

haben: Andererseits wirft er der klassenkämpferischen Linken vor, ständig vom Kampf zu reden, ihn aber nirgendwo wirklich zu führen. Er rechnet auch diese, wie den Marxismus insgesamt, dem »Modell des Rechts« zu, das er durch das »Modell der Schlacht« abgelöst haben will. Foucault scheint also die Linke mangelhafter Radikalität überführen zu wollen; doch sieht man näher hin, zeigt sich, dass diese Schlachten – und darauf werden wir noch ausführlich einzugehen haben –, auch bei Foucault recht gewaltfrei geführt werden; nämlich in Diskursen, die, auf den ersten Blick völlig im Gegensatz zu Habermas, zwar alles andere als »herrschaftsfrei« geführt werden (denn sie sind zentraler Träger der Macht), aber von Gewalt ist bei Foucault so wenig die Rede wie bei den idealen Diskursen von Habermas.

Wobei ich zugegebenermaßen mit Foucault schon eines gemeinsam habe: Die Existenz der Klassen (wie bei Foucault die Schlachten um die Macht) lässt sich aus der Kritik der politischen Ökonomie nicht ableiten. Die arbeitersbewegungsmarxistische Feindbestimmung entlang der Definition des Kapitalisten als Eigentümer an den Produktionsmitteln sollte sich angesichts der historischen Ereignisse im letzten Jahrhundert jedenfalls endgültig blamiert haben. (Käme dieser Definition ein Mindestmaß an Realitätssinn zu, müssten wir längst im sozialistischen Paradies leben. Die paar Kapitalisten wären vom proletarischen Volk längst hinweggefegt worden, gäbe es in diesem Volk nicht die Massen, die rein gar nichts gegen genau den Kapitalismus haben, in dem sie leben.)

### *Foucaults Theoriefeindlichkeit*

DH: Wie bist du in dieser Gemengelage damals gerade auf Foucault gestoßen?

MD: Ich kann mich nicht erinnern, dass zunächst irgendwelche Veranstaltungen über ihn am OSI angeboten wurden; ich habe jedenfalls keine besucht. Dennoch war er, egal wo man hinkam, sei es in einem direkten Bezug auf ihn oder im Verweis auf die Literatur, nahezu

überall gegenwärtig. Ende der 1970er Jahre wurde er dann auch am OSI regelrecht zu dem Popstar, der er bis heute ist.

DH: Geschah das wie aus heiterem Himmel? Oder wie kam es dazu?

MD: Keine Ahnung; in meiner Arbeit habe ich Hinweise gegeben, die diesen Hype allerdings nicht vollständig erklären. Dazu müsste man überhaupt mehr darüber wissen, wie sich eine Ausbreitung solcherart Identifikationsobjekte in einer Masse vollzieht. Als Foucault in Berlin auftrat, sind die Leute jedenfalls entlang der Hausfassade zum Fenster hochgekllettert, nur um ihn mal zu Gesicht zu bekommen.

Doch den Hauptgrund sehe ich darin, dass es eben auch am OSI eine ganze Reihe sich auf Marx beziehender Dozenten gab, die irgendwie versuchten – auch im Hinblick auf die angesprochene mangelnde Berufsperspektive –, die Kritik der politischen Ökonomie von der Gebrauchswertseite her aufzudröseln.

DH: Damit setzt du dich an mehreren Stellen in deiner Arbeit auch auseinander.

MD: Für mich stellt dieserart Kritik den Versuch dar, die reine Tauschwertorientiertheit nicht nur der realen politischen Ökonomie selbst zu überlassen, sondern auch, in der Kritik den Marxismus zu überwinden. Ich sehe hier die Tendenz nahezu aller linken Intellektuellen am Werk, die Intellektuellen generell wegen ihrer Intellektualität (umgangssprachlich: Abgehobenheit) zu denunzieren. Und dies trifft beileibe nicht nur die Marxisten: Gerade am OSI setzte sich zu meiner Zeit immer mehr die Auffassung durch, dass auch und gerade solche Auseinandersetzungen wie die zwischen den sich auf Max Weber berufenden Handlungstheoretikern und den Systemtheoretikern, die sich meist auf Niklas Luhmann beriefen, nichts weiter als Gehirnakrobatik sei, von der man die Nase voll habe.

Ende der 1970er Jahre traf man dann viele Leute aus dem OSI in der Hausbesetzerszene wieder; sie ließen ihre Gebrauchswertorientierung auf diese Weise praktisch werden. Damit hatte sich dann nicht nur die Beschäftigung mit Theorie erledigt: Auch der

Klassenkampf war nun obsolet und mit ihm das ganze Gewirr der so genannten K-Gruppen.

DH: Die hatten sich aber doch schon zuvor in der Auflösung befunden?

MD: Ja. Deren Ende kann datiert werden: Ende 1977 auf einer (berühmt-berüchtigt gewordenen) bewusst provokanten Veranstaltung an der TU seitens der Gruppe Internationaler Marxisten (GIM) zu Politik und Geschichte der Volksrepublik China. Bei dieser Gruppe – und mit ihr war ich damals, zwar nicht als ordentliches, aber so etwas wie ein Fast-Mitglied, eng verbunden, und war deshalb auch auf dieser Veranstaltung – handelte es sich um Troztkisten, deren ›Chefideologe‹ Ernest Mandel war, ein Marxist, der sein Hauptwerk zur Kritik der politischen Ökonomie (eine der wenigen lesbaren, von Marxisten verfasste Interpretationen des *Kapitals*) während einer Gastprofessur am OSI (kurz vor meiner Zeit) verfasst hat. Die Maoisten haben sich provozieren lassen und die Veranstaltung, mit Eisenstangen bewaffnet, überfallen. Das war dann so etwas wie das letzte Gefecht der K-Gruppen.

Allerdings verbreitete sich damit auch das Ressentiment gegen marxistische Theorien und gegen ›Großtheorien‹ überhaupt. Immer stärker gefragt waren nun Veranstaltungen (und Autoren), die die unmittelbaren Erfahrungen, das Konkrete, den Alltag thematisieren.

DH: Aber von den sozusagen lebensphilosophisch Angehauchten gab es seinerzeit doch ausreichend, insbesondere französischsprachige Autoren, von dem Situationist Raoul Vaneigem über Claude Lévi-Strauss bis hin zu Leuten wie Hernri Lefébvre, die sich ebenso angeboten hätten. Warum wählte man also gerade den Antitheoretiker Foucault?

MD: Man las jene als Theoretiker, als Intellektuelle, als diejenigen, denen man nicht mehr folgen wollte. Selbst so einer wie Guy Debord (von dem ich während meines gesamten Studiums rein gar nichts mitbekommen habe), kam nicht wieder in Mode.

DH: Guy Debord entzieht sich mit seiner Spektakelkritik noch dem Kanon...

MD: Mit seinem Buch *Überwachen und Strafen* legte Foucault ein Werk vor, das, und das fiel mir als erstes auf, alle Welt für unheimlich konkret hielt. Da beschrieb angeblich endlich einmal jemand detailliert, was es bedeutet, wenn der Körper gemartert wird. Man nahm Foucaults Selbstverständnis, nur von einzelnen, besonderen Ereignissen auszugehen, für bare Münze. Und da ist ja auch etwas dran: Er nimmt sich irgendeinen Zeitraum, sagen wir von 1730 bis 1766, geht in die Archive, sammelt das dort vorgefundene Material und stellt es neu zusammen. Er lässt, so versichert er unaufhörlich, auf diese Weise die Dinge selbst sprechen. (Davon, dass er damit ein Verhältnis zu diesen Dingen entfaltet wie jede Religion, redet er natürlich nicht, und seinen Lesern fällt das gar nicht erst auf.) Die Archive unterrichten uns demnach also über Folter, Marterung, Herrschaft. Wer braucht da noch Kenntnis über die Gründe der Streitereien zwischen Strukturalisten und Historikern?

DH: Er betont doch auch, dass das Ereignis eben nicht in einem größeren Zusammenhang zu begreifen sei, etwa einem geschichtlichen oder gar einer »geschichtsmaterialistischen Dialektik«, da das der Sache Gewalt antun würde, insofern es das Ereignis selbst in ein Kontinuum auflöst.

MD: Für Foucault sind Theorien, die solche Kontinuitäten herstellen, zentrale Orte der Machtausübung. Ein Ereignis ist zwar nur durch Machtbeziehungen hindurch zu erkennen, aber es selbst ist frei von Macht. Jede Theorie, jeder Versuch, ein Ereignis mit anderen in Verbindung zu bringen, setzt theoretische Überlegungen voraus und diese sind Ausdruck der Macht.

DH: Womit er ja einen gewissen Punkt richtig trifft. Wenn der Marxist etwa Geschichte nur als die Geschichte der Klassenkämpfe versteht, tut er ja auf gewisse Art der Sache Gewalt an und zwingt dem Gegenstand ein Korsett, das er dialektische Methodologie nennt, auf. Da-

gegen erinnert der Versuch, das Ereignis als Besonderes darstellen und es nicht unter das Integral eines Allgemeinen subsumieren zu wollen, an Walter Benjamins unvollendetes *Passagenwerk*. Aber, und das ist die andere Seite, auch an Heideggers Begriff des Ereignisses in *Sein und Zeit*.

MD: Ja. Auf Heidegger und Benjamin sollten wir noch zu sprechen kommen. Bis hierhin würde ich erst einmal festhalten wollen, dass Foucault bei diesen Leuten, die doch eigentlich am OSI waren, um Theorien kennen zu lernen und auf ihren Realitätsgehalt zu überprüfen, mit seiner Selbststilisierung zum Anti-Theoretiker, der nur einzelne Ereignisse untersucht und als einzige Verbindung der Ereignisse untereinander die Macht kennt, offene Türen einrannte.

### *Notwendigkeit von Philosophie*

DH: Geht es bei Foucault also auch um das Verhältnis des Allgemeinen zum in ihm erfassten Besonderen?

MD: Erst einmal beruht ja das Ressentiment der Intellektuellen gegen die Intellektuellen im Kern darauf, dass das Studium ihr Grundbedürfnis nach einer alles erklärenden, absolut konsistenten und einfach zu verstehenden Theorie nicht befriedigt. (Das kann man auch eine Antinomie nennen: Das Verhältnis zwischen allgemeiner Theorie und den einzelnen Ereignissen ist so beschaffen, dass der, dem die Synthese beider nicht gelingt, im Resultat ungewollt immer bei dem landet, was er aus seinem Denken anfangs ausgeschlossen hatte.) Genau diese Befriedigung verschafft Foucault: Ein einziger Begriff, Macht, stellt die Einheit allen Seins her; er hat also eine Theorie, gegen die alle anderen als stümperhafte Baustellen zur Herstellung einer solchen Einheit erscheinen. Und kann gleichzeitig behaupten, er kenne eine solche gar nicht, da er jedes Ereignis allein für sich selbst sprechen lasse; und ihre Vereinheitlichung zu einem Ganzen immer nur *Resultat* der Kämpfe um Macht sei.

Der Kerngedanke meiner Arbeit besteht darin, Foucault nachzuweisen, dass er noch so sehr behaupten kann, er habe keine Theorie, in die er seine Wahrnehmungen einordne, sondern im Gegenteil: Gerade er verfügt über eine solche, die Realität bruchlos ordnende, totalisierende Theorie. Der Clou dieses Vorwurfs ist jedoch, dass ich Foucault, zugegebenermaßen ohne es explizit zu machen, als *pars pro toto* nehme.

DH: Inwiefern steht er nur als *pars pro toto* für dieses Denken? Könntest du das noch einmal erläutern?

MD: Heute würde ich das folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Dem Denken generell ist es unmöglich, Einzelnes zu denken, ohne schon dessen Ganzes zugleich im Kopf zu haben. Und umgekehrt: Das Denken kann nichts Ganzes denken, ohne zugleich von dessen Differenzen (zumindest vorbewusst) zu wissen. Jeder leiblich Einzelne erfasst diese, ihm von seinem Verstand vorgegebene Beziehung von Einheit und Differenz in einer ihm eigentümlichen Weise: Er ist Philosoph reinsten Wassers. Von den allgemein anerkannten Philosophen unterscheidet er sich nur dadurch, dass er sich, aus welchen Gründen auch immer, weigert, auf diese seine Besonderheit im Allgemeinen zu reflektieren (aus Angst vor seiner Freiheit, wenn wir Sartre folgen wollen).

Um dieses Verhältnis von Einheit und Differenz wegen seiner Bedeutung für meine Kritik an Foucault, aber beileibe nicht nur an ihm, in anderen Worten zu wiederholen: Mir ging es in meiner Arbeit darum, zu zeigen, dass es Kriterien gibt, die einen zwingen, einem Gedankengebäude den Status zuzusprechen, eine Theorie zu sein. Allgemein löst sich diese Frage für mich dahingehend auf, dass Denken vom Begriff her bei jedem Einzelnen auf einem philosophischen Konzept beruht. Was heißt: Auch dem krudesten Pragmatiker und radikalsten Reflexionsverweigerer lässt sich nachweisen, dass er Philosoph ist. (Dass seine Philosophie sich bei näherem Hinsehen als vollkommen verfehlt erweist, ist eine andere Sache.)

In seinem Stellenwert für das Denken vergleichbar ist dieses Konzept mit dem des Freudschen Ödipuskomplexes für die Persön-

lichkeitsentwicklung in emotionaler Hinsicht. Jeder Mensch hat, wie der Patient auf der Couch in Bezug auf seinen ödipalen Konflikt, auf alle Grundfragen der Philosophie eine Antwort; der Gesamtkomplex dieser Antworten mag bei den Allermeisten weitestgehende Gemeinsamkeiten ausweisen; sieht man aber genau genug hin, bricht also die Reflexionsverweigerung auf, wird man feststellen, dass Jeder, und sei es in einem noch so marginalen Punkt, irgendwo in diesem Konzept eine für seine Persönlichkeit besondere Antwort parat hat.

DH: Mir scheint hier eine grundsätzliche Frage verhandelt zu werden. Kannst du den Grundgedanken noch einmal umreißen?

MD: Leider lässt der sich nicht in ein so genial einfaches Konzept fassen wie das von Freud. (Zumindest ist mir das bisher noch nicht gelungen.) Hier mag es genügen, darauf zu verweisen, dass jeder in seinem Vorbewussten Antworten auf die Fragen parat hat, wen (oder was) er dieser Welt als deren allgemeines Subjekt unterstellt; was ihm als deren (erste) Substanz gilt und in welcher Beziehung diese zu jenem Subjekt steht (man kann dies auch als die Frage nach dem Sinn bezeichnen, sie läuft letztendlich auf die nach dem Souverän hinaus); wie die Dynamik für Veränderung in die Welt kommt und vor allem: aufgrund welcher Logik aus dem einen Urteil sich ein weiteres ergibt. Das wäre im Einzelnen erkenntnistheoretisch beziehungsweise begriffslogisch noch auszuführen, muss hier aber unterbleiben. (In meinem Buch über Sartre habe ich das näher aufgeschlüsselt. In dem in der sans phrase 11/1917 abgedruckten Text *Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft – Heidegger oder Sartre*, hat Georges-Arthur Goldschmidt das Problem wunderbar in der Frage auf den Punkt gebracht, ob die philosophische Sprache überhaupt in der Lage ist, dem Einzelnen gerecht zu werden.)

DH: Kannst du nicht doch versuchen, die Frage in aller Kürze zu erläutern?

MD: Hilfreich für die möglichst einfache Erfassung und Anschaulichkeit des hier Gemeinten, von seiner Totalität aus betrachtet, ist das

Konzept, das der Nazi-Jurist Carl Schmitt (und in dessen Nachfolge, wenn auch in ganz anderem Kontext, der Systemtheoretiker Niklas Luhmann) seinem Denken zugrunde legt. (Keine Angst; man wird noch lange nicht zum Nazi, nur weil man einem solchen zugesteht, Realität gedanklich treffend reproduziert zu haben.)

Schmitt teilt die Totalität in fünf Bereiche auf, die jede von einer für sie spezifischen Zweiteilung charakterisiert ist: den der Moral, die nach dem fragt, was gut und böse ist; den der Ästhetik: sie trennt das Schöne vom Hässlichen; den der Wissenschaft, die sich um Wahrheit und Irrtum dreht; den der Ökonomie: sie unterscheidet das Nützliche vom Unnützen und schließlich dann den Bereich, für dessen Fassung Schmitt so berühmt-berüchtigt geworden ist: den politischen, in dem sich bestimmt, wer Freund ist, wer Feind.

Nochmals, um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht hier nicht darum, eine der Realität adäquate Philosophie zu entwickeln, sondern darum, das Konzept zu reflektieren, das jeder seinem Denken zugrunde legt; wie verfehlt und ideologisch das auch immer aussehen mag.

DH: Im philosophischen Kern bei Foucault geht es ja darum, dass er einerseits sagt, dass die Macht nur lokal zu finden sei, und andererseits, dass sich alle diese lokalen Mächte doch zu einer Allgemeinheit zusammenfassen lassen. In dieser nun allerdings gäbe es keine Bestimmung, aus der sich ergeben könnte, was diese allgemeine Macht eigentlich sei.

MD: Die Macht, als Reinbegriff, als in sich bestimmungslos, ist, das sagt Foucault explizit, eine nominale Konstruktion. *Die* Macht gäbe es nicht. So wenig wie es *den* Gebrauchswert gibt: auch den gibt es nur in oder an einzelnen Gegenständen. In dieser Hinsicht fallen Gebrauchswertorientierung und Foucaults Machtbegriff tatsächlich in Eins. Wir haben es mit dieser nominalen Konstruktion eines Allgemeinen (Macht beziehungsweise Gebrauchswert), in Abgrenzung zum real existierenden Besonderen (lokale Mächte, den Dingen zukommende Werteigenschaften), mit einer Variation auf die Frage nach der Beziehung zwischen Einheit und Differenz zu tun, oder



anders: mit der alle Philosophie konstituierenden Grundsatzfrage, das heißt mit dem Problem des Realitätsstatus von Universalien.

### *Wert und Macht*

DH: Ich würde, bevor wir darauf näher eingehen, gern noch einmal einen Schritt zurück machen: Gab oder gibt es noch Marxisten, von denen man behaupten könnte, dass für sie nicht nur der Gebrauchswert, sondern auch der Wert im allgemeinen in ihrem Denken dieselbe Rolle einnimmt wie bei Foucault die Macht?

MD: Was diese Parallelisierung zwischen Wert und Macht betrifft, so wird vom Gesamteindruck meiner Arbeit her durchaus deutlich (auch wenn ich das heute expliziter machen würde), dass Foucault nur die Vorgänge anders beschreibt, die sich in der Zirkulationssphäre des Kapitals abspielen. Deswegen sind seine ungewollten Anleihen bei Hegel, auf die ich verweise, alles andere als zufällig.

Wenn wir den Spieß einmal umdrehen und fragen: Was verstehen eigentlich die Marxisten unter Macht, dann kommt man allerdings kaum herum zuzugestehen, dass Foucault das zentrale Defizit der marxistischen Theorien zumindest zur Sprache gebracht hat, um nicht zu sagen: dass der Erfolg seiner Großtheorie der Macht zeigt, dass deren Begriff vom Wert (also der, neben der Arbeit, zentralen Kategorie der Marxschen Kritik der

politischen Ökonomie), vorsichtig gesagt: höchst unzureichend ist. Heute würde ich auf diesen verfehlten Wertbegriff dieser Marxisten ausführlicher eingehen (und das gilt im Übrigen für den Arbeitsbegriff genauso: Siehe dazu meine Anmerkungen in der vorliegenden Arbeit zu meinem damaligen Begriff der Tätigkeit).

An dieser Stelle dazu nur so viel: Die Marxisten haben den Bezug des Werts zur Macht nie auch nur thematisiert. Sie haben den Machtbegriff immer im Max Weberschen Sinne verwendet. Umgangssprachlich besagt dieser: Macht übt der aus, der anderen seinen Willen