

Historische Subjekte: Rassen, Nationen, Klassen – die Grenzen liberaler Regierungsrationalität

**von
Graham Burchell**

Was nun folgt, ist nicht viel mehr als eine Zusammenfassung beziehungsweise ein Auslegen von Verbindungslinien zwischen den von Michel Foucault 1979 gehaltenen Vorlesungen zum Liberalismus¹ und seiner früheren Vorlesungsreihe am Collège de France *Il faut défendre la société*² 1976. Die Vorlesungen aus diesem Jahr enthalten sehr viel mehr, als ich in diesem Rahmen berücksichtigen kann, und ebenso können noch weitere Verbindungen zu seinen späteren Vorlesungen aufgezeigt werden - was die „Biopolitik“ betrifft zum Beispiel. Bei meiner Betrachtung der früheren Vorlesungen möchte ich ein wenig Abstand nehmen von der Art und Weise, in der liberale und neoliberale Regierungsmentalitäten von einigen Kommentatoren und Kritikern Foucaults betrachtet wurden, und ich möchte versuchen, den Blick ein wenig zu erweitern und die Dinge ein bißchen komplizierter zu machen.

Den Hintergrund meiner Überlegungen bildet eine Frage oder, besser, eine Anzahl von Fragen, die ich fast naturgemäß nicht klar und präzise formulieren konnte und auf die ich keine Antworten habe. Ganz schematisch könnte man sagen, daß sich die Frage auf die möglichen Formen eines kollektiven politischen Willens bezieht, oder wenn man so will, auf kollektive politische Subjektivität in einem bestimmten Kontext, der grob durch eine gewisse Vorrangstellung „neoliberaler“ Regierungsrationalitäten gekennzeichnet ist. Welche kollektiven Formen des politischen Willens oder politischer Subjektivität sind heute möglich, und auf welcher Grundlage werden oder können solche Formen gebildet werden? Zunächst möchte ich einige Bemerkungen allgemeiner Art formulieren, um die Perspektive, die ich einnehme, deutlich zu machen.

I.

Es ist vielleicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß „Liberalismus“ und „Neoliberalismus“ in den Untersuchungen Foucaults keine Gesellschaftsformen charakterisieren, die Begriffe bezeichnen noch nicht einmal Regierungstypen. Foucault nimmt in seiner Analyse des Liberalismus eine besondere, gerichtete *découpage* des

politischen Regierungsdenkens vor. Der Liberalismus, so sagt er, und hier meint er auch den „Neoliberalismus“, kann als „politische Rationalität“, als „ein Prinzip und eine Methode in der Ausübung des Regierens“, als eine „kritische“ „Regierungsrationalität“ verstanden werden, die mit der Existenz der „Gesellschaft“ als Bedingung und Ziel des Regierens „einsetzt“, auf deren Basis und in deren Begriffen die Fragen der Notwendigkeit, der Methoden, Ziele und Grenzen des Regierungshandelns formuliert werden. Foucault beschreibt den Liberalismus als ein

„polymorphes und wiederkehrendes kritisches Instrument des Regierens (...), eine Form der kritischen Reflexion auf Praktiken des Regierens, die diesen Praktiken innerlich oder äußerlich sein kann (...).“³

Ich wiederhole diese inzwischen wohlvertrauten Formulierungen nur deshalb, weil ich auf einen sehr einfachen Punkt hinweisen möchte. Liberalismus ist, wie Foucault sagt, „eine der ständigen Dimensionen des politischen Lebens (...) eines seiner konstituierenden Elemente“ - was nahelegt, daß es noch weitere gibt. Der Liberalismus ist und war nie die einzige Regierungsrationalität. In seiner 1979 gehaltenen Vorlesung *Naissance de la biopolitique*, die in weiten Teilen der Analyse von Adam Fergusons *A History of Civil Society* gewidmet ist, unterscheidet Foucault zwischen drei möglichen Antworten auf die, wie er sagt, *unvermeidliche* Frage, wie die Ausübung politischer Macht reguliert, bemessen und begrenzt werden kann.⁴

Foucault bestimmt zuerst ein Modell der Regulierung politischer Macht durch die Klugheit des Herrschers, eine Klugheit, die auf Wahrheit gegründet ist. Das heißt, nach diesem Modell sollte die Ausübung politischer Macht durch eine Klugheit angeleitet werden, die auf einer sozusagen kosmo-theologischen Ordnung der Dinge ruhte, auf dem Wissen um die göttlichen und menschlichen Gesetze, um die Gebote Gottes und so weiter. Die kluge Regierung oder vielmehr der kluge Herrscher war jener, der im Einklang mit der solcherart bestimmten Wahrheit regierte. Foucault nimmt an, daß dieses an Wahrheit orientierte Regierungsmodell nicht aus der modernen Politik verschwunden ist, insofern der Marxismus eine Suche nach einer Gouvernamentalität war, die auf der Rationalität der Geschichte und ihrer allmählichen Offenbarung als Wahrheit beruhte.

Das zweite ist ein Modell des Regierens gemäß der Rationalität des Staates selbst als souveränes Individuum - *L'État c'est moi* - beziehungsweise gemäß der Rationalität dessen oder desjenigen, das oder der als souveränes Selbst anerkannt wird. Dies, so sagt Foucault, entspricht der Regierungsrationalität der Staatsraison. Auch hier weist Foucault wieder darauf hin, daß diese Form der Rationalität des Staats-Individuums nicht mit der modernen Politik aufhört. Es ist leicht, eine ganze Anzahl nationalistischer oder etatistischer Politiken

zu finden, die von einer Rationalität des Staates als einer Art souveränen Individuum geprägt waren und sind.

Die liberale Regierungsrationalität schließlich führt die rationale Selbstführung der Regierten als neues Element in die Prinzipien der Regierungskunst ein, ohne jedoch dabei die beiden anderen Modelle der Regierungsrationalität oder Prinzipien der Ausübung politischer Macht vollständig abzulösen. Das heißt, die liberale Regierungsrationalität sucht die Rationalität der Regierung auf die Rationalität der freien „ökonomischen“ Subjekte oder, allgemeiner, auf die interessierten Subjekte innerhalb des natürlich-historischen Rahmens einer „Gesellschaft“ oder „Nation“ zu gründen.

Interessanterweise bemerkt Foucault, daß das moderne „politische Leben“ - das Feld, in dem das Recht und die Fähigkeit, zu regieren, beansprucht wird und in dem Konflikte, Rivalitäten und Debatten zwischen jenen ausgetragen werden, die diese Rechte und Fähigkeiten beanspruchen - selbst aus dem Wechselspiel zwischen den verschiedenen Weisen der Rationalisierung des Regierens entstanden ist, aus der Art und Weise, wie sie sich unterstützten, in Konflikte gerieten und aus den Debatten und Problemen, die die verschiedenen Rationalitäten hervorbrachten.

In diesem Sinne ist der Liberalismus für Foucault eine ständige „Dimension“ und ein „konstituierendes Element“ des modernen „politischen Lebens“, aber weder definiert er das politische Feld, in dem er funktioniert, noch erschöpft sich das Politische in ihm. Dies heißt nicht, die in bezug auf die beiden anderen Modelle vergleichsweise Originalität und außerordentliche Erfindungsgabe des Liberalismus zu bestreiten. Vom 19. Jahrhundert an lassen sich unschwer eine ganze Reihe von Regierungstechnologien ausmachen - „Biopolitik“, Gesundheit, soziale Sicherheit, Erziehung, Ausbildung, Recht und Ordnung -, für die liberale beziehungsweise heutige neoliberale Formen der Problematisierung grundlegend waren. Auch lassen sich die Abstimmung verschiedener Technologien aufeinander und die Herausbildung systematischer Handlungsmodelle beobachten. Auch wenn es stimmt, daß Technologien spezialisierte Erfindungen im Hinblick auf bestimmte Probleme in verschiedenen Bereichen sind, sofern sie einen gemeinsamen Problembereich besetzen oder aus ihm entstehen, sind ihnen formale Eigenschaften gemeinsam, die sie dazu befähigen, füreinander als Modelle zu dienen. Modelle, die, wenn man so will, angewandt, übernommen, kombiniert, verfeinert und exportiert werden können.

Wie auch immer, ein grundlegendes Prinzip der Foucaultschen Analyse, das ich hervorheben möchte, scheint mir jenes radikaler Äußerlichkeit gleichermaßen des, wenn man so will, „Entdeckungs-“ und „Anwendungskontextes“ zu sein. Als „Instrument der

Kritik“, als „Regierungsrationalität“ ist der Liberalismus weder eine einfache Deduktion aus einer idealen Menge formaler Prinzipien, noch läßt er sich aus einem gegebenen Gesellschaftstyp ableiten. Als historische Problematisierungserfindung, als Ereignis des politischen Denkens ist der Liberalismus das Ergebnis eines genealogischen Prozesses, das eine Anzahl heterogener Elemente des Denkens und Handelns zusammenführt. Ebenso wenig lassen sich Regierungstechnologien aus einer formalen Essenz des Liberalismus ableiten, sondern sind genauso Erfindungen, die aus bestimmten Problematisierungen entstanden sind. Ein Beispiel: Foucault geht davon aus, daß das Auftauchen der „Biopolitik“ als Problem des Regierens die Form einer „Herausforderung“ für den Liberalismus annahm.⁵ Es war nicht klar - und vielleicht ist es das immer noch nicht - inwiefern es eine eindeutig „liberale“ Lösung dieser Probleme geben könnte. Im Foucaultschen Sinne war der Liberalismus natürlich ein fundamentaler Bestandteil, Bevölkerung als ein Managementproblem oder eine Menge von Problemen des Regierens zu formulieren. Wie auch immer, die den Phänomenen eigenen, inhärenten Eigenschaften wurden zu *Problemen* des Liberalismus, ohne daß er die entsprechenden „Lösungen“ für sie anbot. Das heißt, die Techniken und Methoden, die tatsächlich zur Regierung von Gesundheit, Hygiene, der Geburtenrate, der Rassen und so weiter erfunden wurden, konnten und wurden nicht aus dem „Liberalismus“ selbst abgeleitet. Zudem ist in keiner Weise geklärt, ob die durch den, wenn man so will, „realen Liberalismus“ entwickelten Lösungen tatsächlich so eindeutig „liberal“, „erfolgreich“ waren und nicht vielmehr unvorhergesehene, aber bedeutsame Effekte zeitigten, die schließlich eine Neuformulierung der liberalen Rationalität erforderten. Vielleicht ist dies alles selbstverständlich und bedarf nicht mehr der Erwähnung, aber ich wollte die Grenzen aufzeigen, innerhalb derer „Liberalismus“ und „Neoliberalismus“ aus meiner Sicht untersucht werden sollten.

II.

Ein interessantes Merkmal jener zwei Nachkriegsliberalismen - der deutschen Schule der Ordoliberalen und der amerikanischen „Neoliberalen“ -, die Foucault in seiner 1979 gehaltenen Vorlesungsreihe behandelt, scheint mir ein gewisser Antihistorismus oder anti-historischer Rationalismus zu sein. Eine vielleicht übertriebene Formulierung, die aber den wichtigen Unterschied zwischen diesen Liberalismen und dem frühen oder klassischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts deutlich herausstellt.

Es stimmt, daß die beiden „modernen“ Formen des Liberalismus einen starken und expliziten Bezug zu bestimmten historischen Erfahrungen haben. Das von den deutschen Ordoliberalen formulierte Problem war wesentlich durch das Versagen des deutschen Liberalismus vor dem Krieg, die Erfahrung des Nationalsozialismus, den Zerfall des deutschen Staates und der deutschen Gesellschaft geprägt. Ihre Frage war, wie die Bildung eines neuen Staates, der durch die Tätigkeit des Marktes legitimiert sein sollte, möglich sein könnte. Die Ordoliberalen formulierten jedenfalls eine sehr spezifische Konzeption des Marktes. Für sie war der Markt nicht länger ein quasi-natürliches Objekt, über dessen Eigengesetzlichkeit und immanente Dynamik die Regierung zu wachen hat. Der Markt wurde wesentlich durch das Eingebundensein der Individuen in ein formales Spiel des *Wettbewerbs* - im Unterschied zum „natürlichen“ Spiel des Tausches - definiert. Das Spiel des Wettbewerbs bildete für die Ordoliberalen eine Art ideales oder formales Objekt, das nur unter ganz bestimmten, durch die Regierung künstlich oder bewußt hergestellten Bedingungen existieren und seine Effekte zeitigen konnte.⁶

Für die amerikanischen Neoliberalen der Chicago-Schule bildeten die Erfahrung der Politik des New Deal, die Planwirtschaft während des Krieges und die „keynesianische“ Politik der Demokratischen Partei den Ausgangspunkt. In ihren Augen hatten all diese Programme zwangsläufig schädliche Auswirkungen auf Ausmaß und Kosten des Regierens und auf die Ökonomie selbst. Man suchte - und dies ist wieder eine sehr grobe Vereinfachung von mir -, ein abstraktes Modell des systematischen Charakters ökonomischen Handelns für *jede* Handlung, die „Realität anerkennt“, zu verallgemeinern. Man versuchte, dieses „ökonomische“ Modell des Handelns zu formalisieren und seinen Geltungsbereich auch auf jene Sphären auszudehnen, die zuvor als nicht-ökonomisch galten und der bevorzugte Ort staatlicher Interventionen in der „Gesellschaft“ gewesen waren.⁷

An dieser Stelle möchte ich für einen Augenblick zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurückkehren. In unterschiedlicher Weise verfolgen beide Formen des modernen Liberalismus eine Art der *Denaturalisierung* und *Dehistorisierung* des Objekts und des Ziels des Regierens. Beide scheinen auf diese Weise ein Element der Ungewißheit auf der Ebene der Mittel und Ziele einzuführen, „in deren Namen“ die Ansprüche, entsprechend einer „liberalen“ Rationalität zu regieren, erhoben werden. Anders gesagt, eine Ungewißheit in Bezug auf die kollektiven Formen politischen Willens beziehungsweise der kollektiven „Subjektivität“, in denen oder der sich die Regierten erkennen sollen. Ich spreche deshalb von Ungewißheit, weil man auch argumentieren

könnte, daß für eine Regierung keinerlei Notwendigkeit besteht, sich auf eine übergeordnete kollektive Identität oder einen kollektiven Willen zu berufen, in deren Namen sie regieren. Die Tatsache jedenfalls, daß sich in Wirklichkeit alle Regierungsanwärter - in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichem Effekt - auf ein solches Prinzip berufen, legt nahe, daß diese Dimension des „politischen Lebens“ mehr ist als nur ein Epiphänomen oder bloßer Zynismus. Für den Moment möchte ich nur festhalten, daß die modernen Formen des Liberalismus die Verbindung zwischen dem rationalen Prinzip der *Ausübung* des Regierens und dem übergeordneten Prinzip der kollektiven Identität, *in deren Namen* regiert wird, durchtrennt, geschwächt oder aber zumindest verwischt haben.

Ein wesentliches Merkmal des, wie ich es nannte, frühen oder klassischen Liberalismus - also jenes Liberalismus, der gegen Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand - war die Problematisierung des Regierens in Bezug auf etwas, das man sich als natürlich-historisches Objekt oder natürlich-historischen Bereich vorstellte, der seine eigenen quasi natürlichen Gesetze und eine ihm immanente historische Dynamik besäße. Dieses natürlich-historische Objekt, das heißt die *bürgerliche Gesellschaft*, die *Gesellschaft* oder die *Nation*, bildete für den Liberalismus den Horizont, das Ziel und den Zweck des Regierens, das Objekt, über dessen Existenz und immanente Finalität die Regierung zu wachen, für das sie Sorge zu tragen hatte und das sie unterstützen sollte. Der Liberalismus problematisierte also die Notwendigkeit, die Ziele, die Methoden und die Grenzen des Regierens sozusagen *im Namen der Gesellschaft oder der Nation*, im Namen ihrer spezifischen Natürlichkeit, Historizität und immanenten Finalität. In dieser „Gesellschaft“ oder „Nation“, die als das Prinzip kollektiver Identität angeboten wurde, sollten sich die Regierten wiedererkennen. Wie bereits erwähnt, und wie ich später noch zeigen werde, sind die Begriffe „Gesellschaft“ und „Nation“ offen für eine ganze Reihe verschiedener Inhalte und Bedeutungen. In der modernen oder „neoliberalen“ Rationalität fehlt genau dieses Merkmal, nämlich daß das Ziel des Regierungshandelns seinem Objekt bereits immanent ist. Diese Abwesenheit betrifft die Ausübung des Regierens und die kollektive Form politischer Subjektivität beziehungsweise des politischen Willens gleichermaßen. Wenn es also tatsächlich ein Prinzip kollektiver politischer Identität oder des politischen Willens geben muß, in dessen Namen Regierungen regieren und in denen sich die Regierten wiedererkennen können, so stellt sich die Frage, welches heute die tatsächlichen und potentiellen Quellen solcher Prinzipien sein könnten und welche

Verbindungen oder Allianzen sie mit der Regierungsrationalität in ihrer Ausübung, ihren Verfahren und Techniken eingehen.

Dies ist zu einem großen Teil eine empirische Frage und eine des politischen Experiments und der politischen Erfindungsgabe. Wie ich schon sagte, kann ich keine Antworten auf diese Frage anbieten, sofern es hier überhaupt etwas zu fragen gibt. Im folgenden werde ich sehr kurz und schematisch die Formen, in der die „liberale“ Problematisierung der Gesellschaft beziehungsweise der Nation historisch mit einem solchen Prinzip kollektiver Identität oder kollektivem Willen verbunden waren, anhand eines Beispiels beschreiben. Ich werde mich dabei ausschließlich und sehr selektiv auf Foucaults Vorlesungsreihe aus dem Jahr 1976 stützen.

III.

In der Vorlesung zu Adam Ferguson⁸ bemerkt Foucault, daß die Bestimmung der „bürgerlichen Gesellschaft“, der „Gesellschaft“ und der „Nation“ als das natürlich-historische Objekt-Ziel der Regierung, das Problem der Ausübung politischer Macht umschreibt. Obgleich dieses Problem in Deutschland, Frankreich und England auf unterschiedliche Weise gefaßt wurde, so schreibt er, gibt es einen gemeinsamen Referenzpunkt. Sehr allgemein sagt er, daß sich das Problem wie folgt darstellt: Gegeben, daß die Gesellschaft mit ihren intrinsischen, historisch entstandenen Machtformen bereits existiert, welche politisch-rechtliche Kodifizierung der Macht ist dann möglich und wie kann sie in Beziehung zu dieser bereits existierenden Gesellschaft funktionieren?

In Deutschland - und hierbei denken wir vielleicht an Hegel - stellte sich das Problem, so Foucault, als eines von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Der Staat erscheint entweder als in direkter Opposition zur bürgerlichen Gesellschaft stehend oder aber als selbstbewußte Realisierung und geschichtliche Enthüllung der Wahrheit und damit als das Ende der Geschichte. In England, sagt Foucault, war das Problem nicht die Beziehung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, denn in England betrachtete man den Staat nicht als Problem. Das Problem war vielmehr die Frage, ob jenseits der durch die und innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst entstandenen natürlichen Formen der „Selbst“-Regierung eine zusätzliche politische Regierung überhaupt nötig sei. In Frankreich schließlich stellte sich das Problem von Gesellschaft und politischer Macht, zumindest im 19. Jahrhundert, in bezug auf die historische Rolle des Dritten Standes als Führer und Träger der französischen *Nation*. Dieser „französischen Linie“ möchte ich im folgenden nachgehen.

Foucaults Unterscheidung zwischen Deutschland (Philosophie), England (politische Analyse) und Frankreich (historische Analyse) in Bezug auf die politische Objektivierung der „Gesellschaft“ beziehungsweise der „Nation“ erinnert - und vielleicht ist es tatsächlich eine bewußte ironische Abwandlung - an Lenins berühmte Bestimmung der drei Quellen und Bestandteile des Marxismus: deutsche Philosophie, englische Politische Ökonomie und französischer Sozialismus.⁹

Im *Kommunistischen Manifest* schreiben Marx und Engels: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“.¹⁰ In einem berühmten Brief an Weydemeyer rügt Marx die Kritiker der, wie er sagt, „Bourgeoisliteratur“ und empfiehlt ihnen, sich mit der vergangenen „Geschichte der Klassen“ durch die Lektüre der Werke von Thierry, Guizot und anderen vertraut zu machen.¹¹ Er schreibt:

„Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. Bürgerliche Geschichtsschreiber hatten längst vor mir die historische Entwicklung dieses Kampfes der Klassen (...) dargestellt.“¹²

Wenn wir uns einem der von Marx empfohlenen „bürgerlichen Geschichtsschreiber“ zuwenden, entdecken wir eine ganz ähnliche Verzichtserklärung. 1820 schreibt Thierry:

„Der Himmel ist unser Zeuge (...), daß nicht wir als erste die schreckliche, düstere Wahrheit heraufbeschworen haben, daß es auf Frankreichs Boden zwei feindliche Lager gibt. Man muß es sagen, denn die Geschichte beweist es (...).“¹³

In der Tat finden wir bei Thierry, Guizot und anderen eine Geschichte der „Kämpfe“, jedoch hat sie einen etwas befremdlichen Klang. Im selben Absatz fährt Thierry fort:

„Wie sehr auch diese beiden *Urrassen* sich in physischer Hinsicht gemischt haben mögen, ihr ständig widersprüchlicher Geist lebt fort bis zum heutigen Tage in zwei *stets voneinander verschiedenen* Teilen der vermischten Bevölkerung (...).“¹⁴

Guizot, der im selben Jahr über die Französische Revolution schreibt, sagt:

„Die Revolution war ein Krieg, so wie ihn die Welt als Krieg zwischen fremden *Völkern* kennt. Seit dreizehn Jahrhunderten beherbergte Frankreich zwei *Völker*, ein *Siegervolk* und ein *Volk der Besiegten* (...), Franken und Gallier, Herren und Bauern, Adlige und Bürgerliche (...). Der Kampf tobte zu allen Zeiten, in allen Formen, mit allen Waffen (...).“¹⁵

In diesem Sinne finden wir bei den „bürgerlichen Geschichtsschreibern“ von Marx tatsächlich eine Geschichte des „Klassenkampfes“, aber dieser Klassenkampf ist überlagert von oder stellt sich dar als Kampf oder sogar *Krieg* zwischen „*Rassen*“, „*Nationen*“ oder „*Völkern*“.

Mit diesen Bemerkungen führen Thierry und Guizot einen politisch-historischen Diskurs, der in Frankreich zum ersten Mal Ende des 17. Jahrhunderts auftaucht, fort und verändern

ihn. Dieser Diskurs war wesentlich durch Boulainvilliers eingeführt worden und brachte die Auffassung zumindest eines Teiles des französischen Adels zum Ausdruck, der seine Abstammung von den Franken herleitete. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Diskurs zur Zeit der Französischen Revolution, in deren Folge er eine tiefgreifende Wandlung erlebte. Die Vorlesungen Foucaults von 1976 widmen der Form und Entwicklung dieses politisch-historischen Diskurses beachtlichen Raum. Im folgenden möchte ich seine historische Flugbahn sehr knapp und selektiv nachzeichnen.

In *The Ancient Constitution*¹⁶ zeigt Pocock, daß bis etwa Ende des 17. Jahrhunderts das Studium der Vergangenheit ein Studium des Rechts war. Tatsächlich wurde in Frankreich bis zum 19. Jahrhundert Geschichte an den juristischen Fakultäten studiert und geschrieben. Allgemeiner gesagt, war Geschichte die Geschichte der Souveränität: ein Diskurs über die Souveränität, der *innerhalb* der Souveränität entwickelt wurde und wirksam war. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts nun entstand in Frankreich ein neuer politisch-historischer Diskurs, der weder ein Diskurs über die Souveränität noch eine Funktion der Souveränität war. Sein Thema und die Probleme, die er aufwirft, konzentrieren sich um die Frage der Eroberung und Unterwerfung Galliens durch die Franken. Das Thema der Franken und Gallier war an sich nicht neu, jedoch beschwor die Thematisierung von Eroberung und Unterwerfung grundlegende Probleme des öffentlichen Rechts herauf. So wurde die „Eroberung“ Galliens durch die Franken noch im frühen Mittelalter durch den Mythos von den trojanischen Ursprüngen harmonisiert. Der Mythos von der trojanischen Abstammung der Franken diente als eine Lektion in öffentlichem Recht, insofern die Franken, die Söhne Trojas, als Erben des Römischen Reiches gelten konnten und der französische König dieselben Souveränitätsrechte wie die römischen Kaiser beanspruchen konnte, die ebenfalls von Troja abstammten. Der Mythos störte die bruchlose Kontinuität des Rechts nicht, die - unter Vermeidung realer Invasionen und Unterwerfungen - in Troja ihren Anfang nimmt und über einige Umwege schließlich den französischen König erreicht. Die Einführung einer *realen* fränkischen Invasion in Gallien, eines *Eroberungsfeldzuges*, geführt gegen Römer und Gallier, erschütterte nun diese Funktion des Mythos. Es war ein Verstoß gegen die Kontinuität des Römischen Imperiums, vor allem aber führte es das neue Thema und das neue Problem einer fundamentalen *nationalen Dualität* ein, eines Antagonismus, Kampfes und sogar permanenten Krieges zwischen zwei „Gesellschaften“ oder „Nationen“ als Basis des französischen Staates.

Foucault zufolge entsteht der neue historisch-politische Diskurs im Zusammenhang mit einem Problem politischer Erziehung: Wie sollte die Erziehung des Enkels des Königs, des Herzogs von Burgund, beschaffen sein? Welches Wissen braucht ein Fürst, um einen Staat regieren zu können?

Das zur Bewältigung dieser Aufgabe mobilisierte Wissen bildete eine Unmenge an Informationen über den „Zustand Frankreichs“¹⁷, gesammelt und zusammengetragen durch die administrative Maschinerie der absoluten Monarchie, das heißt von seinen *Verwaltern*. Die Aufgabe, die beiden Bände des Berichtes zu präsentieren, wurde einem Mitglied der Aristokratie überantwortet - Boulainvilliers -, der den Report durch einen kritischen Essay über die alte Regierung Frankreichs ergänzte.

Die Zielscheibe des Essays von Boulainvilliers ist das Macht/Wissen-Dispositiv der Staatsraison, das den Verwaltungsstaat und die absolute Monarchie miteinander verbindet. Boulainvilliers greift darin gleichermaßen das juristische Wissen der Gerichtshöfe und der Kanzlisten an, die lediglich die absolute Macht des Königs zurückspiegeln, und das Verwaltungswissen jener, die die rechtmäßige Position des Adels vis-à-vis dem König usurpiert haben. Er beschreibt das Wissen des Königs als ein durch die absolutistische Verwaltung des Staates überwältigtes und bestimmtes Wissen, das heißt: durch das Wissen des absolutistischen Verwaltungsstaates von sich selbst. Tatsächlich ist die Behauptung, Boulainvilliers sei gegen dieses vom administrativen Know-How der *Verwalter* gesammelte Wissen, nicht ganz richtig. Viel eher re-interpretiert und verlagert Boulainvilliers die durch die Strukturen und Praktiken des Verwaltungsstaates erlangten Informationen und Analysen in einem *historischen* Zugang, der zu zeigen sucht, wie der König seinen illegitimen absolutistischen Status erwarb und wie der fränkischen Aristokratie ihre Rechte und ihre Macht sukzessive durch jene - die Gallier - entzogen wurden, die sie in der ursprünglichen Invasion des römischen Galliens unterworfen hatten, und die aber nun dabei waren, die Kirche, das Recht und die Verwaltung des Staates zu besetzen. Boulainvilliers schreibt die Geschichte Frankreichs als Geschichte des Kampfes zwischen zwei unterschiedlichen „Nationen“ - Franken und Gallier - wobei der Staat das historische Ergebnis dieses kontinuierlichen Kampfes und zugleich sein Instrument ist. Wie Foucault sagt, stellt die Geschichte Boulainvilliers ein genuines „Gegen-Wissen“ zur Verfügung, in dem Sinne, daß das Ziel dieser historischen Forschung darin besteht, den Adel mit dem Wissen auszustatten, das er braucht: *seinem* Wissen. Ein Wissen, das den Adel aufrütteln soll, indem es seine Erinnerung wieder erweckt und ihn zu politischem und historischem Selbstbewußtsein führt, damit der Adel wieder ein politisches Subjekt werden

kann. Das historische Wissen wird bei Boulainvilliers zu einem Instrument des politischen Kampfes, das die Verbindung von königlicher Macht und Verwaltung löst und die Einheit von *Savoir* des Königs und Verwaltungskennntnis bricht, indem es sich selbst dazwischenschiebt.

Mit den „zwei Nationen“ führt Boulainvilliers ein Verständnis von „Nation“ ein, das sich deutlich von der vorherrschenden territorialen und juristischen Vorstellung unterscheidet, bei der die Nation in Grenzen eingeschlossen und in der juristischen Form des Staates enthalten ist. Die These Boulainvilliers' deterritorialisiert und dejuridifiziert die Nation und man könnte sagen, sie „sozialisiert“ sie in gewisser Weise. In den Augen Boulainvilliers' ist die Nation weder in der Rechtsform des Staates aufgehoben, noch ist sie durch ein bestimmtes Territorium begrenzt. Die Nation ist vielmehr eine Art „Gesellschaft“ im Sinne eines spezifischen natürlichen Zusammenschlusses von Individuen mit ihrer eigenen Sprache, ihren eigenen Institutionen, Gebräuchen, Sitten und ihrem eigenen Gesetz. Gesetz allerdings nicht im Sinne der juristischen Kodifizierung der Staatssouveränität. Die fränkische Kriegeraristokratie, die in das römische Gallien einfiel und es eroberte, ist eine so verstandene Nation mit ihrer eigenen Psychologie und ihrem eigenen Charakter (der Ursprung der „blonden Bestien“ Nietzsches). Nationen sind insofern die Subjekt-Objekte der Geschichte oder, besser, bestimmter *Geschichten*, ihrer unterschiedlichen Geschichten, als sie in einer kontingenten und *äußerlichen* Beziehung zueinander stehen, die ihrem Wesen nach antagonistisch ist. „Nationen“ oder „Gesellschaften“ sind dem Staat äußerlich und führen ihre permanenten Kämpfe sowohl innerhalb eines einzelnen Staates als auch über die Staatsgrenzen hinweg, ihre Kämpfe werden mit Hilfe und innerhalb von Institutionen, ökonomischen Beziehungen, Gesetzen, Sprachen und politischen Formen ausgefochten. Ihre Geschichte zu schreiben, heißt somit, die Wendepunkte des unendlichen Kampfes unter der ruhigen Oberfläche von Gesetz und Staat zu entziffern. Der Staat ist hier nicht mehr als ein historischer Ausdruck und ein Element dieses Krieges, ein Mittel, durch das der Krieg fortgesetzt wird.

Der Diskurs Boulainvilliers' konstituiert eine Art politisch-historisches Kontinuum, das heißt ein Feld, in dem historische Analyse und politisches Kalkül dasselbe Objekt haben: die Kräfteverhältnisse in einem andauernden Krieg. Das historische Wissen wird zudem selbst durch dieses Kräfteverhältnis begründet und stellt einen Versuch dar, es zu beeinflussen. So kann es auch nicht oberhalb des Kampfes entstehen, ihn vermeiden oder umgehen, denn es wird von ihm getragen und funktioniert als ein Element, eine Waffe und eine Taktik innerhalb seiner. Mit Boulainvilliers ist die Geschichte

„(...) zu einem Wissen um Kämpfe geworden und entfaltet sich und funktioniert in einem Kampffeld: Politischer Kampf und historisches Wissen sind von nun an nicht mehr voneinander zu trennen. (...) Die Strategie und das zu diesen Kämpfen gehörende Kalkül [artikulieren sich] in einem historischen Wissen der Entzifferung und der Kräfteanalyse.“¹⁸

Diese „spezifisch moderne Dimension der Politik“ betrachtet Foucault als den Kern dessen, was er „Historismus“ nennt, bei dem

„das historische Wissen (...) zum Kampfelement werden konnte: zugleich als Beschreibung der Kämpfe und als Kampfweise.“¹⁹

Die „Gesellschaft“, die „Nation“, die in diesem Diskurs auftaucht, ist, so Foucault, ein neues Subjekt der Geschichte. Ein neues Subjekt in dem doppelten Sinne, gleichzeitig das *sprechende Subjekt* und das *Subjekt der untersuchten Geschichte* zu sein. Diese neue politisch-historische Subjektivität, dieses Partisanensubjekt des politisch-historischen Diskurses und umkämpfte Subjekt des historischen Kampfes ist, wie Foucault sagt, ein wesentlicher Baustein in der Genealogie der revolutionären Frage der Nation, des Nationalismus des 19. Jahrhunderts und schließlich der Konzepte von Rasse und Klasse.

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat sich diese neue Form des historisch-politischen Diskurses über den Adel hinaus verallgemeinert und wird von allen Gruppen innerhalb des Staates - „Nationen“, Ständen und Klassen - als Waffe zur Durchsetzung ihrer Ansprüche eingesetzt. Der Diskurs funktioniert als eine Art taktisch polyvalentes Erkenntnisraster, das von den verschiedenen widerstreitenden Kräften genutzt wird. Wie François Furet bemerkt, berufen sich mehr als die Hälfte der unzähligen Pamphlete, die in der Zeit vor der Französischen Revolution entstanden sind und zirkulierten, auf die „Rechte der Nation“ und verwenden dabei die Form einer historischen Erzählung, die bei den Franken beginnt.²⁰ Als ein Ergebnis dieser Verallgemeinerung verzweigt sich der Diskurs mehr und mehr in komplexen Bearbeitungen des „Zwei-Nationen“-Themas der verschiedenen Kräfte. Ich möchte mich hier auf seinen Einsatz und seine Revision durch den Dritten Stand beschränken; eine Neuausarbeitung des Themas, die die Freiheit vom Kriegsethos der Franken und den Absolutismus von den Römern loslöst.

Für den Dritten Stand sind nicht länger die Franken Boulainvilliers' die Träger der Freiheit, und die Form, die die Freiheit annimmt, ist nicht länger jene der Ausübung von Herrschaft durch Eroberung einer Kriegsgesellschaft. Die Geschichte des Dritten Standes als Geschichte der *Stadt* macht die Gallier zu Trägern der Freiheit. Bei diesem Zugang werden die Städte zu den Bewahrerinnen der alten gallischen und römischen Freiheiten, und es ist die Stadt, in der der Dritte Stand zum Agenten von Reichtum, Wohlstand und

Recht wird. Gleichzeitig erscheint Rom weniger imperial-absolutistisch denn *liberal*. Der Bezugspunkt ist nicht länger das imperiale Rom, sondern das Rom kommunaler Freiheiten. Der Dritte Stand wird hier zu einem selbstkonstituierten historischen Subjekt nationalen Reichtums, der Wohlfahrt und des Rechts. Anfangs, so schreibt Foucault, nahm der Dritte Stand eine marginale Position im historisch-politischen Feld ein und neigte dazu, gegen den „Historismus“ zu opponieren: einerseits durch ein Programm des aufgeklärten Despotismus, bei dem die königliche Macht im Namen der administrativen Expertise begrenzt sein würde und andererseits durch einen a-historischen Konstitutionalismus von Naturrecht und Gesellschaftsvertrag. Die Notwendigkeit, auf den verallgemeinerten politischen Einsatz der Geschichte durch den Adel zu antworten, verpflichtete nach Foucault den Dritten Stand, sich im historisch-politischen Feld zu positionieren. Der Dritte Stand überwindet seine marginale und benachteiligte Position in diesem Feld eher durch eine *politische* denn *historische* Fassung der „Nation“. Umgekehrt ermöglicht dies eine neue Art des historischen Diskurses.

Der Abbé Sieyès und sein berühmter Text *Qu'est-ce que le Tiers État?*, der am Vorabend der Revolution entstand, sind repräsentativ für diese Position. Folgt man Furet, so besteht der Geniestreich Sieyès' darin, die neue nationale Identität gerade rechtzeitig bestimmt zu haben.²¹ Man könnte sagen, daß man bei Sieyès so etwas wie eine *Nationwerdung* beobachten kann. Er schreibt:

„(...) der dritte Stand braucht nicht zu fürchten, in vergangene Zeiten zurückzugehen. Er braucht sich nur in das Jahr zurückversetzen, das der Eroberung vorherging, und weil er heute stark genug ist, um sich nicht erobern zu lassen, wird ohne Zweifel sein Widerstand wirksamer sein. Warum sollte er nicht alle diese Familien in die fränkischen Wälder zurückschicken, die den närrischen Anspruch wahren, sie seien dem *Stamme* der Eroberer entsprossen und hätten ihre Rechte geerbt? Wenn die Nation dann *gereinigt* ist, wird sie sich, glaube ich, darüber trösten, daß sie sich jetzt nur als eine Zusammensetzung der Gallier und Römer zu betrachten hat.“²²

Abgesehen von dieser Referenz (bei gleichzeitiger Verwerfung), die Sieyès dem „rassischen“ und „nationalen“ Thema erweist, fügt er in diesem Diskurs, der sich in bestimmten Aspekten stark dem zur selben Zeit sich entwickelnden anglo-schottischen Diskurs zur bürgerlichen Gesellschaft annähert, dem Begriff der Nation etwas Neues hinzu. Er führt eine doppelte Erfordernis ein, die Foucault die formalen oder rechtlichen Bedingungen und die substantiellen oder sozialen Bedingungen der Nation nennt.

Die rechtliche Bedingung ist einfach: ein Zusammenschluß von Individuen, die unter einem gemeinsamen Gesetz leben und von derselben Gesetzgebung repräsentiert werden. Weil hier kein Monarch benötigt wird, erfordert eine Nation in dieser Definition einerseits viel weniger als eine Monarchie. Durch die Forderung nach expliziten Gesetzen und einer

Gesetzgebung aber verlangt diese Definition gleichzeitig sehr viel mehr als die Nation des Adels.

Viel wichtiger aber sind die substantiellen oder sozialen Bedingungen der Nation, das heißt die Bedingungen der wirklichen historischen Existenz einer Nation. Diese fallen in zwei Gruppen. Eine Nation erfordert erstens das Vorhandensein „privater Unternehmungen“ in Form von Landwirtschaft, Handwerk, Industrie, Handel, freien Künsten und so weiter. Zweitens bedarf eine Nation der „öffentlichen Funktionen“ in Form der Armee, der Justiz, der Kirche und der Verwaltung. Für Sieyès konstituieren diese substantiellen Bedingungen die immanenten realen historischen Voraussetzungen für die Existenz von Nationen. Ohne die Fähigkeit zur Unternehmung und zur Bildung von Funktionen kann eine Nation vielleicht formal oder juristisch existieren, aber sie wird keine *historische* Nation sein: Das „königliche“ oder „aristokratische“ Frankreich sind keine *realen* Nationen. Aber dennoch kann es eine *historische Nation* ohne die erforderlichen juristischen Bedingungen geben: sie wird dann *potentiell, virtuell* eine vollwertige historische Nation sein, nur juristisch *noch* nicht. Dies, so behauptet Sieyès, ist die Lage, in der sich der Dritte Stand am Ende des 18. Jahrhunderts befindet.

Nach Sieyès konstituiert *nur* der Dritte Stand die substantiellen Bedingungen für die Existenz der *französischen* Nation. *Nur und ausschließlich* der Dritte Stand garantiert die Existenz „privaten Unternehmertums“ und trägt neunzig Prozent der „öffentlichen Funktionen“. Noch fehlt ihm aber der formale juristische Status. Als Konsequenz dieser Abwesenheit der juristischen Bedingung zur Bildung einer Nation *muß sich der Dritte Stand mit dem Staat identifizieren.*

Der Dritte Stand ist somit *eine* Nation und er ist die einzige Nation, die *die* Nation konstituieren kann, weil sie die totalisierenden Funktionen des Staates garantiert und die staatliche Universalität herbeiführt. Der Dritte Stand beansprucht diesen Status auf der Grundlage der Virtualität der Zukunft in der Gegenwart und nicht unter Berufung auf ein vergangenes Recht. Die Funktionen staatlicher Universalität sind bereits durch eine *de facto* existierende Nation im Gesellschaftskörper gesichert, die nur noch der juristischen Anerkennung bedarf. Durch diese Bewegung, so Foucault, nimmt die Zeit im politischen Diskurs eine neue Form an.

Die „Nation“ wird bei diesem Zugang durch ihre vertikale Beziehung zu den Bedingungen ihrer Existenz konstituiert. Sie existiert auf einer vertikalen Achse, die von der *de facto* Nation zum Staat verläuft, von der Virtualität zur Realisation. Die Kraft einer Nation wird an der Virtualität des Staates gemessen, nicht an irgendwelchen „rassischen“

Eigenschaften: Die Kraft einer Nation hängt von ihrer Fähigkeit zur *étatisation* ab. Die spezifische Realität einer Nation besteht in ihrer selbstkonstituierenden Aktivität der „Staatswerdung“. Dieser Zugang scheint eine Rückkehr zur Geschichte des Staates als selbstrechtfertigende Erzählung seiner Geschichte und Legitimität zu sein. Wie auch immer, dieser Diskurs unterscheidet sich von dem früheren Diskurs des Staates über sich selbst, zum Beispiel der Staatsraison. Was dieser Diskurs beschreibt, ist die Beziehung zwischen einer „Nation“ mit einer „staatlichen“ Virtualität und der tatsächlichen Totalität des Staates. Er ermöglicht eine progressive, lineare Geschichte, die von der Virtualität zur Realität, vom „nationalen“ Ganzen zur staatlichen Universalität fortschreitet. Es ist außerdem eine polarisierte Geschichte in bezug auf die bedeutungsschwere, Ankunft und/oder Abreise verheißende Gegenwart. Schließlich ist es eine Geschichte, in der die Kräfteverhältnisse nicht länger als äußerliche Kriege existieren, sondern *als bürgerliche Beziehungen des „Kampfes“ internalisiert sind*.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, so behauptet Foucault, werden wir Zeuge einer neuen Form des historischen Diskurses, der durch das Zusammenspiel, die Überlagerung und wechselseitige Anpassung zweier Erkenntnisraster geprägt ist. Der Ausgangspunkt des ersten Rasters ist der Krieg, die Eroberung und die Invasion und nimmt den Krieg als Prinzip historischer Erkenntnis. Das zweite Raster, Sieyès folgend, überdeckt das erste sehr schnell und ordnet es unter. Dieses Raster beginnt bei der Gegenwart und verleiht ihr einen privilegierten Status als der Moment, in dem die tatsächliche funktionale Totalität der Nation und die virtuelle Universalität des Staates gespalten sind. Die Gegenwart erscheint als der Moment der unmittelbar bevorstehenden Realisation des Universellen. Die Gegenwart ist ein enthüllender Moment und als solcher ein geeignetes Instrument der historischen Analyse.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet man beide Raster, die auch die von Marx erwähnten „bürgerlichen Geschichtsschreiber“ beeinflussten. Wie wir bei Augustin Thierry sehen, treten beide oft verbunden auf und werden gleichzeitig in ein und demselben Diskurs über Herrschaft und ursprüngliche Dualität auf der einen und Totalisierung durch das Auftauchen des Staates auf der anderen Seite eingesetzt: Thierry privilegiert das erste Raster des durch Invasion und Eroberung zerrissenen Ursprungs und darauffolgenden Jahrhunderten des Konflikts zwischen Siegern und Besiegten. Ebenso aber verwendet er das zweite Raster, in dem die Gegenwart eine Perspektive auf die Entstehung staatlicher Totalität und Versöhnung eröffnet.

Das Schlüsselproblem bei der Anpassung der beiden Raster aneinander war die nach Foucault unvermeidbare Frage revolutionärer Gewalt im Moment der Versöhnung und Totalisierung: Wie kann aus einem jahrhundertealten gewaltsamen Konflikt etwas hervorgehen, das nicht die Fortsetzung des Krieges ist, sondern die Erschaffung einer Universalität, in der es keinen Krieg mehr gibt? Wie kommt es, daß nur eine der beiden widerstreitenden Gruppen die Trägerin der Universalität sein kann? Thierry versucht zu zeigen, wie aus einem ursprünglichen Dualismus ein universalistischer Monismus wird. Er findet seinen Ausgangspunkt in der Invasion. Die darauf folgende Geschichte kontinuierlichen Kampfes ist der Etablierung zweier unterschiedlicher ökonomisch-rechtlicher Typen geschuldet, die im Hinblick auf die Verwaltung und das Management des Staates zueinander in Konflikt traten.

Der *ländlich-feudale Gesellschaftstyp*, der aus der Eroberung hervorging, ist nach Thierry dem *städtischen Gesellschaftstyp* entgegengesetzt, der aus der gallo-römischen Gesellschaft hervorgegangen ist. Eroberung und Invasion bilden die erste Ursache eines Konfliktes zwischen *zwei Gesellschaften*, der manchmal militärische Formen annahm, in der Regel aber politisch-ökonomischer Natur war. Der Krieg selbst wird eher in Begriffen von Rechten und Freiheiten versus Privileg und Reichtum als in Begriffen von „Nationen“ oder „Rassen“ beschrieben. Thierry läßt zwei „Gesellschaften“ gegeneinander antreten, die beide einen Staat bilden wollen. Dieser Konflikt ist der Motor der Geschichte.

Thierry folgt dabei dem von Sieyès vorgezeichneten Weg. Nach Thierry gewinnt die städtische Gesellschaft durch die Wiedergeburt der Städte im zehnten und elften Jahrhundert die Oberhand. Die städtische Herrschaft ist nicht auf den Krieg gegründet, sondern auf ihre Fähigkeit, Reichtum zu bilden, ihre Fähigkeit, zu verwalten, auf ihre Lebensart, ihren Willen und ihre kreativen Antriebe. In diesem Zugang gibt es somit so etwas wie eine „Physiologie“. Das städtische Leben ist die Basis und die treibende Kraft auf dem Weg von der Lokalität zur Universalität. Universalität wird jedenfalls nicht durch Krieg und militärische Herrschaft erzwungen, sondern durch die Besetzung der konstitutiven Staatsfunktionen erreicht.

In dieser Perspektive erscheint revolutionäre Gewalt lediglich als ein militärisches Instrument in einem eigentlich *zivilen* Kampf, in dem der Staat gleichzeitig Einsatz und Schauplatz ist. Die revolutionäre Gewalt ist dabei der Moment, in dem der Dritte Stand *die* Nation wird und alle staatlichen Funktionen übernimmt, insbesondere die Funktion der Universalität, welche die Dualität des Krieges aufhebt. Thierry schreibt zu einem Zeitpunkt, als die Dualität der Nationen verschwindet und die Fähigkeit des Dritten

Standes zur Universalität sich realisiert. In seinem Diskurs wird der Krieg als Instrument der historischen Analyse eingeschränkt beziehungsweise beseitigt. Der Krieg oder der militärische Konflikt sind nicht mehr als episodische oder instrumentelle Phänomene eines eigentlich bürgerlichen Kräfteverhältnisses. Herrschaft nimmt nicht länger einen zentralen Platz ein und die Kräfteverhältnisse werden stattdessen durch einen totalisierenden, universalisierenden Staat repräsentiert.

Wir finden hier vielleicht einen Hinweis auf die „deutsche“ Dimension bei Lenins Unterscheidung der drei Quellen und Bestandteile des Marxismus und Foucaults Beschreibung der verschiedenen Weisen, in denen politische Macht und „bürgerliche Gesellschaft“ im 19. Jahrhundert problematisiert wurden. Mit dieser Geschichtsschreibung, die die beiden Raster historischer Erkenntnis einsetzt und einander anpaßt, taucht etwas auf, das wir Dialektik nennen können. Was später Geschichtsphilosophie werden wird, ist bereits in diesem Diskurs vorhanden: Die Gegenwart als der Moment, in dem das Universale sich in seiner Wahrheit zeigt. Wir können sagen, daß es hier eine „Autodialektisierung“ der Geschichte unabhängig von der Philosophie gibt. Es wird möglich, wie Marx in der *Deutschen Ideologie* zu sagen: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.“²³

IV.

In dieser groben Zusammenfassung der Vorlesungen Foucaults von 1976 habe ich versucht, einiges von der Komplexität des politischen Feldes, in dem der „Liberalismus“ entstand und auf das er sich beziehen mußte, sichtbar zu machen. Foucaults Vorlesungen dieses Jahres können, zumindest in Teilen, als eine Interpretation der „Genealogie“ des Raumes, in dem die liberale Fragestellung im 19. Jahrhundert entstand, gelesen werden. Im Speziellen wollte ich auf eine der Formen aufmerksam machen, in der die „Gesellschaft“ beziehungsweise die „Nation“ am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts politisch objektiviert wurde. Wenn, wie ich vermute, die liberale Problematisierung im Namen einer natürlich-historischen Realität, der sogenannten „Gesellschaft“ oder „Nation“, stattfand, dann ist es auch richtig, daß die politische Objektivierung dieser „Gesellschaft“ und „Nation“ aus mehr als einer genealogischen Linie entstanden ist und eine ganze Bandbreite verschiedener Formen annahm, die selbst nicht oder zumindest nicht unbedingt „liberal“ waren. Es wird deutlich, wie diese „französische“ politische Objektivierung anderen politischen Rationalitäten verfügbar werden kann, die nicht liberal

sind oder sogar in Opposition zum Liberalismus stehen und wie sich darüber hinaus eine „Politik“, eine liberale Rationalität an eine „staatliche“ Rationalität „im Namen“ der Nation oder der Gesellschaft anpassen beziehungsweise sich mit ihr verbünden kann.

Eine letzte Bemerkung: In meinem Schnelldurchgang durch Foucaults Vorlesungen von 1976 habe ich einen wichtigen Zug der Argumentation Foucaults ausgelassen, und zwar das Auftauchen des „bio-politischen“ Elements und seinen Platz in einer anderen „genealogischen Linie“, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu Formen des „Staatsrassismus“ führt. Man kann eben nicht alles machen. Jedenfalls aber läßt sich sagen, daß die „Bio-Politik“ sehr unvermittelt am Ende der Vorlesungsreihe eingeführt wird und ihre Verbindung zu den anderen Themen der Vorlesungen eher summarisch behandelt wird. Dies schmälert nicht die Gültigkeit und Wichtigkeit dieser Dimension, es weist lediglich auf ein weiteres Element hin, das der Bearbeitung bedarf, um die komplexe Gestalt des „politischen Lebens“ zu erfassen, die weit entfernt ist von der Vorstellung eines liberalen Triumphalismus im Raum der Regierungsrationalitäten.

Zu meiner Ausgangsfrage zurückkehrend, gewinne ich den Eindruck, daß das „moderne politische Leben“ nicht gerade erfolgreich darin war, Formen kollektiven politischen Willens oder kollektiver politischer Subjektivität auszubilden, die sich nicht auf jene Begriffe von „Gesellschaft“, „Nation“ oder „Rasse“ berufen, die im 18. und 19. Jahrhundert entstanden sind. Vielleicht ist dies die „falsche Frage“, aber welche anderen Grundlagen politischer Identität oder des politischen Willens sind vorstellbar und wie könnten diese in Rationalitäten zur effektiven Ausübung des Regierens eingebunden werden?

¹ Foucault, Michel (1979): *Naissance de la biopolitique*, Paris.

² Foucault, Michel (1976): *Il faut défendre la société*, Paris [dt.: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1999].

³ Foucault, Michel (1989): *Résumé des cours*, Paris, S. 113, 116.

⁴ Foucault, Michel (1979): A. a. O., Vorlesung vom 4. April.

⁵ Foucault, Michel (1989): A. a. O., S. 109.

⁶ Foucault, Michel (1979): A. a. O., Vorlesung vom 2. Februar.

⁷ Ebenda, Vorlesung vom 28. März.

⁸ Ebenda, Vorlesung vom 4. April.

⁹ Lenin, W. I. (1913): Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Ders.: *Werke Bd. 19*, Berlin 1977, S. 3-9.

¹⁰ Marx, Karl & Friedrich Engels (1989): *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin, S. 44.

¹¹ Marx, Karl (1963): Marx an Joseph Weydemeyer (5. März 1852). In: *MEW Bd. 28*, Berlin, S. 504.

¹² Ebenda, S. 504 f.

¹³ Thierry, Augustin (1820): Sur l'antipathie de race qui divise la nation française. Zitiert nach: Leon Poliakov: *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993, S. 46 f.

¹⁴ Thierry, Augustin (1820): A. a. O., S. 47, Hervorhebung Burchell.

¹⁵ Guizot, François (1820): *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, 2. Auflage. Zitiert nach: Leon Poliakov: *Der arische Mythos*. A. a. O., S. 47, Hervorhebung Burchell.

¹⁶ Pocock, John G. A. (1957): *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge.

¹⁷ Gemeint ist ein Bericht über den Zustand Frankreichs, den Ludwig XIV in Auftrag gab. Vgl. Foucault, Michel (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. 149 f., Anmerkung 21.

¹⁸ Ebenda, S. 198 f.

¹⁹ Ebenda, S. 199.

²⁰ Vgl. Furet, François (1989): *1789 - Jenseits des Mythos*, Hamburg, S. 45.

²¹ Vgl. ebenda, S. 9.

²² Sieyès, Abbé Emmanuel Joseph (1789): *Qu'est-ce que le Tiers État?* Zitiert nach: François Furet: *1789 - Jenseits des Mythos*, S. 9, Hervorhebung Burchell.

²³ Marx, Karl & Friedrich Engels (1969): *Die deutsche Ideologie*. In: *MEW Bd. 3*, Berlin, S. 18.

Literatur

Foucault, Michel (1979): *Naissance de la biopolitique*, Paris.

Foucault, Michel (1989): *Résumé des cours 1970- 1982*, Paris.

Foucault, Michel (1989): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.

Furet, François (1989): *1789 - Jenseits des Mythos*, Hamburg.

Lenin, W. I. (1913): *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*. In: Ders.: *Werke Bd. 19*, Berlin 1977, S. 3-9.

Marx, Karl (1963): *Marx an Joseph Weydemeyer, (5. März 1852)*. In: *MEW Bd. 28*, Berlin, S. 503-509.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1969): *Die deutsche Ideologie (1845/46)*. In: *MEW, Bd. 3*, Berlin.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1989): *Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*, Berlin.

Pocock, John G. A. (1957): *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge.

Poliakov, Leon (1993): *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg.

Aus dem Englischen von Cathren Müller