner Verpflichtungen oder dieser oder jener seiner Regeln ausgeht? Vielleicht. Aber vor allem war die Religion für sie in bezug auf die ihnen eigene Lebensform wie das Versprechen und die Garantie, das zu finden, was an ihrer Subjektivität radikal zu verändern ist. ... Man zitiert immer Marx und den Satz vom Opium des Volkes. Der Satz, der diesem unmittelbar vorangeht und niemals zitiert wird, lautet, daß die Religion der Geist einer geistlosen Welt ist. Sagen wir also, daß der Islam im Jahr 1978 nicht das Opium des Volkes war und zwar deshalb, weil er der Geist einer geistlosen Welt gewesen ist.«[28]

Eine Revolution in »geistlosen Zeiten«

Für Foucault ist die Iranische Revolution keine Revolution im hergebrachten Sinn, sie läßt sich nicht auf ein bereits bestehendes politisches Koordinatensystem projizieren, da mit ihr etwas Neues entsteht, das sich aller traditionellen Einordnungsversuche und Klassifizierungen entzieht. Das Revolutionäre dieser Revolution liegt seiner Einschätzung nach darin, daß sie unser traditionelles Verständnis einer Revolution umstürzt: »Ein Phänomen, das man revolutionär in einem sehr weiten Sinn des Wortes nennen kann, da es sich um die Erhebung einer ganzen Nation gegen die Macht, die sie unterdrückt, handelt. Wir erkennen eine Revolution, wenn wir zwei

27 Diese politisch-ethische Bedeutung kommt allerdings weder dem Islam noch der Religion per se zu. Für die Studierenden in Tunesien Ende der sechziger Jahre stellte etwa der Marxismus jene »spirituelle Kraft« dar, die sie zur Revolte bewegte: »In Tunesien dagegen beriefen sich alle auf den Marxismus, mit radikaler Gewalt und Intensität und mit beeindruckendem Elan. Für die jungen Leute stellte der Marxismus nicht nur eine bessere Weise dar, die Realität zu analysieren, sondern zugleich eine Quelle moralischer Energie, das Bekenntnis zu ihm war gleichsam ein existenzieller Akt von außerordentlicher Tragweite.« Foucault, Mensch (Anm. 15), S. 92.

28 Foucault, L'esprit (Anm. 16), S. 749.

Dynamiken ausmachen können: die erste ist die der Widersprüche innerhalb der Gesellschaft, des Klassenkampfes oder der großen sozialen Auseinandersetzungen. Darüber hinaus eine politische Dynamik, das heißt die Anwesenheit einer Avantgarde, Klasse, Partei oder politischen Ideologie, kurzum: einer Speerspitze, welche die gesamte Nation mit sich zieht. Mir scheint, daß man bei den Ereignissen im Iran keine dieser beiden Dynamiken erkennen kann, die für uns die entscheidenden Merkmale und expliziten Zeichen eines revolutionären Phänomens sind. Was ist für uns eine revolutionäre Bewegung, bei der man weder den Klassenkampf oder innere gesellschaftliche Widersprüche noch eine Avantgarde ausmachen kann?«[29]

Tatsächlich spricht Foucault im Zusammenhang mit dem Aufstand gegen den Schah fast nie von einer Revolution, sondern meist von einer »Revolte«. Dahinter steht die Befürchtung, daß die Charakterisierung als Revolution die Ereignisse weniger beschreibt als ihnen einen »Sinn« verleiht, das heißt sie einordnet, systematisiert und bewertet anhand eines Schemas, das den Ereignissen selbst äußerlich bleibt. Was Foucault an der Qualifizierung als Revolution ablehnt, ist die geschichtsphilosophische Perspektive, die für das politische Denken seit dem 18. Jahrhundert kennzeichnend ist: Die Revolution ist das Erwünschbare, das Kommende, aber auch das, was uns die Gegenwart erträglich macht. Sie hat eine ihr eigene Gesetzmäßigkeit, »gute« und »schlechte« Formen, gerechte Ziele und legitime Mittel, sie zu erreichen. Der »revolutionäre Diskurs« nimmt den Ereignissen ihre Einmaligkeit, ihre Besonderheit, kurz: ihren Ereignischarakter, um »den Aufstand an eine rationelle, beherrschbare Geschichte anzupassen.«[30] Die »revolutionäre Perspektive« zielt darauf ab, dem historischen Prozeß eine Form und einen Inhalt zu geben, um ihn in eine geschichtliche Logik einzupassen, die von den Wünschen und dem Handeln der Menschen relativ unabhängig ist. Genau diese Erfahrung einer Rationalität mit ihren Zwangswirkungen und Herrschaftseffekten war jedoch der Ausgangspunkt des Wunsches nach einer Revolution. Für Foucault stellt sich daher die Frage, ob die Hoffnung auf eine Revolution »seit dem Ende des 18. Jahrhunderts von einem Rationalismus getragen war, von dem man sich fragen darf, welchen Anteil er an den Despotismuseffekten hat, in denen sich jene Hoffnung aufgelöst hat.«[31] Diese kritische Infragestellung der potentiellen

29 Ebenda, S. 744; 752; vgl. zudem Foucault, Il mitico (Anm. 1), S. 716.

30 Foucault, Inutile (Anm. 11), S. 791.

31 Michel Foucault, La vie: l'expérience et la science, in: Revue métaphysique et de morale: Canguilhem, (1985) 1, deutsche Übersetung von Walter Seitter, Das Leben: die Erfah-

Machteffekte des »revolutionären Diskurses« resultiert jedoch nicht in einer Negation »radikaler« Umbrüche und Veränderungen. Im Gegenteil: Es geht Foucault darum, die Radikalität der Veränderungen nicht mit einem Schema zu verstellen, das den Ereignissen äußerlich bleibt. Eine revolutionäre Perspektive, die diesen Namen verdient, kann gerade nicht darin bestehen, die politischen Umwälzungen an einem vorgegebenen moralischen Kategoriensystem auszurichten, um die Legitimität ihrer Mittel und die Qualifikation ihrer Ziele zu überprüfen. Im Mittelpunkt der theoretischen Strategie Foucaults steht also nicht die Bewertung der Revolution, sondern die Revolution als »Ereignis«, das heißt als Bruch mit existierenden Denk- und Praxisformen.[32]

Diese intellektuelle Haltung Foucaults läßt sich anhand seiner Interpretation der Auseinandersetzung Kants mit der Französischen Revolution studieren. Foucault zufolge besteht für Kant das Besondere der Französischen Revolution weniger in den politischen und sozialen Umbrüchen als in der moralischen Disposition, die zum Ausdruck kommt. Wichtig sei daher nicht die Revolution selbst – ihr Erfolg oder Mißerfolg –, sondern die Bedeutung, die sie für die Menschen hat – auch gerade für jene, die nicht ihre aktiven Träger sind. Die Revolution als politische und soziale Umwälzung ist für Kant nicht selbst der Fortschritt, sondern lediglich ein »Zeichen des Fortschritts«: »Wichtig an der Revolution ist nicht die Revolution selbst, wichtig ist, was sich in den Köpfen derer abspielt, die sie nicht machen, oder zumindest nicht zu deren Hauptakteuren gehören. ... Der Enthusiasmus für die Revolution ist nach Kant Zeichen für die moralische Ver-

rung und die Wissenschaft, in: Marcelo Marques (Hg.), Der Tod des Menschen im Denken des Lebens, Tübingen 1988, 52–72, hier: S. 58. Dieser Aspekt ist auch Gegenstand des Gesprächs zwischen Bernard-Henry Lévy und Michel Foucault: »Levy: Wünschen Sie die Revolution? Wünschen Sie etwas, das über die einfache ethische Pflicht, hier und jetzt, an der Seite dieser oder jener, der Wahnsinnigen und Gefangenen, der Unterdrückten und der Elenden zu kämpfen, hinausgeht? Foucault: Das kann ich nicht beantworten. Aber ich glaube, daß Politik anders als ›politisch‹ zu machen heißt, mit größtmöglicher Redlichkeit herauzufinden versuchen, ob die Revolution wünschbar ist.« Michel Foucault, Non au sexe roi (Gespräch mit Bernard-Henri Lévy), in: Le Nouvel Observateur, (1977) 644, deutsche Übersetung von Ulrich Raulff, Nein zum König Sex, in: Dispositive der Macht, Berlin 1978, 176–198, hier: S. 194f. Der gesamte zweite Teil des Artikels von Olivier/Labbé ist eine ausgezeichnete Analyse dieser geschichtstheoretischen und politischen Distanzierung Foucaults von einem »Willen zur Revolution«. Die folgenden Ausführungen beruhen weitgehend auf ihrer überzeugenden Argumentation. Vgl. Olivier/Labbé, Foucault (Anm. 5), S. 227–236.

32 Vgl. Foucault, L'esprit (Anm. 16), S. 752.

anlagung der Menschheit. Diese Veranlagung manifestiert sich auf Dauer zweifach: erstens im Recht aller Völker, sich die politische Verfassung zu geben, die ihnen selbst gemäß scheint, zweitens darin, daß diese Verfassung den politischen und moralischen Ansprüchen genügt, die an sie zu stellen sind.«[33]

Die Unterscheidung zwischen dem Fortschritt selbst und dem »Zeichen« des Fortschritts ist wichtig, da sie den unbestimmten, ereignishaften Charakter des historischen Prozesses herausstellt. Für Foucault (und – wenn wir seiner Lektüre folgen – Kant) sind die Aufstände weniger eine Etappe auf dem vorgezeichneten Weg des Fortschritts, als daß sie einen »Willen« anzeigen: den Willen von individuellen und kollektiven Subjekten, sich selbst eine politische Verfassung zu geben. In diesem Sinne ist tatsächlich für Foucault jede Revolte ein Fortschritt; allerdings ist sie nur ein »Zeichen« des Fortschritts und nicht dieser selbst. Aus diesem Grund ist eine Revolte fortschrittlich in dem Sinn, daß sie Zeugnis ablegt von dieser fundamentalen Disposition, der politischen Ordnung eine selbstbestimmte Form zu geben und Widerstand gegen konkrete Herrschaftssysteme zu leisten. Der Fortschritt liegt also in der Manifestation dieses Willens und nicht in den (»guten« oder »schlechten«) Folgen der Revolte.

Schluß: Politik und Ethik

Kommen wir noch einmal auf die eingangs angeführten Vorwürfe zurück, Foucault habe in dem Konflikt im Iran Partei bezogen und die politische Analyse durch eine moralische Stellungnahme ersetzt. Gegen eine solche Interpretation lassen sich mindestens zwei Argumente anführen: Erstens untersucht Foucault die Iranische Revolution als ein historisches Ereignis, das er gerade nicht bewerten, sondern zunächst einmal begreifen will. Aus dieser Perspektive wäre es absurd, einen Aufstand zu verurteilen, weil er einer anderen Form von Regierung Platz gemacht hat. Daß eine Revolution scheitert oder nicht zu den angestrebten Zielen führt, ist nichts Überraschendes; wichtig ist vielmehr die Tatsache, daß sie sich der Macht entgegenstellte und eine Erfahrung von Widerstand ermöglicht hat, die auch für

33 Michel Foucault, Qu'est-ce que les Lumières?, in: Magazine littéraire, (1984) 207, deutsche Übersetzung von Thierry Chervei, Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?, in: die Tageszeitung vom 2.7.1984, S. 10–11, hier: S. 11.

die Zukunft lebendig bleibt: »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.«[34] Zweitens bezieht Foucault weniger Stellung in einem konkreten Konflikt, als daß er sich dem Zwang zur Parteinahme zu entziehen sucht, um den Zwang selbst zum Gegenstand der Analyse zu machen. Für Foucault geht es nicht darum, Politik durch Moral zu ersetzen, sondern eine bestimmte politische Praxis in Frage zu stellen, die auf einer universellen Moral – die selbst kontingent und singulär ist – beruht und uns dazu zwingt, innerhalb eines bereits festgelegten politischen Koordinatensystems Partei zu nehmen. Die Artikel zur Iranischen Revolution gehen von der Trennung von Politik und Moral nur aus, um sie zu hinterfragen und schließlich zu bestreiten. Aus diesem Grund ist die Religion im Iran für Foucault nicht nur Ausdrucksmittel für bestimmte politische Forderungen oder die Erscheinungsform der revolutionären Politik, sondern vielmehr die Garantie einer fundamentalen Veränderung der sozialen Verhältnisse und die »Substanz« der Revolte. Sie steht nicht dem »eigentlichen« Feld der Politik gegenüber, sondern besitzt selbst eine politische Dimension, indem sie einen »spirituellen« Aspekt in die Politik »hineinträgt« und die Möglichkeit einer anderen Politik mit dem Problem einer neuen Subjektivität verknüpft.

In seinen späteren Vorlesungen am Collège de France und in den beiden Folgebänden der Geschichte der Sexualität wird Foucault zeigen, wie die antike Ethik einer »Ästhetik der Existenz« von einer (christlichen) Moral abgelöst wurde, in deren Mittelpunkt nicht mehr die Frage des »richtigen« Lebens, sondern die Übereinstimmung mit einem rechtlichen Code steht: die Unterwerfung des Subjekts unter moralische Gesetze und Vorschriften und die Abgrenzung von Erlaubtem und Verbotenem. Für Foucault ist der Widerstand gegen diese traditionelle Figur einer juridischen Subjektivität ein performatives Moment in der »Erfindung« neuer Existenzweisen. In und durch den Widerstand gegen die etablierten Machtmechanismen zeigt

34 Ebenda. In diesem Sinne spricht Foucault zu Beginn der achtziger Jahre davon, daß der Widerstand gegen das autoritäre Regime in Polen trotz der späteren Verhängung des Kriegsrechts und des Verbots der Gewerkschaftsbewegung nicht vergeblich war. Auch wenn die politischen Freiheiten und Rechte wieder verlorengingen, es blieb eine »moralische und soziale Erfahrung, die nicht mehr zurückgenommen werden kann«. Michel Foucault, L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée, in: Les Nouvelles littéraires, (1982) 2857, wiederveröffentlicht in: Dit et Ecrits IV, Paris 1994, S. 343–350, hier: S. 345.

sich eine andere Form von Subjektivität, die nicht bereit ist, bestimmte Zwänge und Zumutungen zu akzeptieren. Daher ist der Widerstand gegen bestehende Subjektivierungsformen nicht nur reaktiv und ein abstraktes Mittel zu einem (zukünftigen) Zweck, sondern ein Selbst-Zweck und eine ethische Praxis, die sich in sich selbst begründet, statt sich durch moralische Prinzipien oder rechtliche Normen »auszuweisen«: »Hatte man recht, sich zu erheben oder nicht? Lassen wir die Frage offen. Man revoltiert, das ist eine Tatsache. Und es ist durch diese Tatsache, daß die Subjektivität (nicht die von großen Menschen, sondern von irgendjemandem) in die Geschichte einbricht und sie zum Atmen bringt.«[35]

35 Foucault, Inutile (Anm. 11), S. 793.