

Ausdünstungen, Viren, Resistenzen.

Die Spur der Infektion im Werk Michel Foucaults

Michel Foucault ist jener Philosoph und Historiker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der vielleicht wie kein zweiter in seinen Arbeiten den menschlichen Körper ins Zentrum rückte und als einen historischen Gegenstand vorstellte.¹ In der *Geburt der Klinik* (1963) etwa ist es der tote Körper, durch den das Individuum erkennbar wird; in *Überwachen und Strafen* von 1975 erscheint der Körper als der Ort, an dem die Disziplinierung ansetzt, die letztlich auf die Seele zielt, dazu aber den Leib ihren Regeln unterwerfen muss, um die Automatismen des Gehorsams zu erzwingen. Ein Jahr später, in *Der Wille zum Wissen*, ist es die »Sexualität« des Körpers, die seine individuelle Normalisierung ermöglicht und zugleich den Ansatzpunkt für die Regulierung der »Bevölkerung« darstellt. Auch das späte Konzept der »Sorge um sich« kreist zumindest ebenso um den Körper wie um die Seele, die nun beide der ästhetischen und »ethischen« Gestaltung durch das selbstbewusste Subjekt überantwortet werden.² Das alles ist soweit bekannt, und es entspricht auch der manifesten Gestalt von Foucaults Werk, dass Fragen des Ein- oder des Ausschlusses des Körpers, seiner Krankheiten und seines Todes, seiner Disziplinierbarkeit und seiner Produktivität, seiner Lüste und seiner Widerstandspotentiale bis heute immer wieder mit Foucaults »Werkzeugkasten« diskutiert werden.

Mit diesen Themen verbunden ist eine Argumentationslinie, die sich zwar durch weite Teile von Foucaults Werk zieht, die dennoch aber fast immer implizit bleibt und als solche kaum beachtet wurde – die im Titel angezeigte Spur der Infektion. Es ist dies zuerst eine Spur von Randbemerkungen und kleinen Hinweisen auf sowohl buchstäbliche als auch metaphorische Infektionen. Bei dem hier folgenden Versuch einer Rekonstruktion dieser Spur wird sich zeigen, dass das Werk Foucaults zumindest bruchstückweise entlang dieser Linie gelesen werden kann, weil einige seiner wichtigen Argumente sich einer gleichsam umgestülpten epidemiologischen Denklogik zu verdanken scheinen, die von der metaphorischen Nähe von Infektion und Unordnung angetrieben wurde. Ich werde insbesondere argumentieren, dass

Foucault die Frage nach der Macht und der Gouvernementalität der Moderne in einer für die Einschätzung seines Werk folgenreichen Weise anhand von im Wesentlichen drei »Modellen«³ diskutierte, die er in idealtypischer Zuspitzung⁴ von den drei klassischen Infektionskrankheiten Lepra, Pest und Pocken ableitete.

Wenn ich hier von »Spur« spreche, wäre es Foucaults archäologischem Denken kaum angemessen, sie als Spur von etwas, als »glücklicherweise entzifferbare Spur« zu behandeln.⁵ Diese Spur der Infektion ist vielmehr als eine Serie von einigermaßen distinkten, diskontinuierlichen Diskursereignissen zu verstehen, die keinen Ursprung hat und deren Kohärenz sich uns allein im Rückblick, von der Gegenwart der Lektüre von Foucaults Texten her darbietet.⁶ Ob sich allerdings aus der folgenden Aneinanderreihung von Bruchstücken auch ein systematisches Argument gewinnen lässt, lässt sich bezweifeln. Doch in dem Maße, wie Foucault selbst bekannte, ohne »Methode« »von Buch zu Buch [zu] stolper[n]«,⁷ könnte sich vielleicht die Spur der Infektionsstoffe als die Serie jener Fremdkörper erweisen, die ihn, neben anderem, zuweilen straucheln und zum Denken kommen ließen.

Die Fieber des Wahnsinns

Foucaults erstes großes Buch, *Wahnsinn und Gesellschaft*, 1961 publiziert, beginnt mit der Lepra: »Am Ende des Mittelalters«, so der erste Satz, »verschwindet die Lepra aus dem Abendland.«⁸ Sicher, sie verschwindet nicht vollständig, aber die vielen Leprosorien leeren sich, ihre Güter werden den Armen vermacht. Doch die Strukturen des Ausschlusses, so Foucaults These, bleiben bestehen: »Oft kann man an denselben Orten zwei oder drei Jahrhunderte später die gleichen Formeln des Ausschlusses in verblüffender Ähnlichkeit wiederfinden. Arme, Landstreicher, Sträflinge und ›verwirrte Köpfe‹ spielen die Rolle, die einst der Leprakranke innehatte (...)«.⁹ Foucaults – umstrittene – These von der »großen Einsperrung« der devianten Unterschichten und vor allem der Wahnsinnigen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ist nach dem Lepra-Modell geformt: Der Wahnsinn »übernimmt nach einer fast zwei Jahrhunderte währenden Latenzzeit die Rolle der Lepra als Heimsuchung in den Ängsten der Menschen und ruft gleich ihr Reaktionen der Trennung, des Ausschlusses und der Reinigung hervor, die sich jedoch ganz klar mit ihr verbinden«.¹⁰ Die Leprosorien sind unmittelbar das Modell für den Umgang mit dieser neu wahrgenommenen Krankheit,¹¹ und die Furcht vor der Infektion hat deshalb seither auch die Geschichte des Wahnsinns begleitet. Die Wahnsinnigen wurden weggesperrt wie ehemals die Leprakranken, ihre im Mittelalter und der Frühen Neuzeit noch hörbare Stimme verstummte hinter den Mauern der Asyle. Foucault ging es darum, die Geschichte des verdrängten und Anstoß erregenden Anderen der

Vernunft wieder hervortreten zulassen, weil sie bis dahin »niemals in Erscheinung trat«. ¹²

In dieser Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft gibt es nach der »großen Einsperrung« im 17. Jahrhundert einen weiteren entscheidenden Übergang: jenen von der aufklärerischen Praxis der Einsperrung des Wahnsinns, der im Spektakel seines blindwütigen Tobens sich als reine »Nicht-Vernunft« und damit als Spiegelbild der aufklärerischen Ratio offenbarte, ¹³ hin zu dem von Pinel und Tuke von seinen Ketten befreiten Wahnsinn, der, nun eingepfercht ins Raster der psychiatrischen Klassifikation und der moralischen Zwänge der in patriarchalischer Manier geführten Klinik, die neuen nosologischen Wahrheiten des 19. Jahrhunderts über sich selbst auszusprechen gezwungen wurde. Den Übergang als solchen herauszustellen, war konventionell, denn schließlich gehört die Befreiung der Irren aus den Verliesen von *Bicêtre* und der *Salpêtrière* durch Philippe Pinel 1793 nicht nur zu den Gründungsmythen der Psychiatrie, sondern des ärztlichen Humanismus überhaupt. Doch wie kommt Foucault dazu, diese Tat Pinels nicht als wirkliche Befreiung zu lesen, als menschenfreundlichen Anfang der psychiatrischen Irrenheilkunde? Er wird argumentieren, dass das psychiatrische Raster der Klassifikation den Ketten und Verliesen des 18. Jahrhunderts kaum nachstand, doch das ist nicht der springende Punkt. Foucault argumentiert vielmehr, dass die »Befreiung der Irren« vor allem insofern ein nachträglicher Mythos ist, als dieser nichts mit dem zu tun hat, was die Irrenärzte am Ende des 18. Jahrhunderts im Sinn hatten. Die wirkliche Geschichte verlief ganz anders. »Plötzlich«, so Foucault, »entsteht in wenigen Jahren in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine Angst. Diese Angst wird in medizinischen Begriffen beschrieben, ist aber im Grunde von einem ganzen moralischen Mythos belebt.« ¹⁴ Eine Angst wovor? Foucault schreibt:

Man erschrickt vor einem reichlich mysteriösen Übel, das, wie man sagt, von den Internierungshäusern ausgehend sich verbreitet und bald die Städte bedrohen soll. Man spricht von den Fiebern der Gefängnisse, weist auf die Karren mit Verurteilten hin, auf jene Menschen an der Kette, die die Städte durchqueren und eine Spur des Übels hinter sich lassen. Dem Skorbut werden eingebilddete Ansteckungskräfte zugeschrieben, man sieht voraus, dass die durch das Übel verdorbene Luft die Wohnbezirke zerstören wird. ¹⁵

Am Ende des *Ancien Régime* bedroht diese von den Hospitälern und Irrenasylen ausgehende Seuche »ganze Städte, deren Bewohner langsam von Fäulnis und Laster durchdrungen werden«. ¹⁶ Kein Wunder, dass man 1780 den Ursprung einer Epidemie in Paris auf das *Hôpital général* zurückführte und auch davon sprach, »die Gebäude von Bicêtre herunterzubrennen«, wo ein »Faulfieber« herrsche. Man nahm

in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur die Irrenasyle, sondern auch die gewöhnlichen Spitäler in dieser Weise wahr: Sie erschienen den Ärzten mit ihrer Vermischung der Kranken und ihren Ausdünstungen in den überfüllten Sälen als ein Ort, an dem die Krankheit sich nicht auf »natürliche« Weise ausprägen kann; sie waren für die Armen ein Ort, um zu sterben, und zugleich, wiederum, ein gefährlicher Infektionsherd, der die Gesellschaft bedrohte.¹⁷ Die Metapher der Infektion dient in der Gesellschaft der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wie schon hundert Jahre zuvor dazu, die diffuse Gefahr drohender Übel in Worte zu fassen:

Man sieht, wie die Themen eines sowohl physischen wie moralischen Übels entstehen und sich in alle Richtungen verzweigen, und wie dieses Übel in jener Unentschlossenheit konfuse Kräfte der Korrosion und des Schreckens umschließt. Dabei herrscht eine Art undifferenzierten Bildes von der ›Fäulnis‹, die sowohl die Sittenverderbnis wie den Zerfall des Fleisches betrifft und der sich die Verachtung und das Mitleid, das man für die Internierten verspürt, zuordnen. Das Übel beginnt zunächst in den abgeschlossenen Räumen der Internierung zu fermentieren. Sämtliche Kräfte, die man der Säure in der Chemie des achtzehnten Jahrhunderts zuerkennt, besitzt es: seine feinen Teilchen stechen wie Nadeln und dringen in die Körper und Herzen ebenso leicht ein, als wären sie alkalische, passive und zerreibbare Teilchen. Die Mischung kocht sogleich über und setzt schädliche Dämpfe und korrodierende Flüssigkeiten frei. (...) Diese brennenden Dämpfe steigen auf, verbreiten sich in der Luft und fallen schließlich auf die Umgebung herab, durchtränken die Körper und befallen die Seelen. Man vollendet so in Bildern die Idee einer Ansteckung durch die Fäulnis. Das sensible Agens jener Epidemie ist die Luft, jene Luft, die man ›verdorben‹ nennt, wobei man dunkel darunter versteht, dass sie nicht mit der Reinheit ihrer Natur identisch ist und das Transmissionselement des Übels bildet.¹⁸

Das epidemiologische Modell für dieses Infektions-Phantasma war immer noch die Lepra. »Von neuem«, so Foucault, »setzt sich das große Schreckensbild des Mittelalters durch und lässt eine zweite Panik in den Metaphern des Schreckens entstehen.« Doch anders als im Mittelalter ließ sich diese »Lepra« nicht mehr in die Leprosorien vor den Städten verbannen; vielmehr verwandelten die in den Gerüchten des vorrevolutionären Frankreich zirkulierenden »Metaphern des Schreckens«, so Foucault, die Asyle des Wahnsinns und der Krankheit mitten in den Städten zur »Lepra auf dem Gesicht der Stadt«.¹⁹ Der von Foucault zitierte Louis Sébastien Mercier nennt sie 1783 ein »furchtbares Geschwür auf dem politischen Körper«: »Alles, bis hin zur Luft des Ortes, die man hier auf vierhundert Klafter Entfernung riecht,

sagt einem, dass man sich einem Ort des Zwanges, einem Asyl der Degradierung und des Unglücks nähert.«²⁰

Am Anfang der modernen Geschichte des Wahnsinns stand also eine Unruhe, die vor Pinel einsetzte und die nichts mit einem humanen ärztlichen Willen zur Heilung des Wahnsinns zu tun hatte: »Wenn man den Arzt gerufen hat, wenn man ihn um Beobachtung gebeten hat, so geschah das, weil man Angst hatte. Man hatte Angst vor der eigenartigen Chemie, die hinter den Mauern der Internierung brodelte (...).«²¹ Foucault nimmt die Phantasmen der Zeitgenossen wörtlich: die Gefahr der Infektion war der wahre Grund für die Befreiung der Irren, der wahre Ausgangspunkt der vielen medizinischen Reformen der Revolutionszeit. Die Befreiung der Irren durch Pinel und Tuke erscheint daher als Anstrengung zur »Reinigung« und »Neutralisierung« der Asyle; es geht darum »die Verunreinigung zu reduzieren, indem man die Unreinheiten und die Dämpfe zerstört, all diese Gärungen zur Ruhe bringt, sie und das Übel daran zu hindern, die Luft zu verderben und ihre Ansteckung in der Atmosphäre über den Städten zu verbreiten.«²²

Man wird sehen, dass hier schon eines der ›großen‹ Themen Foucaults auftaucht: Was es heißt, Ordnung zu schaffen, und gegen was Ordnung durchgesetzt wird. Das Gegenteil der Ordnung jedenfalls erscheint hier als ein Wahnsinn, der wie eine Seuche auftritt. Das Infizierte und die Infektion: das sind Synonyme für Unordnung.

Die Ordnung der Diskurse

Oberflächlich gesehen – und Irrtum vorbehalten – verliert sich die Spur der Infektion in den späten 1960er Jahren in Foucaults Werk: Weder in der *Ordnung der Dinge* (1966) noch in seinem Methodenbuch *Archäologie des Wissens* (1969) taucht jene Semantik der Ansteckung und des Fiebers auf, die in *Wahnsinn und Gesellschaft* ein wichtiges Argument prägte. Das ist ein wenig paradox, weil sich Foucaults theoretische Anstrengung, die Logik von Diskursen zu rekonstruieren, in bestimmter Hinsicht, wie ich zeigen möchte, nach einem epidemiologischen Muster metaphorisieren lässt, ja ohne dieses vielleicht gar nicht richtig zu verstehen ist.

Diskursanalyse ist, wie man weiß, im Kern die Analyse eines Ordnungsmusters: Entscheidend für das Wissen ist, so Foucault, die ihm zugrunde liegende Ordnungsstruktur, das heißt die Art und Weise, wie mögliche Elemente von Wissen klassifiziert, gruppiert, aufgereiht und miteinander in Beziehung gesetzt werden. In diesem Sinne erscheinen Diskurse bei Foucault als Strukturen eines Feldes (vor allem) wissenschaftlichen Sprechens, die mit institutionellen, politischen und ökonomischen Verhältnissen korrespondieren und die eine kohärente Praxis ermöglichen. Was sind das für Muster beziehungsweise Strukturen, wie sind sie konstituiert? Foucaults viel-

leicht wichtigste theoriestrategische Entscheidung war es, die Diskursanalyse mehrfach und in aller Deutlichkeit von jeder Form von »Sprachanalyse«²³ zu unterscheiden. Damit meinte er die strukturelle Linguistik in der Nachfolge von Ferdinand de Saussure, die insbesondere bei Lacan und Derrida auf den Assoziationslogiken der Signifikanten beruht und deren bekannteste Ausformulierung Derridas *différance* ist: Der nie endgültig fixierbare Sinn eines Zeichens beziehungsweise einer Aussage beruht diesem Konzept gemäß auf der nicht abschließbaren Bewegung der metaphorischen und metonymischen Bezüge von einem Signifikanten zum nächsten, weil sich die Signifikate immer nur aus dem Netz solcher Bezüge ergeben, ohne dass *ein* besonderer Bezug zwischen Signifikant und Signifikat privilegiert und als endgültig »wahr« ausgewiesen werden könnte. Für Foucault war Sprachanalyse mit ihrer Frage nach Polysemien das Gegenteil von Diskursanalyse. Denn indem erstere den Assoziations- und Verweisketten der Signifikanten entlang aufzeigt, was in einer gegebenen Sprache alles gesagt, impliziert, zwischen den Zeilen bedeutet und metaphorisch gemeint werden kann, und sie auf diese Weise stets die von der Sprache potentiell unendliche Zahl möglicher Aussagen untersucht, postuliert Foucault für den Diskurs im Gegenteil ein Prinzip der »Seltenheit«.²⁴ Das bedeutet, dass die »Aussagenanalyse«²⁵ – Foucault verwendet den Begriff »Diskursanalyse« eher weniger – für die »Beschreibung der diskursiven Ereignisse eine völlig andere Frage« aufwirft als die Sprachanalyse: »Wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?«²⁶ In dieser Frage steckt methodisch die Differenz ums Ganze: Warum eine bestimmte *inhaltliche* Aussage erscheint, lässt sich nicht mit Rekurs auf *linguistische* Strukturen bestimmen; diese Frage bedeutet daher insbesondere die Abkehr von der Untersuchung von Metaphern und Metonymien, die als sprachliche Marker von verborgenen Sinnebenen in einem Text oder der Interferenzen verschiedener Diskurse gedeutet werden können. Foucault schneidet den Weg zu einer solchen Analyse mit scharfen Worten ab: »Man sucht unterhalb dessen, was manifest ist, nicht das halbverschwiegene Geschwätz eines anderen Diskurses«, und »man nimmt nicht an, dass unterhalb der manifesten Aussagen etwas kaschiert und unterschwellig bleibt«.²⁷ Das Ungeordnete, das Wuchernde, Ansteckende, Verborgene, Unsichtbare ..., kurz, all das, was mit einer Metaphorik der Infektion zu fassen wäre, soll vom Diskurskonzept ausgeschlossen werden, um den Blick auf jene Aussagen und Aussagemuster zu lenken, die als dominante historisch folgenreich waren.

In dem Maße also, wie das Netzwerk der Signifikanten nach einer nicht-hierarchischen Logik geordnet ist, die eine Logik der Assoziation, der Ähnlichkeiten und des Kontakts ist, und innerhalb derer die metaphorischen Formen des Transfers von Bedeutungen von einem semantischen Kontext in einen nächsten so zentral ist, dass Lacan einmal bemerkte, darin liege überhaupt das Wesen der Sprache,²⁸ lässt sich dieses Netz und seine Funktionsweise als »infektiös« metaphorisieren.²⁹ Auch Fou-

cault hat zwar von der »Verstreuung«³⁰ der Aussagen nach einem bestimmten Muster gesprochen, aber dieses Muster war bei ihm nicht nur keines, das mit der Metaphorik der Infektion zu beschreiben wäre, sondern vielmehr dessen genaues Gegenteil: Ein Diskursmuster ist jene Ordnungsstruktur, die die Sprache auf die in einer bestimmten historischen Situation immer nur sehr limitierten Aussagemöglichkeiten einschränkt. Für den Diskursanalytiker Foucault war gewiss, dass nur dieses Konzept und nicht die Frage nach den Assoziationslogiken der Sprache eine historisch fruchtbare Untersuchungsperspektive eröffnen kann. Daher hat er eine Weile lang mit dem »Temperament [eines] glückliche[n] Positivismus«³¹ und im Stile eines »kalten Systematiker[s]«³² gegen das Prinzip der Infektion Stellung bezogen und das untersucht, was sich, dank diskursiver Verfestigung, als historisch machtvoll erwiesen hat. In seiner Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* am Collège de France im Dezember 1970, das heißt zu einem Zeitpunkt, als er das Diskurskonzept zwar nicht wirklich aufgab, ihm aber fortan keine weitere Beachtung mehr schenkte, bestätigte sich diese etwas seiltänzerische Position ironisch noch in einer letzten konzeptionellen Wendung, wenn nicht gar in der begrifflichen Auflösung des Diskursbegriffs: Die abendländische Zivilisation habe ein Geflecht von »Verboten, Schranken, Schwellen und Grenzen« errichtet, die »die Aufgabe haben, das große Wuchern des Diskurses zumindest teilweise zu bändigen, seinen Reichtum seiner größten Gefahren zu entkleiden und seine Unordnung so zu organisieren, dass das Unkontrollierbarste vermieden wird«; sie werde von einer »stummen Angst« vor dem Sprechen getrieben, »vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen unaufhörlichen und ordnungslosen Rauschen des Diskurses«.³³ »Diskurs« bedeutet hier in einem doppelten Sinne ebenso sehr das »Wuchern« der Diskurse »außerhalb« der Ordnungsstrukturen, ja sogar ihre »unendliche« Proliferation; es war das infektiöse Gegenprinzip zur Ordnung des Diskurses, das heißt die eingrenzende, einschränkende Funktion der Mechanismen des Ausschlusses, die das Sagbare in engen Schranken halten: »Es ist immer möglich«, sagte Foucault im Dezember 1970 in einer berühmten Bemerkung über die Vererbungsexperimente Gregor Mendels, »dass man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss.«³⁴

Unreinheit als genealogisches Prinzip

In dem Maße, wie Foucault seit den frühen 1970er Jahren unter dem Titel einer Analytik der Macht Ordnungsstrukturen außerhalb aller diskursiven Verhältnisse – »Institutionen und Praktiken, also (...) Dinge, die gleichsam unterhalb des Sag-

baren liegen«³⁵ – untersuchen wollte, wurde dieser Gegensatz von Außen und Innen, von Infektion und Ordnung noch schärfer konturiert. Auf dieser Wendung weg von der Analyse der Diskurse basiert dann *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* von 1975 – ein Buch, das die Macht wiederum an zentraler Stelle, wie wir sehen werden, ausdrücklich nach dem Modell einer Infektionskrankheit und ihrer Abwehr beschreibt. Bevor ich das zeigen kann, ist jedoch jener Übergang selbst zu untersuchen, der Übergang zur Genealogie, zur Analytik der Macht. Es ist, als ob sich Foucault bewusst geworden wäre, dass die systematische Rekonstruktion von Diskursmustern als den hegemonialen Ordnungsstrukturen des Denkens, Sprechens und Handelns den Analytiker mit einer gewissen Notwendigkeit auf die Seite der »diskursiven Polizei« führt, auf die Seite der Ordnung, der Vereinheitlichung, der Infektionsabwehr. In einem Gespräch mit einer Zeitschrift marxistischer Geographen bemerkt er 1976 rückblickend:

Sich mit einer Wissenschaft zu beschäftigen, weil sie interessant ist, weil sie wichtig ist oder weil ihre Geschichte etwas Beispielhaftes hätte, ist meines Erachtens keine richtige Methode. Es ist sicherlich eine richtige Methode, wenn man eine korrekte, saubere, begrifflich keimfreie Geschichte schreiben will. Doch von dem Moment an, da man eine Geschichte schreiben möchte, die einen Sinn, eine Verwendbarkeit, eine politische Wirksamkeit hat, kann man das korrekterweise nur unter der Bedingung machen, dass man auf die eine oder andere Weise mit den Kämpfen in Verbindung steht, die in diesem Bereich ablaufen. Wenn ich die Analyse durchführe, die ich durchführte, so tue ich dies nicht, weil es dort einen Grundlagenstreit gibt, den ich entscheiden möchte, sondern weil ich mit bestimmten Kämpfen verbunden war: Medizin, Psychiatrie, Strafwesen.³⁶

Auch wenn Foucault mit der »korrekten, saubereren, begrifflich keimfreien Geschichte« sicherlich nicht unmittelbar seine eigenen Arbeiten etwa in *Die Ordnung der Dinge* meinte, sind die Semantik und der angezeigte Gegensatz doch sprechend: Weil der Genealoge Foucault nun betont, dass seine Geschichtsschreibung »mit bestimmten Kämpfen verbunden war«, kann sie nicht »keimfrei« und damit auch nicht so sehr auf die Rekonstruktion von Ordnungsmustern bedacht sein wie jene des Archäologen und »kalten Systematikers« der 1960er Jahre.³⁷ Was das heißt, wird deutlich, wenn man sich die unterschiedlichen analytischen Haltungen klar macht, die hier im Spiel sind. In seinen diskursanalytisch verfahrenen Arbeiten konzentriert sich Foucault auf die Rekonstruktion der Regeln, die in einem wissenschaftlichen Diskurs die Identität eines epistemischen Objekts wie den Wahnsinn oder die Sexualität verbürgen, und stellt als »glücklicher Positivist (...) an die Stelle der [ge-

schichtphilosophisch angeleiteten] Suche nach dem [metaphysischen] Ursprung die Analyse der Häufungen«, das heißt die Analyse der Häufungen jener Aussagen, die ein epistemisches Ding konstituieren.³⁸ Aus genealogischer Perspektive hingegen fragt Foucault zwar nicht nach dem Ursprung im Sinne der Hegelschen Geschichtsphilosophie, aber er zählt auch nicht einfach Häufigkeiten, sondern interessiert sich geradewegs und mit Nietzsche für die »Herkunft«³⁹ jeder behaupteten Identität und Wesenheit – und stellt fest, dass mit dem prätendierten einheitlichen Ursprung und den entsprechenden Identitäten nichts ist. Er entdeckt vielmehr unter den Masken der Identitäten und des Ichs, am »Ort [ihrer] leeren Synthesen«, die Heterogenese »unzählige[r] Anfänge«: »zahllose heute verlorene Ereignisse«, »Zufälle«, »Irrtümer, falsche Einschätzungen und Fehlkalkulationen.«⁴⁰ Während Diskursanalysen also Regeln rekonstruieren und damit tendenziell ein bereinigtes Feld des Sagbaren und des Ausgeschlossenen erscheinen lassen, basiert die Genealogie auf der *Unreinheit* als ihrem eigentlichen Prinzip.

Vielleicht war Foucault nie so sehr Nietzscheaner wie in diesen Zeilen, jedenfalls war er nie so entschieden historisch beziehungsweise genealogisch wie in diesem Text von 1971. Denn die Genealogie als radikalisierte, jeweils durch eine Parteinahme in der Gegenwart geprägte Geschichtsschreibung dient zuallererst dazu, die Idee eines vorgeblich ahistorischen Wesens der Dinge aufzulösen: Die Genealogie enthüllt, »dass an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit liegt und auch nicht das Sein, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls«;⁴¹ sie zeigt, dass »es hinter den Dingen ›etwas ganz anderes‹ gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren.«⁴²

Gerade in Bezug auf die scheinbaren ahistorischen Identitätsfiguren des »Ichs« und des Körpers führt der genealogische Nachweis der Geschichtlichkeit dazu, einen solchen identitären Wesenskern des Menschen zu verneinen: »Nichts am Menschen – und auch nicht an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wieder erkennen könnte.«⁴³ Diese radikal nominalistische Position begründet Foucault mit Nietzsche (und implizit mit dessen Bezug auf die hygienischen Theorien des 19. Jahrhunderts, die den Menschen und seinen Körper als abhängig von Umweltbedingungen verstanden haben⁴⁴) folgendermaßen:

Wir glauben, der Leib unterliege allein den Gesetzen der Physiologie und sei daher der Geschichte entzogen. Doch auch das ist ein Irrtum. Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße und Festlichkeiten, er wird vergiftet, von Nahrungsmitteln und von Werten, von Ernährungsgewohnheiten wie von Moralgesetzen; und er bildet Resistenzen aus.⁴⁵

Die Geschichtlichkeit des Körpers gründet, so lernt Foucault von Nietzsche, in seiner Infizierbarkeit – Foucault nennt es hier »Vergiftung« – und umgekehrt daher auch in dessen Fähigkeit, sich durch die Ausbildung von Resistenzen, das heißt durch die Veränderung dessen, was man heute das Immunsystem nennt, physisch zu wandeln. Weil der Körper verschiedenen »Regimen« – Diäten – ausgesetzt ist, die seit Galen unter dem Rubrum der *sex res non naturales* klassifiziert werden (i.e. die auf den Körper und dessen Gesundheit wirkenden und vom Subjekt steuerbaren – daher *non naturales* – Einflüsse von Luft und Klima, Ernährung, Bewegung und Schlaf, Wahrnehmungen etc.⁴⁶), gibt es, so Foucault, keinen stabilen Wesenskern des Menschen, ist nichts Unveränderliches auszumachen, das die Menschen über alle Zeiten und Kulturen hinweg miteinander verbinden würde. Die Infektion – mit »Giften«, Nahrungsmitteln (Nietzsches Obsession⁴⁷) und »Werten« – sowie dem entsprechend die Bildung von Resistenzen erscheinen daher geradewegs als die eigentliche Grundlage für die Rede von der Historizität des Körpers: Weil er infizierbar ist, ist er »unrein«, und weil er unrein ist, kann seine Erscheinungsweise beziehungsweise seine gegenwärtige Gestalt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ebenso genealogisch dekonstruiert werden wie jene von gewöhnlichen Artefakten auch.

Mit anderen Worten, »Unreinheit« erweist sich als das zentrale genealogische Prinzip, weil die Genealogie ideologische Behauptungen von Identität, Wesenheit, Entwicklung und Totalität auf jene vielen, »verstreuten«, »zufälligen« und »irrtümlichen« Figuren zurückführen kann, die der behaupteten »Identität« fremd sind, aus denen sie sich aber zusammensetzt.⁴⁸ Zugleich ist Unreinheit für die Genealogie aber auch die kennzeichnende epistemologische Metapher, indem der Genealoge die Trennung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt radikal und bewusst verwischt. Eine »keimfreie«, eine »reine« Geschichtsschreibung wäre laut Foucault eine, die sich aller Parteinahme enthält – die jedenfalls glaubt, interesselos und objektiv verfahren zu können. In einem Vortrag in Rio de Janeiro 1973 hat er sich mit Bezug auf Nietzsche dagegen zu einer erkenntnistheoretischen Position bekannt, welche »Wahrheit« und »Erkenntnis« als Produkt von Kämpfen versteht, als strategische Einsätze im universellen Kampf um Macht, letztlich ums Überleben – und nicht als Korrespondenzen zu den Dingen in der Natur.⁴⁹

Die Erkenntnis hat mit einer Welt ohne Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit und Weisheit zu kämpfen. Darauf bezieht sich Erkenntnis. Nichts in der Erkenntnis gibt ihr ein Recht darauf, diese Welt zu erkennen. Für die Natur ist es keineswegs natürlich, erkannt zu werden. Zwischen Trieb und Erkenntnis besteht also keine Kontinuität, sondern ein Verhältnis des Kampfes, der Herrschaft, der Knechtschaft und des Ausgleichs, und ebenso wenig kann es zwischen der Erkenntnis und den zu erkennenden Dingen ein Verhältnis

natürlicher Kontinuität geben, sondern nur ein Verhältnis, das durch Gewalt, Herrschaft und Macht gekennzeichnet ist. Erkenntnis kann den zu erkennenden Dingen nur Gewalt antun; sie kann nicht wahrnehmen, akzeptieren, sich mit ihnen oder sie mit sich identifizieren.⁵⁰

Mit anderen Worten: »Nietzsche rückt (...) als Wurzel der Erkenntnis Hass, Kampf und Machtbeziehungen in den Mittelpunkt.«⁵¹

Aus diesem Grund sind aus genealogischer Perspektive Wahrheit und Erkenntnis das Gegenteil von »keimfrei«: Sie sind von einer strategischen Position affiziert und damit »zutiefst parteiisch und perspektivisch« – und dies *nicht*, weil die Wahrnehmungsmöglichkeiten des Menschen an sich beschränkt sind, sondern wegen »dem polemischen und strategischen Charakter der Erkenntnis.«⁵²

Die Pest und die Disziplinen

In seinem 1975 publizierten Buch *Überwachen und Strafen* hat Foucault seine veränderten Sichtweisen in einer breit angelegten historischen Untersuchung zur Anwendung gebracht. Eine der zentralen Fragen des Buches lautet, wie es möglich wurde, dass in einer Zeit, in der die individuellen Freiheiten verkündet wurden, die Köpfe der Könige rollten, die »humane« Gefängnisstrafe das blutige Vergeltungsstrafrecht verdrängte und die Macht aufhörte, mit dem Tod zu drohen, dennoch die Disziplinierung der Individuen und ihre Unterwerfung unter die Mechanismen der Macht nicht etwa schwächer wurden, sondern stärker: die Maschen des Netzes wurden enger gestrickt, die Verpflichtungen tiefer in die Subjekte verankert, die Produktivität der Körper gesteigert ... Das war offensichtlich eine genealogische Frage, die für Foucault ihre Dringlichkeit aufgrund seiner Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Frankreich der 1970er Jahre erhielt. Seine Antwort auf diese Frage lautet im Wesentlichen dahingehend, dass mit der architektonischen Struktur des Panopticons, wie es der englische Rechtsphilosoph Jeremy Bentham 1787 als die ideale Überwachungsanstalt entworfen hatte, sich ein Mechanismus in der Gesellschaft ausbreitete, ein »Prinzip«, gemäß dem die Individuen gleichsam unterhalb der sichtbaren Ebene der Proklamationen der Freiheiten bis ins Kleinste diszipliniert wurden.

Diese düstere Vision einer total verwalteten Gesellschaft war die idealtypische Zuspitzung und zugleich der vorläufige historische Endpunkt einer Serie von Herrschaftstechniken, die mit der Aussperrung der Leprakranken in Asyle außerhalb der Städte im Mittelalter begonnen hatte. »Wenn es wahr ist«, so Foucault im Rückblick auf seine Arbeit über den Ausschluss der Wahnsinnigen, »dass die Ausschließungs-

rituale, mit denen man auf die Lepra antwortete, bis zu einem gewissen Grad das Modell für die große Einsperrung im 17. Jahrhundert abgegeben haben, so hat die Pest das Modell der Disziplinierungen herbeigerufen.⁵³ Die Pestreglemente, die er zitiert, entwerfen ein System lückenloser Kontrolle aller Grenzen und Übergänge in der Stadt und fordern die strenge Einsperrung der Bürger in ihre Häuser: »Der Raum erstarrt zu einem Netz von undurchlässigen Zellen. Jeder ist an seinen Platz gebunden. Wer sich rührt, riskiert sein Leben: Ansteckung oder Bestrafung.«⁵⁴ Das also ist das Pest-Modell: »Dieser geschlossene, parzellierte und lückenlos überwachte Raum, innerhalb dessen (...) jedes Individuum ständig erfasst, geprüft und unter die Lebenden, die Kranken und die Toten aufgeteilt wird – dies ist das kompakte Modell einer Disziplinierungsanlage.«⁵⁵ Dabei ist die Pest selbst ein Modell – ein Gegenprinzip zur Ordnung, ein »Fest« der Unordnung, wie es in der Schwankliteratur des 17. Jahrhunderts erträumt wurde, ein Fest der »Aufhebung der Gesetze und Verbote (...); die respektlose Vermischung der Körper; das Fallen der Masken und der Einsturz der festgelegten und anerkannten Identitäten, unter denen eine ganz andere Wahrheit der Individuen zum Vorschein kommt«.⁵⁶ Die Pest ist, mit anderen Worten, hier auch ein Modell für Unreinheit, die die Masken der Identität auflöst.

Gegen diesen »Traum« der Pest als Zusammenbruch der Ordnung setzten die Behörden des 17. Jahrhunderts, so Foucault, den »politischen Traum« der Disziplin, das heißt die Vision einer »in die Tiefe gehenden Organisation der Überwachung und der Kontrollen, [der] Intensivierung und Verzweigung der Macht«.⁵⁷ Foucault spricht nicht von Städten, in denen wirklich die Pest ausgebrochen ist, sondern von der »Utopie der vollkommen regierten Stadt/Gesellschaft«, für die »die Pest (jedenfalls die zu erwartende) die Probe auf die ideale Ausübung der Disziplinierungsmacht« ist. Die Regierenden »träumten vom Pestzustand, um die perfekten Disziplinen funktionieren zu lassen«, so wie die Juristen und Staatstheoretiker vom Naturzustand träumten.⁵⁸ Hier bestätigt sich die im Werk Foucaults immer wiederkehrende Gegenüberstellung von Infektion und Ordnung, und der behördliche »Traum« vom Pestzustand reflektiert daher auch die durch die Infektion, das Gewimmel und die Unordnung gefährdeten Grenzen der Macht: »Hinter den Disziplinarmassnahmen steckt die Angst vor den ›Ansteckungen‹, vor der Pest, vor den Aufständen, vor den Verbrechen, vor der Landstreicherei, vor den Desertationen, vor den Leuten, die ungeordnet auftauchen und verschwinden, leben und sterben.«⁵⁹

Genau diese Angst ist auch das treibende Motiv für Bentham's Panopticon: ein ringförmiges Gebäude mit Einzelzellen ohne Kontakt untereinander, aber alle direkt einsehbar vom zentralen Turm in der Mitte, wo ein einzelner Wärter genügt, um allen Gefangenen in ihren Zellen das wohlbegründete Gefühl zu vermitteln, dauernd kontrolliert zu sein. Die Vorteile dieser Anlage liegen auf der Hand:

Sind die Gefangenen Sträflinge, so besteht keine Gefahr eines Komplottes (...); handelt es sich um Kranke, besteht keine Ansteckungsgefahr; sind es Irre, gibt es kein Risiko gegenseitiger Gewalttätigkeiten; sind es Kinder, gibt es kein Abschreiben, keinen Lärm, kein Schwätzen, keine Zerstreuung; handelt es sich um Arbeiter, gibt es (...) keine Verbindungen und keine Zerstreuungen, welche die Arbeit verzögern (...). Die dicht gedrängte Masse, die vielfältigen Austausch mit sich bringt und die Individuen verschmilzt, dieser Kollektiv-Effekt wird durch eine Sammlung von getrennten Individuen ersetzt.⁶⁰

Das Panopticon also hat *eine* zentrale Aufgabe: Den Kontakt der eingesperrten Individuen untereinander zu verunmöglichen, um gleichermaßen Kommunikation, Assoziation und Infektion zu verhindern. Aus der Perspektive der Macht sind, wie sich hier zeigt, Kommunikation und die Verbindung der Unterworfenen untereinander ebenso bedrohlich wie die Infektion selbst, die ihrerseits, wie im Abendland immer wieder mit dem schrecklichen Beispiel der Pest vor Augen behauptet wurde, nichts anderes ist als eine gefährliche Vermischung von ungleichen Körpern und das unkontrollierte Überschreiten von Grenzen darstellt: Seit dem Schwarzen Tod im 14. Jahrhundert, der umgehend den Juden, den Leprösen und ihren angeblichen Hintermännern, den Arabern, dem »Sultan von Babylon«, in die Schuhe geschoben wurde, ist die Pest die Metapher für das hinterhältig lauernde Böse, die tödliche Gefahr, die fremden Körper, die den Gesellschaftskörper bedrohen.⁶¹

»Universell zerstörerische Viren« und das Pocken-Modell

Es ist, wenn ich recht sehe, relativ selten, dass Foucault von Mikroorganismen als einer wirklichen und genuinen Gefahr spricht und sie nicht primär als Metapher oder Modell einsetzt. 1976, als er im Anschluss an sein Buch über die Strafen die Regulation der Bevölkerung unter dem von ihm neu eingeführten Titel einer »Bio-Politik« beziehungsweise »Bio-Macht«⁶² diskutiert, erscheint die Gefahr, die von Mikroorganismen für das Leben von Menschen ausgeht, gewissermaßen als ein unkontrollierbares Gegenprinzip zur biopolitisch verfassten Macht und ihren regulierenden Zugriffen auf das Leben der Gattung. In *Der Wille zum Wissen* heißt es in diesem Sinne:

Natürlich ist es nicht so, dass das Leben in die es beherrschenden und verwaltenden Techniken völlig integriert worden wäre – es entzieht sich ihnen ständig. Außerhalb der abendländischen Welt herrscht der Hunger in einem

größeren Ausmaß als je zuvor, und die biologischen Gefährdungen der Gattung sind vielleicht größer, auf jeden Fall ernster als vor der Geburt der Mikrobiologie.⁶³

Bei aller Metaphorisierung der Infektionskrankheiten war sich Foucault, so scheint diese kurze Bemerkung zu zeigen, bewusst, dass der Mensch gegenüber den Mikroorganismen in einer insgesamt prekären, ungesicherten Position lebt. Und dies scheint auch jener kurze Abschnitt auf seinem Denkweg zu sein, wo er sich nicht klar war, was das bedeutet. Die »biologischen Gefährdungen der Gattung« durch Mikroorganismen waren zwar zweifellos ein Außerhalb der Macht, eine Art Gegenprinzip, aber sie erscheinen gleichwohl als schlicht tödlich – das ist kein »Fest« der Unordnung und der zusammenbrechenden Identitäten wie noch die Pest in der Schwankliteratur des 17. Jahrhunderts. Dennoch bleibt der kritische Blick des Genealogen auf die biopolitische Macht vorerst ätzend: Foucault scheint hier gar zu sagen, dass die Gefahr, die dem Menschen durch Infektionskrankheiten drohe, durch den Aufstieg der Mikrobiologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts noch zugenommen habe. Daher war es auch nur konsequent, wenn er in einer Vorlesung im März 1976 hellstichtig davor warnte, dass die gentechnisch gerüstete Mikrobiologie selbst das größte Gefahrenpotential für die Menschheit darstelle, eine Bedrohung, die nur dem Atomkrieg gleichzusetzen sei – dann nämlich, »wenn dem Menschen technisch und politisch die Möglichkeit gegeben ist, nicht allein das Leben zu meistern, sondern es zu vermehren, Lebendiges herzustellen und Monströses und – nicht zuletzt – unkontrollierbare und universell zerstörerische Viren zu fabrizieren.«⁶⁴ Er war damit auf der Höhe der Zeit. Seit den ersten gelungenen Experimenten mit rekombinanter DNA an der Stanford University Anfang der 1970er Jahre haben sich Mikrobiologen, Epidemiologen und hellhörige Militärexperten zu fragen begonnen, was die neue Technik zur Herstellung von nicht-natürlichen hybriden Organismen für Konsequenzen haben könnte – militärische, epidemiologische und medizinische. In der Konferenz von Asimolar im Februar 1975 hat sich die weltweite *scientific community* der Molekularbiologen und Genetiker zwar darauf verständigt, bei gentechnischen Experimenten hohe Sicherheitsstandards einzuhalten – damit aber auch angezeigt, dass der sogenannte Missbrauch der Genetik von nun an eine latente Gefahr für die Menschheit sein wird.

Als Genealoge und Analytiker der Macht, der deren Erscheinungsweisen immer wieder nach dem Muster von Infektionskrankheiten modellierte, hat Foucault allerdings diese Aktualität der Biomacht nicht mehr weiter verfolgt, ja, er hat das Konzept der Biopolitik Ende der 1970er Jahre sogar schlicht aufgegeben.⁶⁵ Die damit verbundene konzeptionelle Wende, die unter dem Stichwort »Gouvernementalität« zu subsumieren ist, war allerdings wiederum in auffälliger Weise von einem Infek-

tions-Modell geprägt: vom Pocken-Modell der Macht. Dieses war gewissermaßen die Antwort auf die schwebende Frage, wie die in der Moderne möglicherweise noch verstärkte Bedrohung durch Mikroorganismen im Verhältnis zur Macht konzeptionell zu fassen wäre.

Foucaults konzeptionelle Veränderungen, wie sie mit seinen 1977 bis 1979 gehaltenen Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität* sichtbar werden, waren gewichtig. Im Wesentlichen ging es ihm damals darum, vom Pest-Modell der Macht insofern wegzukommen, als er zunehmend erkannte, dass Macht und staatliche Herrschaft in modernen Gesellschaften sich nicht einfach nach dem universalisierten Muster des Panopticons verstehen ließen, gerade so, als wären moderne Gesellschaften vollständig überwachte und kontrollierte Pest-Städte. In seiner Analyse moderner Regierungsrationalität erscheint nun die – primär ökonomische – Freiheit der Individuen in neuer Weise als etwas Irreduzibles, »etwas absolut Grundlegendes«: Die moderne Gouvernementalität sei eine Form des Regierens, »die nur durch die Freiheit und auf die Freiheit eines jeden sich stützend sich vollziehen kann«. ⁶⁶ Von dieser Freiheit her ist die Macht grundsätzlich zu begrenzen; die Freiheit des Individuums sei zwar nicht an sich gegeben, sondern ein Produkt, ja ein Kalkül der liberalen Macht, aber sie ist dennoch unhintergebar und eine Schranke für die Macht. Ohne freie Subjekte, deren »Begehren« beziehungsweise deren Eigeninteresse gesamtgesellschaftlich positive Effekte habe, ⁶⁷ ist eine moderne Gesellschaft nicht zu verstehen; eine Analyse, die das verkenne, geht in die Irre.

Um nun diesen historischen Wandel – aber auch den Wandel in seinem eigenen Denken – klar zu machen, erinnerte Foucault seine Zuhörerinnen und Zuhörer zuerst an »Beispiele (...), von denen man schon zehnmal gesprochen hat«: ⁶⁸ die Lepra, die für einen Typus von Macht steht, der als »Spaltung« vorgestellt wird, »und zwar als eine Spaltung des binären Typs zwischen jenen, die leprakrank waren und jenen, die es nicht waren«. Als das zweite Beispiel dann die Pest, die für einen Machttypus steht, der »die Städte (...) buchstäblich mit einem Kontrollnetz überzieh[t]«, kurz, »ein System vom disziplinarischen Typus«. ⁶⁹ Und nun das neue Modell, »die Pocken oder die Impfpraktiken«:

Das Problem stellt sich [hier] ganz anders, nicht so sehr dahingehend, eine Disziplin durchzusetzen, obgleich die Disziplin zu Hilfe gerufen wird, das grundlegende Problem ist vielmehr zu wissen, wie viele Leute von Pocken befallen sind, in welchem Alter, mit welchen Folgen, welcher Sterblichkeit, welchen Schädigungen und Nachwirkungen, welches Risiko man eingeht, wenn man sich impfen lässt, wie hoch für ein Individuum die Wahrscheinlichkeit ist, zu sterben oder trotz Impfung an Pocken zu erkranken, welches die statistischen Auswirkungen bei der Bevölkerung im allgemeinen sind,

kurz: ganz und gar ein Problem, das nicht mehr dasjenige des Ausschlusses wie bei der Lepra ist, das nicht mehr dasjenige der Quarantäne ist wie bei der Pest, sondern vielmehr das Problem der Epidemien und der medizinischen Feldzüge, mit denen man epidemische oder endemisch Phänomene einzudämmen versucht.⁷⁰

Im Gegensatz zur disziplinierenden Form der Abwehr der Pest reagierten laut Foucault die Behörden des 18. Jahrhunderts auf die Pocken primär statistisch beobachtend, indem sie das faktische Vorkommen von Krankheitsfällen maßen, und empirisch, indem sie mit der Impfung die Bevölkerung vor Ansteckung zu schützen versuchten: Ein auf diesen Problemwahrnehmungen basierendes Risikomanagement darf nun aber – und das ist der springende Punkt – im Rahmen der liberalen Gouvernementalität nicht so weit gehen, dass es in die Disziplinierung der Individuen umkippt, weil dies deren systemnotwendige Freiheit untergraben würde. Daher hätte, so Foucault, »zu viel regieren bedeutet, gar nicht mehr zu regieren«: Ein zu starker Staat zerstört seine eigenen Ziele – er muss die relative »Undurchdringlichkeit« der Gesellschaft respektieren,⁷¹ und zwar auch um den Preis eines gewissen Infektionsrisikos. Das bedeutet nun nicht, dass Foucault einfach das Loblied des Liberalismus sänge. Vielmehr versucht er zu verstehen, wie die moderne Macht die Freiheit der Individuen und die relative »Undurchdringlichkeit« einsetzt, und er will zeigen, dass korrelativ zu den Freiheiten der Individuen gleichzeitig ein »Sicherheitsdispositiv« entsteht, um die Risiken zu bewältigen, die aus den Freiheiten im Rahmen einer ganzen Bevölkerung erwachsen. Im Gegensatz zum Disziplinarisdispositiv, das auf die Anpassung der Individuen an eine Norm zielt, geht das Sicherheitsdispositiv von einem statistischen Begriff der Normalität aus: Normalität im Sinne von Vorhandensein, von Vorkommen, von Fällen und Verteilungskurven von Ereignissen innerhalb einer Bevölkerung. Das Sicherheitsdispositiv versucht diese Fälle nicht zu »disziplinieren«, sondern ihre »Natur« und ihre Bewegungen zu verstehen und den sich daraus ergebenden Risiken entgegenzusteuern. Mit anderen Worten: Das Pockenmodell der Macht, wie Foucault es entwirft, basiert im Wesentlichen darauf, dass die Macht den Traum aufgibt, die Pathogene, die Eindringlinge, die Krankheitskeime vollständig auszumerzen, die Gesellschaft »in die Tiefe« hinein zu überwachen und die Bewegungen aller Individuen zu disziplinieren. Die Macht koexistiert vielmehr mit dem pathogenen Eindringling, weiß um sein Vorkommen, sammelt Daten, erstellt Statistiken, lanciert »medizinische Feldzüge«, die durchaus den Charakter der Normierung und Disziplinierung der Individuen annehmen können – aber die Disziplin, gar die vollständige, kann in der Moderne kein vernünftiges Ziel der liberalen Macht mehr sein. Dort, wo sie dies dennoch anstrebt, wo die Macht vom Pocken-Modell zum Pest-Modell zurückkehren möchte, wird sie totalitär.

Die Pest in Theben

Michel Foucaults Werk war nie auf Vollständigkeit oder Systematik angelegt, und es ist von seinem frühen Tod 1984 an einer HIV-Infektion auch jäh unterbrochen worden. Foucault war damals daran, ein neues Buch zu konzipieren, das »Die Sorge um sich« hätte heißen sollen und von dem nur die Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* als schon sehr breit angelegte Vorstufe und die beiden Bände *Sexualität und Wahrheit II* und *III* als partielle, aber einzig auf die Sexualität bezogene und damit sehr eingeschränkte Varianten existieren.⁷² In der für das Spätwerk daher zentralen Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* ist die Macht nur sehr distanziert, wenn überhaupt, noch ein Thema, und die Infektionskrankheiten spielen hier als Denkmodelle keine Rolle mehr. Vielmehr sucht Foucault nach Formen von Selbstverhältnissen, die ausgehend von Formen antiker »Spiritualität« als »Wandel des Subjekts« und zugleich als eine Form des Widerstandes gegen die Macht konzipiert werden.⁷³ Diese spirituellen Praktiken sind »Suchverfahren«, die für das Subjekt »den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.«⁷⁴ Sie begründen eine Haltung, die Foucault als »Ethik des Selbst« bezeichnet und die zu einer »Ästhetik des Selbst« führen.⁷⁵ Dabei rückt ein Subjekt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, das durch die Techniken der Sorge um sich, mittels verschiedener »Prüfungen«, »Übungen«, Reinigungspraktiken u. ä., auf das Ziel hin strebt, sich als Subjekt *selbst* zu konstituieren, ohne sich einem »Gesetz« unterwerfen zu müssen.⁷⁶

In diesem Zusammenhang taucht auch ein letztes Mal die Figur des Ödipus auf, die übrigens eine ähnliche Linie der Kontinuität durch das Werk Foucaults bildet wie die Spur der Infektion. Ödipus ist für Foucault eine Gestalt, die sich »Prüfungen« unterwirft beziehungsweise von den Göttern Prüfungen unterworfen wird, dabei zwar scheitert, weil er nicht anders als scheitern konnte, am Schluss aber als selbstbestimmtes, ja autonomes Subjekt aus diesen Prüfungen hervorgeht:

Zwar habe ich meinem Land die Pest gebracht, aber jetzt bringe ich über die Erde, in der ich ruhen werde, Gelassenheit, Seelenruhe und Allmacht. Eine Kraftprobe also, bei der es einen Besiegten (Ödipus) gibt, bei der allerdings der Mensch nach erlittener Niederlage seine Macht wiedererlangt und sich mit den Göttern versöhnt, die ihn von jetzt an beschützen.⁷⁷

Zwar habe ich meinem Land die Pest gebracht: ich glaube, dass war das letzte Mal, dass Foucault von der Infektion sprach, und es ist ein Ausklang. Die Pest interessiert ihn nicht mehr, sie ist nur noch jene göttliche Plage, die Ödipus als Strafe für seine Verfehlungen über Theben gebracht hat, aber Foucault folgt dieser Spur nicht wie früher, sondern begleitet Ödipus gleichsam auf seinem Weg durch die vielen von

den Göttern ihm auferlegten Prüfungen zu Gelassenheit, Selbstbestimmung und »Allmacht«. Von jenem Schrecken, den die Seuche über ein Land bringt und der zuweilen auch noch im Echo der behördlichen Abwehrmaßnahmen hörbar wird, ist hier nichts mehr zu spüren. Die Formen der Macht und die biopolitischen Einsätze im Kampf um das Überleben der Gattung sind weit aus Foucaults Denkhorizont herausgerückt; entscheidend ist allein noch, wie ein Subjekt sich in jenen Unglücken bewährt, die die Götter ihm bereiten können.

Fazit

Lektüren im vielschichtigen und in mancher Hinsicht auch widersprüchlichen Werk von Michel Foucault sind notgedrungen von der Gefahr begleitet, eigene Linien zu konstruieren, die sich aus anderen Perspektiven nicht nachvollziehen lassen. Vielleicht gilt das auch für diese hier vorgeschlagene Leseweise. Ich glaube zwar gezeigt zu haben, dass tatsächlich einige der wichtigen Argumente Foucaults sich gleichsam einer epidemiologischen Logik verdanken, und dass es wohl kein Zufall war, dass er zum Beispiel 1978 sein Seminar am *Collège de France* der Geschichte der Impfpraktiken widmete.⁷⁸ Dennoch stellt sich abschließend die Frage nach der Bedeutung dieser Spur der Infektion im Werk Foucaults. Zwei Elemente scheinen mir dabei zentral zu sein. Das ist erstens die Infektion als eine Erkrankung des Körpers, als Bedrohung des Körpers mit Zersetzung und Tod: Wie wohl kaum ein anderer Philosoph nach Nietzsche hat Foucault versucht, seine Argumente an den Körper heranzuführen und den Körper als eine Zone der »Wahrheit« einzusetzen, als eine Zone, wo die Dinge sich entscheiden, wo sie wirklich geschehen, wo Machtverhältnisse real werden, wo Versprechen eingelöst werden müssen und wo falscher Schein offenbar wird. Stirbt der Körper oder stirbt er nicht? Verhungert er? Überlebt er eine Infektion? Wird er ausgeschlossen, eingesperrt, diszipliniert, kontrolliert und überwacht, kann man ihn impfen? Der Körper ist der Ort, an dem die Kämpfe um die Wahrheit letztlich ausgetragen werden; er repräsentiert bei Foucault nichts, ist nicht einfach ein »Zeichen« oder ein »Medium«, sondern jener strategische Ort, jenes »Materiellste und Lebendigste«, das die Macht »eingesetzt und besetzt hat«.⁷⁹ Das zweite wichtige Element ist das Verhältnis zwischen dem Prinzip der Infektion einerseits und dem Begehren der Macht, Ordnung zu stiften, andererseits: das Gewimmel gegen die Übersicht, die Assoziation gegen die Einteilung der Individuen in Zellen, das ungehörige Reden und das Wuchern der »Diskurse« – Foucault gebrauchte den Begriff mehrdeutig – gegen die Ordnung des Diskurses und die »diskursive Polizei«, die unreinen Genealogien gegen die »keimfreie« Geschichte. Es scheint tatsächlich so zu sein, dass man fast den »ganzen« Foucault entlang dieser Konfliktlinie rekons-

truieren kann. Umso auffallender und umso mehr ein Beleg für die wirkliche Wende in seinem Denken am Ende der 1970er Jahre ist es daher, dass diese Linie und damit überhaupt die Spur der Infektion im Spätwerk sich auflösen. Sehr zugespitzt ließe sich behaupten, dass dort, wo der Fremdkörper aus dem Blickfeld rückte und sich auflöste, Foucault jenes autonome Subjekt zu denken versuchen konnte, das sich nicht zwischen den Fährnissen der mikrobiologischen Welt und den Reaktionsweisen der Macht eingeklemmt und definiert sieht, sondern von solchen Bedrohungen unabhängig ist und alle äußeren Gefahren als »Prüfung« auffassen kann, die es zu bestehen vermag. Man möchte wünschen, dass Foucault noch länger der Spur gefolgt wäre, die ihn dazu brachte, über die Gefährlichkeit jener Technologie nachzudenken, die Mikroorganismen und Viren zu manipulieren versteht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu aus einer kaum noch überblickbaren Menge von Literatur Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991 (*Gender Trouble*, 1990); Colin Jones u. Roy Porter, Hg., *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*, London 1994; Alan Petersen u. Robin Bunton, Hg., *Foucault, Health and Medicine*, London, New York 1997; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford 1998; Martin Stingelin, Hg., *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt am Main 2003.
- 2 Vgl. als Überblick Philipp Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2005.
- 3 Vgl. die Verwendung des Begriffs im Singular in Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976, 254.
- 4 Vgl. dazu Paul Veyne, *Michel Foucaults Denken*, in: Axel Honneth u. Martin Saar, Hg., *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption – Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt am Main 2003, 27-51, insb. 35.
- 5 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1995, 14.
- 6 Vgl. dazu auch Jacques Derrida, *Die différance*, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29-52.
- 7 Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden (Dits et Ecrits)*. Herausgegeben von Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt 2001-2005, Bd. III, 522.
- 8 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main 1973, 19.
- 9 Ebd., 23.
- 10 Ebd., 25.
- 11 Ebd., 76.
- 12 Michel Foucault, »Je suis un artificier«, in: Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Paris 2004, 93; deutsche Übersetzung unter dem Titel »Ich bin ein Sprengmeister«, in: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* (2005), Nr. 1 (erscheint Oktober 2005).
- 13 Foucault, *Wahnsinn*, wie Anm. 8, 246.
- 14 Ebd., 360.
- 15 Ebd., 360.
- 16 Ebd., 362.
- 17 Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt am Main 1991, 34.
- 18 Ders., *Wahnsinn*, wie Anm. 8, 361.

- 19 Ebd., 360.
- 20 Louis Sebastien Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam 1873, zitiert in ebd., 360.
- 21 Foucault, *Wahnsinn*, wie Anm. 8, 364.
- 22 Ebd.
- 23 Foucault, *Archäologie*, wie Anm. 5, 42.
- 24 Ebd., 172.
- 25 Ebd., 176.
- 26 Ebd., 42.
- 27 Ebd., 43 u. 174.
- 28 Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III: Les psychoses*, Paris 1973, 255.
- 29 Vgl. dazu meine Bemerkungen zur Metaphern-Theorie in Philipp Sarasin, *Infizierte Körper, kontaminierte Sprachen. Metaphern als Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte*, in: ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt 2003, 191-230.
- 30 Foucault, *Archäologie*, wie Anm. 5, 36.
- 31 Ders., *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970, Frankfurt am Main, 48.
- 32 Ders., *Schriften*, wie Anm. 7, Bd. I, 670.
- 33 Ders., *Ordnung*, wie Anm. 31, 34 f.
- 34 Ebd., 25.
- 35 Ders., *Schriften*, wie Anm. 7, Bd. II, 253.
- 36 Ebd., Bd. III, 39 f.
- 37 Man darf allerdings nicht verkennen, dass die Unterscheidung von Foucaults Werk in »Phasen« etwas künstliches hat, das z.B. erkennt, wie sehr auch schon *Wahnsinn und Gesellschaft* eine genealogische Untersuchung darstellt.
- 38 Foucault, *Archäologie*, wie Anm. 5, 182.
- 39 Ders., *Schriften*, wie Anm. 7, Bd. II, 171.
- 40 Ebd., 172.
- 41 Ebd.
- 42 Ebd., 168 f.
- 43 Ebd., Bd. II, 179.
- 44 Vgl. dazu Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001.
- 45 Foucault, *Schriften*, wie Anm. 7, Bd. II, 179.
- 46 Vgl. dazu Saul Jarcho, *Galen's Six Non-Naturals. A Bibliographic Note and Translation*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 44 (1970), 372-377; Georg Wöhrle, *Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre*, Stuttgart 1990; Antoinette Emch-Dériaz, *The Non-Naturals Made Easy*, in: Roy Porter, Hg., *The Popularization of Medicine, 1650-1850*, London 1992; Sarasin, *Maschinen*, wie Anm. 44, Kapitel 1.
- 47 Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, 3 Bde., München 1981, z.B. Bd. 2, 21 ff. oder 536 f.
- 48 Vgl. dazu auch Raymond Geuss, *Kritik, Aufklärung, Genealogie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), H. 2, 273-281.
- 49 Auch wenn Foucaults Rhetorik zuweilen von schneidender Schärfe ist und sich einer gewissen militanten Überspanntheit der Nach-68er-Zeit verdankt, sollte nicht übersehen werden, dass seine Position derjenigen Max Webers im berühmten Objektivitätsaufsatz in einigen wesentlichen Punkten sehr nahe kommt; vgl. Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, 146-214.
- 50 Foucault, *Schriften*, wie Anm. 7, Bd. II, 679.
- 51 Ebd., 682.
- 52 Ebd., 684, Hervorhebung P.S.
- 53 Foucault, *Überwachen*, wie Anm. 3, 254.
- 54 Ebd., 251.
- 55 Ebd. 251 u. 253.
- 56 Ebd., 254.

- 57 Ebd.
- 58 Ebd., 255.
- 59 Ebd., 254.
- 60 Ebd., 257 f.
- 61 František Graus, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 1987, 302.
- 62 Michel Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), Frankfurt am Main 1999, 276 u. 280; Michel Foucault, Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977 (Sexualität und Wahrheit, Bd. 1), 166 f.
- 63 Ebd., 170 f.
- 64 Foucault, Verteidigung, wie Anm. 63, 294.
- 65 Michel Sennelart: Situierung der Vorlesungen, in: Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979, hg. von Michel Sennelart, Frankfurt am Main 2004, 527-571, insb. 557.
- 66 Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, hg. von Michel Sennelart, Frankfurt am Main 2004, 79.
- 67 Ebd., 112 f., Übersetzung angepasst, P. S.
- 68 Ebd., 24.
- 69 Ebd., 25.
- 70 Ebd., 25 f.
- 71 Foucault, Schriften, wie Anm. 7, Bd. IV, 327.
- 72 Frédéric Gros, Situierung der Vorlesungen, in: Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82), Frankfurt am Main 2004, 627.
- 73 Foucault, Hermeneutik, wie Anm. 72, 313.
- 74 Ebd., 32. Vgl. dazu das Buch des für Foucaults Lektüre der antiken Texte wichtigen Pierre Hadot, mit Arnold Davidson, Hg., Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, London 1995.
- 75 Foucault, Hermeneutik, wie Anm. 72, 313.
- 76 Siehe dazu ausführlicher, als dies hier möglich ist, Sarasin, Foucault, wie Anm. 2, Kapitel 7 und 8.
- 77 Foucault, Hermeneutik, wie Anm. 72, 541.
- 78 Foucault, Gouvernementalität I, wie Anm. 66, 25.
- 79 Foucault, Wille, wie Anm. 62, 181.