

# FOUCAULT UND DAS PROBLEM DER FREIHEIT

*Pravu Mazumdar*

## 1. MACHT UND FREIHEIT

Foucault genießt den Ruf eines Analytikers der Macht, der gewaltige Materialbestände durcharbeitet und die Regelhaftigkeit historischer Prozesse untersucht, in denen sich diskursive und nichtdiskursive Kräfte verbinden und Machteffekte zeitigen. Es wäre allerdings einseitig und verfehlt, in Foucaults kritischen Unternehmungen nichts anderes als metahistorische Auseinandersetzungen mit der Macht zu sehen. Von einer anderen Perspektive aus erscheinen seine Forschungen als wiederholte Anläufe, in den Spielen der Macht auch Spiele der Freiheit zu erkennen. Eine Analytik der Macht im Sinne Foucaults ist deshalb stets mit einer *Analytik der Freiheit* verschränkt, die – wie wir später sehen werden – als eine Geschichte des Denkens, genauer, der *Freiheit des Andersdenkens* in Erscheinung treten kann.

Macht und Freiheit sind also die zwei kaum entwirrbaren Wirklichkeiten, die in Foucaults Arbeiten als zwei gleichzeitige Erscheinungsweisen von Kräfteverhältnissen sichtbar werden. Eine solche Gleichzeitigkeit kann man aber von zwei unterschiedlichen Blickwinkeln aus darstellen. Zum einen: Wo Freiheit ist, ist auch Macht. Zum anderen: Wo Macht ist, ist auch Freiheit.

## 2. WO FREIHEIT IST, IST AUCH MACHT

Man kann also davon ausgehen, dass auf Foucaults Forschungswegen überall Freiheiten begegnen, die an das Problem der Macht gekoppelt sind. Denn die Frage: „Wie lebt man die Freiheit?“ ist untrennbar von der Frage: „Wie wird Macht ausgeübt?“ Im Folgenden werden einige Stationen aus Foucaults Auseinandersetzungen mit dem Problem der Freiheit in ihrem Machtbezug aufgezählt. Damit soll ein Doppeltes erreicht werden. Zum einen soll ein problemgeschichtlicher Einstieg in Foucaults Werk angeboten, zum anderen aber auch in die Fragestellung des Bandes eingeführt werden.

Das Problem der Freiheit meldet sich bereits in einer der frühesten Schriften Foucaults: der 1954 erschienenen Einleitung zu Ludwig Binswangers Essay

„Traum und Existenz“<sup>1</sup>, in der Träume oder Kunstwerke nicht mehr nur als Ausdruck verborgener psychischer Mechanismen betrachtet werden, sondern als das Sichtbarwerden der „ursprünglichste[n] Freiheit des Menschen.“<sup>2</sup> Unter Freiheit versteht der junge Foucault im Anschluss an Binswanger eine grundlegende ontologische Mobilität<sup>3</sup> der menschlichen Natur, die stets auf die Gegenmacht einer transzendenten Welt, letztlich des Todes, stößt und sich in den Bildern der Einbildungskraft entlädt:

„Auf diese Weise erhalten alle Träume von einem gewaltsamen Tod ..., in denen man letzten Endes das Aufeinanderstoßen einer Freiheit und einer Welt erkennen muss, ihren Sinn.“<sup>4</sup>

Wir beachten hier das Motiv des *Aufeinanderstoßens* (*l'affrontement*) der Kräfte, das nicht nur ein konstantes Motiv in Foucaults Denken bleibt, sondern fast drei Jahrzehnte später in seinen letzten Stellungnahmen auch ausdrücklich reflektiert wird, als es darum geht, Machtausübung auf Situationen zurückzuführen, in denen Freiheiten aufeinander stoßen. Doch wollen wir nicht vorgreifen.

Somit taucht – noch diesseits des psychoanalytischen Unbewussten – ein Raum möglicher Freiheiten auf, der sowohl dem Traum als auch allen Ausdrucksakten im Wachzustand als Hintergrund dient<sup>5</sup> und drei Dimensionen aufweist, die in Anlehnung an den Koordinatenraum der galileisch-kartesischen Physik als die drei *Freiheitsachsen* der menschlichen Existenz bezeichnet werden können.<sup>6</sup> Denn: Wie in der Physik geht es auch hier um Freiheit als Möglichkeit von Bewegung – im Unterschied etwa zur aristotelischen Tradition, die für gewöhnlich die Freiheit im Ausgang von subjektiven Prinzipien wie Selbstursächlichkeit oder Selbstgesetzlichkeit denkt.<sup>7</sup>

Zugleich aber versteht es sich, dass die Freiheitsontologie des jungen Foucault nicht die Bewegung physikalischer Körper im Blick hat, sondern die der menschlichen Existenz, die ja seit Heideggers fundamentalontologischer Unterscheidung von der Seinsweise alles Vorhandenen abzusetzen und in ihrer Eigenart als *Dasein* aufzunehmen ist.<sup>8</sup> In diesem Sinne meint hier der Ausdruck „Freiheit“ die Möglichkeiten des menschlichen *Werdens*, die nicht im dreidimensionalen physikalischen Raum, sondern in einem dreifach dimensionierten ontologischen Bewe-

1 *Binswanger* 1930. Ludwig Binswanger (1881–1966), Freund und Vertrauter Freuds und Leiter der berühmten Klinik Bellevue in Kreuzlingen (Schweiz), hat wesentliche Anregungen aus Martin Heideggers Daseinsanalytik in die psychoanalytische Anthropologie aufgenommen und die *Daseinsanalyse* als therapeutische Schulrichtung begründet. Foucaults lange Einleitung zur französischen Ausgabe von *Traum und Existenz* ist eine seiner zwei frühesten und 1954 gleichzeitig erschienenen Publikationen. Siehe *Foucault* 1954, 1954 a.

2 *Foucault* 1954, S. 142.

3 Erinn C. Gilson versteht diesen Begriff als Grundlage der Ethikentwürfe von Foucault und Deleuze. Siehe *Gilson* 2014, S. 77 ff.

4 *Foucault* 1954, S. 142.

5 *Ibid.*, 1954, S. 151–162.

6 *Ibid.*, 1954, S. 157 f.

7 Siehe *Aristoteles* 1985, Drittes Buch.

8 Siehe *Heidegger* 1986, S. 42.

gungsraum – entlang drei Qualitätsachsen – zur Entfaltung kommen. So kann sich etwa zwischen den Polen *nah* und *fern* die *epische* Freiheit der menschlichen Ortsveränderung realisieren, zwischen *hell* und *dunkel* die *lyrische* Freiheit des menschlichen Zustandswechsels und zwischen *oben* und *unten* schließlich die Freiheit der *tragischen* Fallbewegung, in der sich die Existenz selbst in Augenblicken wie Entstehen, Scheitern und Sterben konstituiert.<sup>9</sup>

Doch ist die Ausübung der Freiheit auch Ausübung der Macht. Denn die Freiheit ist eine drängende Kraft – und der Raum meiner Freiheitsgrade „Zeichen meiner Macht“.<sup>10</sup> In den ‚uneigentlichen‘ Formen der Existenz treten allerdings andere Kräfte – und Mächte – auf den Plan, wie etwa die souveräne Drohkraft des Todes, was dazu führen kann, dass die Entfaltung der Freiheit ins Stocken gerät, Wahnbilder aufkommen und Verhaltensstörungen zutage treten.<sup>11</sup> Wo Freiheit ist, ist auch Macht. Dazu gehört auch, dass eine Pluralität der Kräfte einer Pluralität der Freiheiten und einer *Problematisierung* der ursprünglichen Freiheit der Existenz entspricht.

Dieser frühe Text Foucaults macht die Korrelation zwischen Freiheit und Macht noch in der Allgemeinheit einer Fundamentalontologie der Freiheit, gestützt durch vereinzelte Krankheitsberichte, sichtbar. Doch vollzieht sich der künftige Forschungsweg Foucaults bekanntlich unter dem methodologischen Anspruch, das Denken stets im Zusammenhang einer subjektfernen, diskontinuierlichen und faktenreichen Geschichte *gesagter Dinge* zu entfalten. Im Brennpunkt solcher Forschungen steht fortan die tragische Achse der Freiheit: die Vertikale von Aufstieg und Fall als die ontologische Bewegungsachse des Auftauchens und Untergehens ganzer Ordnungen des Wissens und der Macht im Zuge historischer Prozesse der *Problematisierung* evidenter Tatsachen.

In „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961)<sup>12</sup> geht es zunächst um die Freiheit des Wahnsinns, die im Europa des sechzehnten Jahrhunderts als eine grundlegende Möglichkeit der menschlichen Existenz empfunden wird und eine besondere Art der Rede hervorbringt, die abwechselnd als Kritik, als apokalyptische Voraussage und als eine Weisheit erscheint, die den Menschen über sich selbst aufzuklären vermag. An der Schwelle zum siebzehnten Jahrhundert setzt aber eine Problematisierung dieser Freiheit ein, die im kartesischen Zweifel ein augenfälliges Maß erreicht und zum Ausdruck bringt, „dass der Wahnsinn außerhalb des Gebietes gestellt ist, in dem ... [er] sein Recht auf Freiheit besitzt.“<sup>13</sup> Auf die Drohkraft der Freiheit des Wahnsinns antwortet die Macht der Problematisierung mit einem Akt der Grenzziehung, die sich in der Praxis der Internierung konsolidiert und den Wahnsinn und die Vernunft als Alternativen innerhalb einer binären Logik verortet, die fortan einen Menschen entweder als wahnsinnig oder als ein denkendes Wesen, aber niemals als beides zugleich in Erscheinung treten lässt. Im Zuge der

9 Foucault 1954, S. 157 f.

10 *Ibid.*, S. 153.

11 *Ibid.*, S. 153 ff.

12 Foucault 1961.

13 *Ibid.*, S. 70.

Französischen Revolution wird nun die Internierung zum Gegenstand einer erneuten Problematisierung, die dazu führt, dass der Ausgrenzungsraum der Internierung, gemäß der Schrittfolge einer schwellenzeitlichen Transformationslogik, in den Besserungsraum des Asyls umgebaut wird. Das alles beherrschende Thema dabei ist die *Befreiung des Wahnsinns*: Die Irren werden zwar von ihren Ketten befreit, nicht aber ohne zugleich in ein moralisches Bewusstsein und ein therapeutisches Übungsfeld der sozialen Anpassung eingesperrt zu werden. Die Geschichte des Wahnsinns erscheint somit (1) als eine Geschichte der Freiheit, das heißt aber auch der Macht und der Drohkraft des Wahnsinns; (2) als eine Geschichte der unterschiedlichen Unfreiheiten der Internierung und des Asyls, in denen sich nacheinander die Macht einer ‚kartesianischen‘ Vernunft bzw. einer ‚postkantischen‘ Moral manifestiert; (3) als eine Geschichte der Macht, der Ohnmacht und der reaktiven Unfreiheit einer kollektiven Ordnung, die im Wahnsinn eine Gefahr wittert und ihn anhand von institutionalisierten Handlungen der Grenzziehung problematisiert.

Auf diese Weise könnte man die Arbeiten Foucaults Punkt für Punkt durchgehen, um darin den Einsatz einer Analytik der Freiheit aufzuweisen. Das gilt auch für das in „Die Ordnung der Dinge“<sup>14</sup> analysierte Ereignis, das für die anthropologische Wissensordnung im neunzehnten Jahrhundert konstitutiv ist: das Auseinandertreten der Raster von Sprache und Repräsentation am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Dieses Ereignis lässt sich an vier inkompatiblen Typen einer vorher nicht da gewesenen *diskursiven Freiheit* ablesen. Als *Objekt der vergleichenden Philologie* erhält die Sprache die Dichte einer historischen Materialität, die nicht mehr restlos von der Repräsentation sichtbar gemacht werden kann. Als *Mittel der Erkenntnis* offenbart die Sprache einen semantischen Überschuss, der ihre Funktion der Repräsentation der Dinge übersteigt und nur durch das Verfahren der Formalisierung zu entfernen ist. Dieser Überschuss kann aber auch auf einen *Hintergrund verborgener Bedeutungen* zurückgehen, der anhand von Verfahren der Interpretation ans Licht zu holen ist. In allen drei Bereichen meldet sich die paradoxe Freiheit einer Sprache, die sich einerseits von der Figur der Repräsentation gelöst hat, andererseits aber fortfährt, sich der Repräsentation zu bedienen, um die Divergenz beider auseinander getretener Raster aufzuheben. Die diskursive Freiheit erreicht aber ihr radikalstes Maß in der *Seinsweise der modernen Literatur*, die darin besteht, dass sich die Sprache gänzlich von der Repräsentation löst und zur generativen Sprache der Fiktion wird. Infolge dieser radikalen Freiheit erscheint die Literatur als ein „Gegendiskurs“<sup>15</sup> gegenüber dem Diskurs der Wissenschaften, die weiterhin im Machtbereich der Repräsentation agieren und *formalisierend, interpretierend* und *objektivierend* verfahren. In der Gegendiskursivität der Literatur meldet sich ein *Agon* zwischen der Freiheit fiktionaler Diskurse auf der einen Seite und der reaktiven Macht wissenschaftlicher Diskurse auf der anderen, die weiterhin vom Prinzip der Repräsentierbarkeit einer wahren Welt

14 Foucault 1966.

15 *Ibid.*, S. 76.

ausgehen – ein Agon, der nach wie vor die Ordnungen des zeitgenössischen Wissens beherrscht.

Auf andere Weise meldet sich das Problem der diskursiven Freiheit in Foucaults „Archäologie des Wissens“<sup>16</sup>: anhand der komplexen Formen, in denen die Freiheit der Aussageereignisse und die Macht diskursiver Formationen miteinander verschränkt sind. Man sieht zu, wie die Regulierung diskursiver Freiheit über vier Schwellen führt, die vier verschiedenen Niveaus diskursiver Wahrheitsspiele entsprechen: die Schwellen der *Positivität*, der *Epistemologisierung*, der *Wissenschaftlichkeit* und der *Formalisierung*.<sup>17</sup> In „Die Ordnung des Diskurses“<sup>18</sup>, der Inauguralvorlesung Foucaults am Collège de France, ist bekanntlich von Prozeduren der Kontrolle und der Einschränkung des Diskurses<sup>19</sup> die Rede, von einem wilden Außen diskursiver Freiheit, von diskursiver Disziplin und einer „diskursiven Polizei“, die für Wahrheitsspiele konstitutiv sind:

„Es ist immer möglich, 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. Die Disziplin ist ein Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses. Sie setzt ihr Grenzen durch das Spiel einer *Identität*, welche die Form einer *permanenten Reaktualisierung der Regeln* hat.“<sup>20</sup>

In den siebziger Jahren kehrt Foucault zur Problemebene von „Wahnsinn und Gesellschaft“ zurück, indem er das Problem der Freiheit auf der Ebene sowohl diskursiver als auch nichtdiskursiver Praktiken aufgreift. So macht er in „Überwachen und Strafen“ (1975)<sup>21</sup> sichtbar, (1) wie im achtzehnten Jahrhundert eine Mikrophysik der Macht verstärkt in die Freiheit und Wildnis der Körper eingreift; (2) wie der Einsatz infinitesimaler Disziplinartechniken die ungerichteten Körperkräfte auf Linie bringt, sie zur höchsten Effizienz bündelt und aus dem „formlosen Teig“<sup>22</sup> untauglicher Körper maschinenähnliche Soldatenkörper fabriziert; (3) wie zur gleichen Zeit die „totale und asketische Institution“<sup>23</sup> des Gefängnisses aufgestellt wird: als ein von Disziplinartechniken durchdrungener Raum der Freiheitsberaubung, sowie als institutionelles Mittel zum Zweck der technischen Veränderung von Individuen, die dort gefügig und nützlich gemacht und zur ‚Freiheitsfähigkeit‘ umgearbeitet werden; (4) wie schließlich die panoptikale Architektur der Gefängnisse und einer Vielzahl weiterer moderner Einrichtungen wie Fabriken, Schulen, Spitäler den Automatismus disziplinierender Überwachung etabliert. Auf die vielfältigen Möglichkeiten von Bewegung und Verhalten, darunter die problematischen des Verbrechens und der Sexualität, antworten die modernen Gesellschaften mit der Aufstellung von Normen und der Überführung eines potenziell

16 Foucault 1969.

17 *Ibid.*, S. 265 ff.

18 Foucault 1970.

19 *Ibid.*, S. 17.

20 *Ibid.*, S. 25.

21 Foucault 1975.

22 *Ibid.*, S. 173.

23 *Ibid.*, S. 301.

freiheitlichen Chaos der Möglichkeiten in Ordnungen der Norm und der Abweichung.

Vor allem zeigt die Analyse des Sexualitätsdispositivs in „Der Wille zum Wissen“<sup>24</sup>, dass moderne Macht nicht nur und nicht einmal vorrangig als Unterdrückung funktioniert, sondern als Anreizung und Lenkung der Freiheit, sofern sie sich allerdings innerhalb von regierungspolitisch eingerichteten Toleranzgrenzen äußert. In diesem Zusammenhang tritt die liberale Gouvernamentalität im achtzehnten Jahrhundert als staats skeptische Macht auf den Plan, die sich bei ihren Interventionen auf ein umfassendes, statistisch informiertes Bevölkerungswissen stützt und einerseits die Freiheiten gewähren lässt, andererseits aber Sicherheitsdispositive einrichtet, die die Einhaltung der Grenzen statistisch zulässiger Freiheiten gewährleisten.<sup>25</sup>

### 3. WO MACHT IST, IST AUCH FREIHEIT

Der Durchgang durch die Arbeiten Foucaults erweckt den Eindruck, dass die Macht immer dort anzutreffen ist, wo auch die Freiheit vorkommt. Dabei mag es um recht heterogene Formen und Ebenen der Freiheit, sowie um vielfältige Arenen der Auseinandersetzungen zwischen Freiheit und Macht gehen. So kann man in der Einleitung zu Binswangers „Traum und Existenz“ zusehen, wie pathologische Strukturen entstehen, wenn die Entfaltung der ontologischen Freiheit durch die Machteffekte anderer Kräfte erschwert oder unterbrochen wird. In „Wahnsinn und Gesellschaft“ kann man verfolgen, wie die Freiheit des Wahnsinns nacheinander die Ordnungsmacht der Internierung und die Besserungsmacht des Asyls auf den Plan ruft. In „Die Ordnung der Dinge“ wird dargestellt, wie die Macht der Repräsentation von der Freiheit eines fiktionalen Gegendiskurses in die Schranken gewiesen wird. In „Überwachen und Strafen“ kann man erkennen, wie die chaotischen Freiheiten der Körper innerhalb und außerhalb des Gefängnisses durch korrigierende Eingriffe und panoptikale Räumlichkeiten ausgerichtet werden. In den Vorlesungen über die Regierungskunst (1977–1979) wird gezeigt, wie die gouvernementale Macht Toleranzräume für die Freiheit im liberalen Verständnis einrichtet. Wo Freiheit ist, ist auch die Macht.

Bei den mittleren Arbeiten Foucaults hat man allerdings den Eindruck, dass die Analytik der Freiheit von der Analytik der Macht aufgesogen und damit fast unsichtbar gemacht wird. Dafür bricht das Problem der Freiheit in seinen letzten Arbeiten umso deutlicher ins Offene. In den Äußerungen und Stellungnahmen dieser Spätphase bestimmt Foucault die Freiheit geradezu als die *Voraussetzung* von Machtausübung:

„Sklaverei ist keine Machtbeziehung, wenn der Mensch in Eisen geschlagen ist (dann handelt es sich um ein Verhältnis physischen Zwangs); sie ist es nur dann, wenn er sich bewegen und

24 Foucault 1976.

25 Siehe Foucault 1977/1978, Foucault 1978/1979, Mazumdar 2012.

letztlich auch entfliehen kann. Macht und Freiheit schließen einander also nicht aus (*Wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben*). Ihr Verhältnis ist weitaus komplexer. In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung für Macht ...<sup>26</sup>

Es geht also im Allgemeinen darum, die gängige Vorstellung – *Wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben* – umzukehren in die These: *Wo Macht ist, ist auch Freiheit*. Im Besonderen aber gilt es, die Freiheit als die Voraussetzung einer Ethik zu bestimmen, die in der europäischen Antike als eine Kunst der Transformation seiner selbst, sowie der damit assoziierten Haltungen, Verhalten und Verhältnisse bestand. Eine solche Ethik lässt sich

„als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem einer Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen.“<sup>27</sup>

Der Begriff der Askese wird also dem Problemkontext angepasst. Die asketischen Praktiken der Griechen sind, anders als bei der Analyse des Gefängnisses als „totaler und asketischer Institution“, nicht als der Einsatz einer Disziplinarmacht zur Effizienzsteigerung von Körpern und Umkodierung von Bewegungen zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um den Einsatz von Freiheitskräften im Augenblick ihrer Reflexion: um freie Handlungen also, die sich im Vollzug einer Ethik der Selbstsorge auf den Handelnden selbst zurück biegen und diesen verändern, *ohne sich einem Telos der Gefügigkeit oder der Nützlichkeit unterzuordnen*. Deshalb ist hier die Freiheit als die Bedingung einer Ethik zu bestimmen, die ihrerseits als eine reflektierte Form der Freiheit ausgeübt wird.<sup>28</sup>

Es versteht sich, dass der Einsatz solcher Selbsttechniken die Trennlinie zwischen Innen- und Außenwelt durchlässig werden lässt: Die asketischen Transformationseffekte greifen im gleichen Maße nach innen wie nach außen und erfassen nicht nur das Verhältnis zu sich selbst, sondern nicht minder auch das Verhältnis zu den anderen. Umfassende Veränderungen dieser Art lassen sich auf die spezifischen Macheffekte zurückführen, die vom ethisch Handelnden selbst ausgehen und die Freiheit einer lebenskünstlerischen Stilisierung der eigenen Existenz voraussetzen. Wo die Macht der Selbsttransformation zur Entfaltung kommt, ist bereits die Freiheit der Zuwendung zu sich selbst im Spiel.

Doch setzten die asketischen Praktiken neben der Freiheit der Selbstsorge ein Zweites voraus, wenn sie gelingen sollen: die periodisch wiederholte Frage „Wer bin ich gerade?“ Die Antwort auf diese Frage soll nicht nur wahrhaftig sein, sondern auch von einem *anderen* formuliert werden, sei dies ein Seelenleiter, ein Freund oder – im politischen Kontext – der Ratgeber eines Fürsten. Die zweite Bedingung des Gelingens asketischer Praktiken ist also der wahrsprechende Akt eines anderen, der einem die Wahrheit ins Gesicht sagt. Diese Art der Rede ist

26 Foucault 1982, S. 287. Hervorh. v. Verf.

27 Foucault 1984a, S. 876.

28 „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“ *Ibid.*, S. 879.

direkt und schroff, sie wird durch keine pädagogischen Umformulierungen schmackhaft gemacht und durch keine wissenschaftliche Neutralität abgemildert. Allein von ihrem Gegenstand und ihrem Modus her eignet ihr das Vermögen, den Angesprochenen zu überrumpeln.

Diese Art der Rede, die in der antiken Welt verbreitet und in ihrer Eigenart bekannt war, hat Foucault in seinen letzten Arbeiten unter dem Titel *parrhesia* analysiert. Die parrhesiastische Rede ist die freimütige, von einer intensiven Freiheitshaltung durchdrungene Rede, deren Quelle der Freiheitsspielraum einer machtartigen Situation ist und deren Kraft der eigentümlichen Gewalt einer ausgesprochenen Wahrheit entspringt. Eine solche Rede lässt deshalb die erlernbaren Taktiken der Rhetorik weit hinter sich und besitzt das Potential, ein Machtverhältnis grundlegend zu verändern. Die parrhesiastische Freiheit besteht darin, nichts zurückzuhalten, rückhaltlos *alles* zu sagen: all das, was den Empfänger solcher Rede in seinem Wesen ausmacht.<sup>29</sup> Unerlässlich für ihre Ausübung ist deshalb der *Mut*, der auch der philosophischen Rede einen parrhesiastischen Modus verleiht und sie darin von der wissenschaftlichen Rede unterscheidet. Denn:

„Der Parrhesiast offenbart seinem Gesprächspartner nicht, was der Fall ist. Er enthüllt ihm oder hilft ihm zu erkennen, was er selbst ist.“<sup>30</sup>

Das hat zwei wesentliche Konsequenzen. Erstens, dass die parrhesiastische Rede die Wahrheit ihres Empfängers sichtbar macht und ihn dadurch in eine Art Selbsttransformationskrise stürzt, die sich jederzeit in Gewalt entladen kann. Denn das Aussprechen der Wahrheit soll dem Angesprochenen zur Überprüfung und Transformation seines Selbstverhältnisses verhelfen. Zweitens aber hat die parrhesiastische Rede Konsequenzen für die physische Existenz des Parrhesiasten selbst. Denn: Wenn sein Gegenüber ein Tyrann ist, der kein Interesse an einer Selbsttransformation hat, dann kann die freimütige Rede den Parrhesiasten Kopf und Kragen kosten. Als Platon dem Tyrannen Dionysios gegenübertritt und von seiner *parrhesiastischen* Freiheit Gebrauch macht, antwortet dieser mit einem Mordversuch.<sup>31</sup> „Es handelt sich also um die Wahrheit mit dem Risiko der Gewalterfahrung.“<sup>32</sup> Dieses Risiko ist aber nur deshalb gegeben, weil sich der Parrhesiast auf unmissverständliche Weise mit seiner Rede identifiziert:

„Der Parrhesiast gibt seine Meinung kund, er sagt, was er denkt, er unterzeichnet gewissermaßen selbst die Wahrheit, die er ausspricht, er bindet sich an diese Wahrheit und verpflichtet sich folglich auf sie und durch sie.“<sup>33</sup>

Mit der Freiheit verbindet sich also ein spezifischer Mut. Aus dem Mut geht der Akt der parrhesiastischen Rede hervor, die wiederum ihr eigenes Fundament – die Beziehung zwischen dem Parrhesiasten und seinem Gegenüber – zu erschüttern

29 Foucault 1983/1984, S. 24.

30 *Ibid.*, S. 37.

31 Foucault 1982/1983, S. 81.

32 Foucault 1983/1984, S. 27.

33 *Ibid.*, S. 26.

und die körperliche Existenz des Sprechenden zu gefährden vermag. Damit birgt die parrhesiastische Freiheit das Potential einer doppelten Überschreitung in sich: erstens, dass die Grenze des Erlaubten verletzt wird, zweitens aber, dass damit auch die Grenze zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Körper überschritten wird, sofern eine bloße Rede, eine bloße Zusammenreihung aus Wörtern, tödliche Konsequenzen für einen Körper haben kann. Die eigentümliche Kraft der parrhesiastischen Rede besteht also darin, dass der Parrhesiast sein Leben riskiert, dass der Vollzug seiner eigenen Selbsttransformation zur Auslöschung seines Lebens führen kann.

In seiner Binswanger-Einleitung hat Foucault die Freiheit auf der Ebene der menschlichen Existenz dargestellt. In „Die Ordnung der Dinge“ hat er die Freiheit auf der Ebene der Seinsweise der Wörter freigelegt. In seiner Analyse der parrhesiastischen Freiheit treten diese beiden Ebenen auf eine bestimmte Weise in Verbindung. Darin, dass die parrhesiastische Rede die Existenz des Parrhesiasten gefährdet, tritt eine dramatische Verbindungslinie zwischen der Ebene des Diskurses und der Ebene der Existenz des Sprechenden in Erscheinung. Das geschieht im Vollzug der parrhesiastischen Freiheit.

#### 4. DIE PLURALITÄT DER FREIHEITEN

Das ontologische Drama, das Foucaults Werk *Szene für Szene* vor unseren Augen aufrollt, lässt zuweilen den Eindruck entstehen, dass Freiheit und Macht zwei getrennte und gegnerische Instanzen sind, die sich auf der Bühne der Geschichte begegnen, und dass dabei mal die Macht, mal die Freiheit die Oberhand behält. Doch modifiziert Foucault ein derart einseitiges Bild, indem er die *agonistische* Gegenseitigkeit von Freiheit und Macht betont, sowie, darüber hinaus, ihre Untrennbarkeit:

„Machbeziehung und Widerspenstigkeit der Freiheit lassen sich ... nicht voneinander trennen. [...] Den Kern der Machtbeziehung, der sie immer wieder ‚provoziert‘, bildet die Relativität des Wollens und die Intransitivität der Freiheit. Statt von einem wesenhaften ‚Antagonismus‘ sollten wir hier besser von einem ‚Agonismus‘ sprechen – einem Verhältnis, das durch gegenseitiges Antreiben und Kampf geprägt ist und weniger durch einen Gegensatz, in dem beide Seiten einander blockieren, als durch ein permanentes Provozieren.“<sup>34</sup>

Gerade den Ausdrücken „Relativität des Wollens“ und „Intransitivität der Freiheit“ kann man entnehmen, dass Freiheit und Macht keine getrennten Instanzen, sondern zwei inhärente und konkurrierende Tendenzen jeder einzelnen Kraft oder Handlung sind. Denn das Wollen ist stets mit der Freiheit seiner tendenziellen Erfüllung assoziiert. Sobald aber ein Wollen auf ein anderes Wollen trifft und davon *relativiert* wird, wird die Freiheit des Wollens zwar nicht ausgelöscht, aber *als Tendenz* modifiziert. Darin offenbart sich sowohl die „Intransitivität“ der Freiheit als auch der Machteffekt, der darin besteht, dass eine Handlung durch eine

34 Foucault 1982, S. 287 f. d