

Rey Chow

Nachdenken über "race" mit Foucault

2022

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18948>

Veröffentlichungsversion / published version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Chow, Rey: Nachdenken über "race" mit Foucault. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, Jg. 14 (2022), Nr. 2, S. 102–118. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18948>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

REY CHOW

NACHDENKEN ÜBER «RACE» MIT FOUCAULT¹

Es ist heute generell anerkannt, dass eine wissenschaftliche Definition von *race* unmöglich ist.²

Wenn rassisierter Essentialismus und seine jüngere Geschichte ein Verständnis von Rassismus begünstigen, das unbedingt zu bekämpfen ist, hat es auch Widerstand hervorgerufen – intellektuellen wie aktivistischen, als Identitätspolitik bekannt. Die beiden Tendenzen erwachsen aus einem ähnlichen Impuls und teilen bestimmte Annahmen über *race* und Rassismus.³

Rassisierte Kategorien müssen denaturalisiert werden. Wir müssen sehen [...] wie [...] Weißsein zusammengesetzt ist und zu tatsächlichem und virtuellem Leben erweckt wird. Was sind seine historischen, ökonomischen und sozialen Existenzbedingungen? Wie artikuliert es sich in juristischen, medizinischen, ästhetischen, militärischen und technologischen Formen der Expertise?⁴

Was ist der Rassismus letztendlich? Zunächst ein Mittel, um in diesen Bereich des Lebens, den die Macht in Beschlag genommen hat, eine Zäsur einzuführen: die Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß.⁵

Geht es um Foucault und Fragen von *race*, dann stellt der naheliegende Vorwurf des Eurozentrismus – die Kritik, dass die durch seine genauen Untersuchungen europäischer Kulturen und Geschichten gewonnene Perspektive andere Teile der modernen Welt vernachlässigt – bis heute eine wesentliche Herausforderung dar. Vor allem die disziplinären Institutionen in Europa, die er so brillant analysiert, bildeten sich zur selben Zeit wie die aggressiven imperialen und

¹ Gekürzte Fassung von: Rey Chow: Thinking «Race» with Foucault, in: dies.: *A Face Drawn in Sand. Humanistic Inquiry and Foucault in the Present*, New York 2021, 87–112. Übersetzung mit freundlicher Genehmigung der Columbia University Press. Wo dt. Übers. der Zitate vorlagen, wurden diese verwendet, alle anderen übers. v. Maja Figge.

² W.E.B. Du Bois: *The Negro*, Philadelphia 2001 [1915], 13.

³ Roxann Wheeler: *The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*, Philadelphia 2000, 302.

⁴ George Yancy, Paul Gilroy: What «Black Lives» Means in Britain, in: *New York Times*, 1.10.2015, [opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/01/paul-gilroy-what-black-means-in-britain](https://www.nytimes.com/2015/10/01/paul-gilroy-what-black-means-in-britain) (28.4.2022).

⁵ Michel Foucault: Vorlesung vom 17. März 1976, in: ders.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/1976*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt/M. 2002, 301.

kolonialen Unternehmungen europäischer Staaten in Übersee heraus, aber Foucault liefert keine Analyse solcher Unternehmungen. [...] Der vorliegende Aufsatz versucht, im Unterschied zu diesem berechtigten, aber meiner Ansicht nach nicht notwendigerweise produktiven Ansatz, die Relevanz von Foucaults Werk für die Untersuchung von *race* aufzuzeigen.

Der Foucault'sche Diskurs und seine postkoloniale Wendung

In seiner Kritik des europäischen Imperialismus stellt sich Edward Said, stark beeinflusst von Foucaults frühen Arbeiten zum Diskursbegriff, die wegweisende Aufgabe, die systemischen und strukturellen Korrelationen zwischen textuellen und ökonomisch-politischen Formationen zu benennen. In seiner klassischen Studie *Orientalismus*⁶ zeigt er, dass diese Korrelationen eine Art materieller Geschichte erzeugen, die gleichermaßen auf repräsentationalen Traditionen wie auf physischen Invasionen und Annexionen basiert.

Also muss man vor allem auf den Stil, die Redefiguren, das Szenario, die Erzählformen, die historischen und gesellschaftlichen Umstände achten und *eben nicht* auf die richtige oder originalgetreue Darstellung. Um das Prinzip der Offenlegung zu legitimieren, zieht man immer irgendeine Spielart der Binsenweisheit heran, dass der Orient gewiss selbst für sich sprechen würde, wenn er nur könnte; da er dies aber nicht könne, müssten westliche Sachwalter ihm diese Aufgabe wohl oder übel abnehmen.⁷

Said entwirft damit eine methodologische Blaupause für die Kritik einer Geschichte, die dazu beigetragen habe, dass der Orient im Westen als eine <andere>, minderwertige Entität konstruiert wurde. [...]

In ähnlicher Weise befragt Johannes Fabian in seinem Buch *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*⁸ die philosophischen, theologischen und historischen Grundlagen des westlichen anthropologischen Denkens, wobei er sich an Foucaults frühen Arbeiten wie etwa *Die Ordnung der Dinge* orientiert. Fabian, der im Fahrwasser von Saids antiorientalistischer Kritik schreibt, geht über Foucault hinaus, wenn er eine grundlegende Ungleichheit herausstreicht, die in die ethnografische Praxis eingebettet sei – und zwar in die Art und Weise, in der westliche Anthropolog_innen üblicherweise ihre Beobachtungen und Ergebnisse zu nicht-westlichen Kulturen ihrem westlichen Publikum kommunizieren. In einer geistreichen Volte definiert Fabian diese Ungleichheit in Begriffen einer Geopolitik der Zeit: Wenn westliche Forschende für westliche Lesende über andere Kulturen schreiben, tun sie dies in einem vorwärts gerichteten Präsens. Dabei werden die untersuchten Kulturen, so Fabian, typischerweise derart objektifiziert, dass sie in einer anderen Zeitlichkeit eingefroren scheinen – einer Zeitlichkeit, die darüber hinaus implizit als primitiv, rückwärtsgewandt und unveränderlich angesehen wird. [...]

⁶ Edward Said: *Orientalismus*, übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt / M. 2014 [i. Orig.: *Orientalism*, New York 1978].

⁷ Ebd., 32 (Herv. i. Orig.). Vgl. auch ders.: *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt / M. 1994.

⁸ Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.

Wie etwa im Fall des transatlantischen Sklav_innenhandels im Kontext der Vereinigten Staaten haben die politischen und ökonomischen Aspekte, die bei der Bildung europäischer Imperien in den vergangenen Jahrhunderten eine Rolle gespielt haben, im globalen postkolonialen Kontext ein Verständnis von *race* geformt, dem zufolge *race* mehr oder weniger unwiderruflich durch diese Beziehung der Ungleichheit und ihre ungeheuren Konsequenzen geprägt ist. Wie Roxann Wheeler schreibt: «Zu oft wurde *race* nur als eine Teilmenge von Sklaverei und Kolonialismus behandelt, eine Betonung, die den falschen Glauben verstärkt hat, dass *race* hauptsächlich mit Schwarzsein oder afrikanischer Herkunft zu tun hat.»⁹ Ausgehend von ihrer sorgfältigen Untersuchung der elastischer formulierten Kategorien menschlicher Vielfalt in der britischen Kultur des 18. Jahrhunderts stellt Wheeler fest, dass die meisten gegenwärtigen kolonialen und kritischen Theoretiker_innen dazu tendieren, «ihre Annahmen über *race* stillschweigend auf einem Erbe des biologischen Rassismus des 19. Jahrhundert gründen».¹⁰ Dieser biologische Rassismus zeichne sich vor allem durch «eine Sorge um kulturelle und rassisierte Reinheit, durchdringenden weißen Suprematismus, die Bürde des weißen Mannes, indigene Bevölkerungen zu zivilisieren, und eine interventionistische politische Herrschaft» aus.¹¹

Whealers Beobachtungen erhärten, was Foucault bereits in *Überwachen und Strafen* festgestellt hatte. In seiner Diskussion der Herausbildung der Delinquenz als eines bestrafbaren Persönlichkeitsmerkmals beschreibt er das frühe 19. Jahrhundert als den

Augenblick, da die Wahrnehmung einer anderen Lebensform von der Wahrnehmung einer anderen Klasse und einer anderen menschlichen Spezies abgelöst wird. Was sich hier parodistisch abzeichnet, ist eine Zoologie von gesellschaftlichen Subspezies, eine Ethnologie von Übeltäter-Zivilisationen mit ihren Riten und ihrer Sprache.¹²

Angesichts des gewaltigen Einflusses dieses Erbes aus dem 19. Jahrhundert können wir an dem, was Nikolas Rose als «eine konzertierte Biologisierung von *race*» beschrieben hat,¹³ sehen, wie die infrastrukturellen Beziehungen zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten – ganz ähnlich den infrastrukturellen Beziehungen zwischen Sklavenhändler_innen/-halter_innen und Versklavten – weitgehend bestimmen, was in gegenwärtigen Debatten über *race* und westliches modernes Denken auf dem Spiel steht, selbst wenn sie nicht explizit adressiert werden.¹⁴

In diesen Debatten wird *race* weiterhin hauptsächlich im Hinblick auf die Unveränderbarkeit von Hautfarbe oder anderer biomedizinisch determinierender (molarer) statt auf probabilistischer (molekularer) Klassifikationen bestimmt;¹⁵ Rassismus wird als Praxis der Ausbeutung und Diskriminierung verstanden – ausgeübt von denjenigen, die historisch auf der Seite der Sieger_innen stehen (assoziiert mit politischem Erfolg und ökonomischem Privileg),

⁹ Wheeler: *The Complexion of Race*, 10.

¹⁰ Ebd., 45.

¹¹ Ebd. Für eine ehrgeizige Darstellung im Sinne Wheelers vgl. Denise Ferreira da Silva: *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis 2007. Darin beschreibt die Autorin ihr Projekt als «Analytik der Rassisierung», basierend auf einer Untersuchung, «wie die Werkzeuge der wissenschaftlichen Wissensprojekte des 19. Jahrhunderts den Begriff des Rassischen produzierten» (xviii, xii f.).

¹² Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M. 1976, hier 325.

¹³ Nikolas Rose: *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton 2007, 162.

¹⁴ Für eine kenntnisreiche Diskussion vgl. Sylvia Wynter: *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards Human, After Man, and its Overrepresentation – an Argument*, in: *CR. The New Centennial Review*, Bd. 3, Nr. 3, 2003, 257–337. Wynter beginnt ihren Aufsatz mit einem Zitat aus *Die Ordnung der Dinge* über die geopolitische Geschichtlichkeit der Idee des «Menschen» seit dem 16. Jahrhundert.

und gegen diejenigen gerichtet, die historisch auf der Seite der Opfer stehen (und linguistisch, kulturell sowie institutionell als unterlegen erachtet und ungerechterweise ihrer Möglichkeiten der sozialen Mobilität und des Aufstiegs beraubt werden).¹⁶

In der bereitwilligen, wenngleich auch verständlichen Reifikation von *race* und Rassismus, wie sie in diesen anachronistischen Begriffen am Werk ist, wird häufig ein wichtiger und wohl entscheidender Beitrag Foucaults übersehen. Dass der Foucaultsche Begriff des Diskurses durch seine Said'sche Wendung solch einen Einfluss ausgeübt hat, ist allerdings nicht notwendigerweise Saids bahnbrechender und paradigmensetzender Politisierung westlicher Repräsentationen des Ostens geschuldet. Wir sollten zur Kenntnis nehmen, dass Saids eigene rhetorischen Bewegungen einer Foucault'schen Analytik durchaus würdig sind: Said hat nicht nur divergierende (und für gewöhnlich diskontinuierliche) Serien historischer Ereignisse in eine kohärente Anordnung gebracht, sondern er hat auch deren multidirektionale, unkoordinierte Bewegungen strategisch zum Stillstand gebracht, indem er sie an einem bestimmten Knotenpunkt zusammenführt. Wenn es nämlich keine intrinsischen oder essentiellen Verbindungen zwischen kolonialen territorialen Eroberungen, militärischen Besatzungen und ökonomischen Ausbeutungen auf der einen Seite *und* linguistischen, textuellen sowie visuellen Repräsentationen auf der anderen gibt, so hat Said, wie auch die postkolonialen Studien in seiner Folge, sein Publikum mit der Verwendung des Diskursbegriffs auf beeindruckende Weise interpelliert, indem er darauf insistiert und wiederholt hat, dass solche Verbindungen eine unanfechtbare Gewissheit darstellen.

In mancher Hinsicht sind die Kontroversen um *race*, wie sie kontinuierlich in der angloamerikanischen *academia* auftreten, das Ergebnis eines solchen strategischen Anhaltens und Zusammenbindens – man könnte sagen Essentialisierens – der fluiden Übergänge zwischen kontingenten Ereignissen zu einer kontinuierlichen unterirdischen Meistererzählung. Dies ist einer der Gründe, warum manche Wissenschaftler_innen z. B. die Ursprünge (oder Ursachen) des Orientalismus, wie sie von Said und seinen Anhänger_innen eingebracht wurden, anfechten und als Hauptgegenbeispiel auf den deutschen Orientalismus verweisen: Demzufolge sei die scheinbare Verbindung zwischen Imperium und orientalistischen textuellen Studien hier nicht notwendigerweise offensichtlich oder konsistent, und es seien eher ältere religiöse, spirituelle und philosophische Auseinandersetzungen gewesen, die in den Begegnungen des modernen Europas mit dem Osten eine zentrale Rolle gespielt hätten, als jene zeitlich weniger weit zurückliegenden politisch-ökonomischen Eroberungen.¹⁷ Auch wenn dieses Argument durch die Berücksichtigung der schwindelerregend multilingualen Erwägungen verschiedener orientalistischer Traditionen unterfüttert werden müsste, geht es mir hier vor allem darum, dass wir eine sorgsame Neubetrachtung und Neubewertung von Foucaults Beitrag zur Politik des Diskurses im Kontext gegenwärtiger Critical Race Studies brauchen. Wenn

¹⁵ Mit Blick auf die vorherrschende «Rassenkunde», die sich im 18. Jahrhundert herausbildete, stellt Nikolas Rose fest: «Welche Differenzen es auch immer in ihren verschiedenen Versionen gab, *race* wurde auf einer molaren Ebene verstanden. Es wurde als eine vererbte Konstitution begriffen, die den gesamten Charakter und alle Eigenschaften eines jeden rassiierten Individuums formte. Diese Konstitution könne an den sichtbaren Eigenschaften beobachtet werden, nicht einfach an Hautfarbe, sondern auch an Physiognomie, Körpermorphologie und ähnlichem. Und als die rassiierte Wissenschaft der Genetik begegnete, war es dieser molare Begriff einer rassischen Spezifität und rassischen Differenz, der in Genen kodiert wurde, die gleichfalls molar verstanden wurden, wodurch diese individuellen physischen, geistigen und moralischen Eigenschaften festgelegt wurden und die Reichweite für Modifizierung durch die Umwelt oder durch Erfahrungen stark einschränkt wurde. Aber der molekulare Blick aktueller Genomik transformiert diese Wahrnehmung.» Rose: *The Politics of Life Itself*, hier 161.

¹⁶ Für eine Untersuchung der historischen Verwendungen des Begriffs Rassismus und für Analysen des aktuellen Antirassismus vgl. Pierre-André Taguieff: *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg 2000. George M. Fredrickson sagt dazu: «Der französische Soziologe Pierre-André Taguieff hat zwischen Varianten oder «Logiken» des Rassismus unterschieden – «der Rassismus der Ausbeutung» [i. Orig. frz. «le racisme d'exploitation», Anm. d. Übers.] und «der Rassismus der Auslöschung» [i. Orig. frz. «le racisme d'extermination», Anm. d. Übers.] [...] man könnte diese beiden Möglichkeiten des Rassismus auch den Rassismus der Inklusion und den Rassismus der Exklusion nennen.» George M. Fredrickson: *Racism. A Short History*, Princeton 2015, 9.

¹⁷ Vgl. Suzanne Marchand: *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge 2009; Urs App: *The Birth of Orientalism*, Philadelphia 2010.

unser aktuelles Verständnis von *race* – insbesondere innerhalb der englischsprachigen Akademie – präventiv durch eine postkoloniale Formulierung der Dialektik zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten geformt ist, dann ist es notwendig, mit Foucault zu fragen: Was sind die Faktoren, die diese präventive Formgebung ermöglichen? Hätte es anders gewesen sein können? Waren andere Abfolgen von Ereignissen im Gange, die zu einer anderen Konfiguration von *race* und Rassismus hätten führen können?

Repressionshypothese der Race Studies?

Das Vernähen (i. Orig. *suturing*, Anm. d. Übers.) von *race* mit der hierarchischen Beziehung von Kolonisierenden und Kolonisierten ist institutionell so wirksam gewesen, dass jeder Versuch, *race* anders zu bestimmen, kontraintuitiv wirken würde. Insofern haben postkoloniale Studien in der Nachfolge Saids entscheidend dazu beigetragen, Repräsentationen und eine tatsächliche Ermächtigung derjenigen zu ermöglichen, die historisch benachteiligt, an den Rand gedrängt oder zum Schweigen gebracht wurden, und dies obwohl es seit Langem umsichtige Reflexionen darüber gibt, was es bedeutet, Subalterne sprechen zu lassen.¹⁸ Während Studien zu gruppenübergreifenden und interkulturellen Begegnungen einen zunehmend hegemonialen Trend, die Opferrolle in den Blickpunkt zu rücken, reproduzieren, scheint die positivistischere und weniger elastische Variante von *race* in postkolonialen Studien manchmal etwas zu sauber mit dem popularisierten Freudschen Paradigma der sexuellen Repression im Einklang zu stehen. Entsprechend wird *race* gewöhnlich mit einer Unterdrückung aufgrund der Anatomie (z. B. der Hautfarbe) gleichgesetzt, die wiederum als unauflösbar und nicht als ein Faktor unter vielen erachtet wird.¹⁹ Solch eine Unauflösbarkeit wird dann weiter diskutiert in Bezug auf Verlust, Trauer, Melancholie, Prekarität und andere naturalisierte – normativierte – psychoanalytische Koordinaten.

Foucaults Kritik an der popularisierten Freud'schen Repression ist zu bekannt, um eine vollständige Wiederholung an dieser Stelle zu rechtfertigen, aber die hervorstechenden Aspekte seines Arguments bleiben erwähnenswert. Als diskursbelebender Mechanismus fungiert Repression nicht nur als ein Mittel, um sexuelle Differenzierungen aus dem Inneren eines Individuums heraus zu artikulieren, sondern auch, so Foucault, als Motor eines ganzen Regimes des Denkens, das unsere Selbstwahrnehmung in binarisierten Zuständen von Gefangenschaft und Befreiung (oder Geheimhaltung und Transparenz bzw. Dunkelheit und Licht) wiedergibt. [...]

Laut Foucault [...] ist Sexualität nicht zu begreifen «als eine Triebkraft [...], die der Macht von Natur aus widerspenstig, fremd und unfügsam gegenübersteht – einer Macht, die sich darin erschöpft, die Sexualität unterwerfen zu wollen, ohne sie gänzlich meistern zu können».²⁰ Statt dieses romantisierten Zugangs schlägt er vor, Sexualität, die «zu den am vielseitigsten einsetzbaren

¹⁸ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008; dies.: *Who Claims Alterity?*, in: Barbara Kruger, Phil Marian (Hg.): *Remaking History*, Seattle 1989, 269–292.

¹⁹ Nach Wheeler wurde unsere heutige Verwirrung in Bezug auf Hautfarbe teilweise durch die historische Verschiebung von einer elastischeren Sensibilität gegen über Farbe aufgrund von Differenzen des Gemüts und des Klimas hin zu einer rigideren Haltung gegenüber Farbe aufgrund der Anatomie verursacht, vgl. Wheeler, *The Complexion of Race*, 27–48.

²⁰ Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 1977, 103.

Elementen» gehört, als einen «besonders dichte[n] Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen» zu verstehen.²¹

Während Foucaults Kritik den tiefsitzenden Glauben an Verletzung und Verhinderung, den die populären Narrative sexueller Repression untermauern, erfolgreich herausfordert, erkennt sie gleichzeitig an, wie effektiv die Repressionshypothese als eine Triebfeder des Diskurses funktioniert. In der Tat fußt Foucaults Verständnis von der Macht des Diskurses teilweise auf seiner These, dass unaufhörliches Reden über sexuelle Repression – angestiftet und ermutigt durch Freuds klinischen Gebrauch und seine kommerziellen, massenmedialen und selbsthilfeindustriellen Spin-offs – eine Explosion von Diskursen und Praktiken ausgelöst hat.

Könnte nicht Foucaults Kritik an der Repressionshypothese auch instruktiv sein, um über race nachzudenken?

Betrachten wir die monumentale Persönlichkeit Frantz Fanons, der in seinem Werk die koloniale Unterdrückung *als* psychische Repression bestimmt. Für Fanon, der in den 1940er Jahren als kolonialer Migrant aus Martinique in der französischen Metropole schreibt, bedeutet *race* vor allem die psychische Verletzung, die das Schwarze Subjekt durch die Hand seiner *weißen* Unterdrücker_innen erleiden muss. Während Identifikation mit dem_der *weißen* Unterdrücker_in zugleich erforderlich und unmöglich ist, wird die Selbstentfremdung oder psychische Spaltung die bestimmende Grenze für Schwarze Identitätsbildung. Nach Fanon wird eine solche innere Fragmentierung verstärkt durch abwertende Interaktionen in der Metropole, in der das Schwarze Subjekt regelmäßig auf seine Hautfarbe reduziert und als entschieden «Anderes» angerufen wird – so sehr, dass die Fragmentierung nach außen wandert und psychische Spaltungen in der kolonisierten Bevölkerung als ganzer verursacht. Bemerkenswerterweise ist die unvergessliche Straßenszene der rassistischen Anrufung, wie sie Fanon beschreibt, nicht weniger konstitutiv für die Selbstidentifikation des *weißen* Kindes, das beim Anblick eines Schwarzen Mannes «Sieh mal, ein Neger» ruft.²² Für dieses Kind bedeutet *race*, die_den andere_n dem Exotismus zu unterwerfen – eine Art der Anerkennung, die sowohl auf der Ästhetik des Schocks und der Verwunderung als auch auf Stigmatisierung basiert.

In Fanons Beschreibungen ist *race* nicht nur an die Verstrickungen von Kolonisierenden und Kolonisierten festgebunden, sondern wird auch in (Freud'schen) ödipalen Begriffen theoretisiert. Der *weiße* Mann besetzt die Position des autoritären Vaters, der entfernt werden muss, damit seine Tyrannenherrschaft beendet werden und der wütende Sohn, ein Schwarzer Mann, eine positive Wahrnehmung seiner eigenen Identität erlangen kann. Der Verletzung scheint nur mit Verletzung begegnet werden zu können, wenn gewaltsames Stürzen das einzige Mittel ist, mit dem der Schwarze Mann seinen tiefgreifenden inneren Verlust äußerlich kompensieren kann, um das wiederzugewinnen, was ihm genommen wurde, und ein Gefühl der Ganzheit

²¹ Ebd.

²² Vgl. die Beschreibung dieser berühmten Szene in Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt/M. 1985, hier 79–83.

wiederzuerlangen. *Race* (in diesem Fall gleichgesetzt mit Rassismus), wie sie vom Schwarzen männlichen Subjekt erfahren wird, scheint symptomatisch für die repressive Logik zu sein, die das paternalistische Funktionieren von Macht auszeichnet. Vor allem zeigt *race* (oder Rassismus) das Zeichen der Verletzung an, als einen andauernden internalisierten Zustand der Negation, der nur durch periodisch auftretende Eruptionen revolutionärer Gewalt überwunden werden kann.²³

Der Eintritt des Lebens in die Geschichte

Ungeachtet von Foucaults Sympathien für linke Politik unterscheidet sich seine Betrachtungsweise von *race* und Rassismus ziemlich von der klassischen Vorstellung als repressive Gewalt, wie sie von Fanon ausgeführt wurde, nicht zuletzt, weil Foucault sich von seinem lebenslangen Anliegen, der Kritik der modernen westlichen Vernunft, leiten ließ. Um Foucaults Vision von *race* zu untersuchen, die untrennbar mit dem anhaltenden Projekt dieser Kritik verbunden ist, müssen wir uns dem fünften Kapitel von *Der Wille zum Wissen*, «Recht über den Tod und Macht zum Leben», zuwenden, das er in einem Gespräch als «die Grundlage des Buches» bezeichnete.²⁴

[...]

Foucaults Bemerkungen zu *race* in «Recht über den Tod und Macht zum Leben» sollten vor dem Hintergrund seines Verständnisses von Sexualität als einem sich historisch herausbildenden Machtnexus des Willens zum Wissen verstanden werden. Beide, Sexualität und *race*, haben mit dem zu tun, was er den *Eintritt des Lebens in die Geschichte* nennt – «den Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken».²⁵ Diese Beschreibung der Bedeutung des Lebens als eine historische Schwelle findet sich bereits in *Die Ordnung der Dinge* [...], wo Foucault ausführt, dass die Entwicklungen der politischen Ökonomie, Biologie und Sprache seit dem frühen 19. Jahrhundert neue Modi der Wissensproduktion ko-konstituieren.²⁶ Neben dem Naturforscher und Zoologen Georges Cuvier, der von Foucault als Schlüsselfigur des Übergangs im modernen europäischen Konzept des Lebens erachtet wird, ist es von den dreien die Biologie, die Foucaults eigenes Denken am meisten beeinflusst zu haben scheint:

[...] *Seit Cuvier entgeht das Lebendige, wenigstens in erster Instanz, den allgemeinen Gesetzen des ausgedehnten Seins. Das biologische Sein wird regional und autonom. Das Leben ist, an den Grenzen des Seins, das, was ihm äußerlich ist und was sich dennoch in ihm manifestiert.*²⁷

Mit anderen Worten: Die Geschichtlichkeit des Lebens hat mit der modernen Konfrontation zwischen dem Willen zum Wissen einerseits und dem neu theoretisierten, janusköpfigen Status des Lebens (als etwas, das dem biologischen

²³ Für eine ausführliche Diskussion vgl. Pooja Rangan, Rey Chow: *Race, Racism, and Postcoloniality*, in: Graham Huggan (Hg.): *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford 2013, 396–411.

²⁴ Michel Foucault: *Das Spiel des Michel Foucault* (Gespräch), übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. 3: 1976–1979, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Frankfurt/M. 2003, 391–429, hier 422. Für eine hilfreiche Diskussion von Foucaults Auseinandersetzung mit *race* vgl. Stuart Elden: *The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's Il faut défendre la société and the Politics of Calculation*, in: *boundary 2*, Bd. 29, Nr. 1, 2002, 125–151. Vgl. auch die informierten Auseinandersetzungen in der Sonderausgabe «Foucault and Race», in: *Foucault Studies*, Nr. 12, 2011.

²⁵ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, 137. Foucault folgend untersucht Ann Laura Stoler diesen Nexus anhand Niederländisch-Indiens und zeigt, wie die von Foucault beschriebenen Regulierungen und Kontrollen in den Praktiken europäischer Staaten und Bürger_innen in den Überseekolonien am Werk waren. Ann Laura Stoler: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham 1995.

²⁶ Vgl. die detaillierten Ausführungen zu den drei Modi des Wissens in den entsprechenden Kapiteln in Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1974. Vgl. auch Chow: *A Face Drawn in Sand*, 39–62 (Kap. 1: «Literary Studies' Biopolitics»).

²⁷ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 334; Herv. R. C.

Wesen sowohl äußerlich als auch innerlich ist und mit der Möglichkeit des Lebens als auch der Unausweichlichkeit des Todes winkt) andererseits zu tun. [...]

In seiner Studie *Life. A Modern Invention*, die mit den Foucault'schen Überlegungen zum neuen konzeptuellen Status des Lebens in der Moderne beginnt, benutzt Davide Tarizzo die Formulierung «epistemologischer Indikator», um Foucaults interdiskursive Vorstellung des Lebens als emblematisch für die Kämpfe des Willens zum Wissens zu unterstreichen; Kämpfe, die sich nach Tarizzo zu einer philosophischen Genealogie zurückverfolgen lassen, von Kant, Schelling und Herder zu Schopenhauer, Freud und anderen.²⁸ Foucaults wichtigstes Argument in *Die Ordnung der Dinge* ist allerdings, dass diese Kämpfe Wissensformen hervorgebracht haben, die, wenngleich grundlegend miteinander verknüpft, zunehmend inkommensurabel oder inkompatibel miteinander seien. Beispielsweise schreibt Foucault in Bezug auf politische Ökonomie und Biologie:

Dort, wo ein Denken das Ende der Geschichte vorsieht, kündigt ein anderes die Unendlichkeit der Geschichte an. Wo das eine eine wirkliche Produktion der Dinge durch die Arbeit erkennt, löst das andere die Schimären des Bewußtseins auf. Wo das eine mit den Grenzen des Individuums die Erfordernisse seines Lebens bestätigt, löscht sich das andere in dem Gemurmelt des Todes aus.²⁹

Diese Art diskursiver Inkommensurabilität impliziert, dass «seit dem neunzehnten Jahrhundert das Feld des Wissens seiner in all ihren Punkten homogenen und uniformen Reflexion keinen Raum mehr geben kann».³⁰ Stattdessen scheint es zunehmend so zu sein, oder zumindest legt Foucault dies nahe, dass jede Wissensform rationalisiert werden muss mit einer Philosophie, die spezifisch zu ihr passt.³¹

Oder anders gesagt: statt *race* über den Weg der Repressionshypothese zu verstehen und – wie es häufig in den Wissensfeldern der Fall ist, die von gegenwärtigen Identitätspolitikern angetrieben sind – mit Rassismus, verstanden als eine verletzte subjektive Erfahrung, gleichzusetzen, nähert sich Foucault *race* vor allem als einem Ergebnis einer intensivierten, zwingenden Objektivierung, Bürokratisierung und Normalisierung des Lebens an. Deren Aufstieg zu epistemischer Macht ließ sich, wie er uns in *Die Ordnung der Dinge* erklärt, bereits teilweise an einer Verschiebung vom klassischen Feld des Wissens, der Naturgeschichte, zur modernen Wissenschaft des Lebens, der Biologie, erkennen. Wenn Pflanzen und Tiere in der Naturgeschichte bis dahin aufgrund ihrer gemeinsamen sichtbaren Eigenschaften klassifiziert werden, wurden sie fortan auf künstliche Weise als tiefe Strukturen konzeptualisiert, die auf unsichtbaren Verbindungen der Unterordnung und Organisation basieren. [...]

Indem Lebewesen zunehmend als durch versteckte verlebendigende Prinzipien – d. h. durch *unsichtbar geteilte* Vitalfunktion zwischen Spezies und Organismen – bestimmt verstanden wurden, rückte eine transzendente Auffassung

²⁸ Davide Tarizzo: *Life. A Modern Invention*, Minneapolis 2017.

²⁹ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 341.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

des Lebens ins Zentrum wissenschaftlicher und anderer Diskurse. Jeffrey T. Nealon's erhellende Beschreibung dieser grundlegenden epistemischen Verschiebung kann als eine Zusammenfassung dieses Aspekts dienen:

Mit der Geburt der Biologie löst sich die Frage des Lebens von einer Praxis der Repräsentation (der Diskurs wird von dem befreit, was Foucault die <reine Aufstellung der Dinge> in den Rastern der Naturgeschichte nennt [...]) und bindet sich stattdessen an einen Modus der Spekulation über dieses undurchdringliche Ding namens Leben – jetzt verstanden *nicht* als eine sichtbare Manifestation der Ähnlichkeit, sondern als das im Dunkeln verborgene Geheimnis, das Lebewesen verbindet.³²

Genau durch die Untersuchung des «Modus der Spekulation über dieses undurchdringliche Ding namens Leben» hat man eine, wie Foucault schreibt, «<Geschichte> der Natur an die Stelle der Naturgeschichte stellen können».³³ Weil diese allumfassende Betonung des Lebens als eine sich historisch wandelnde Diskursschwelle fungiert, benötigt *race* bei Foucault, ebenso wie Sexualität, eine andere Art der Verstärkung. Foucault konzipiert *race* nicht wirklich als etwas mit essentiellen oder positiven Eigenschaften (Epidermis, anatomische Eigenschaften, individuelle oder Gruppenmarker oder geografische Regionen). Ebenso wenig betrachtet er die Antagonismen um Rassisierung einfach in Begriffen der repressiven Gewalt. Stattdessen schreibt er in Übereinstimmung mit seinen Befragungen des Willens zum Wissen in der Moderne von *race* als epistemischer Verwerfungslinie, die *entlang* großer historischer Übergänge aufbricht – wie der Übergänge von einer Gesellschaft, die von den Symboliken des Blutes und der Souveränität, mit denen der Monarch ausgestattet ist, regiert wird, zu einer, die durch disziplinäre Institutionen verwaltet wird, und schließlich zu einer, die durch biopolitische Netzwerke regiert wird. Beispielsweise beschreibt er die historische Herausbildung des nationalsozialistischen Rassismus in folgender Weise:

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es dazu gekommen, daß die Thematik des Blutes beschworen wird, um den in den Sexualitätsdispositiven wirkenden Typ politischer Macht mit einer geschichtlichen Mächtigkeit zu unterlegen. An diesem Punkt formiert sich der Rassismus – der moderne, staatliche, biologisierende Rassismus: eine ganze Politik der Bevölkerung, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der gesellschaftlichen Hierarchisierung, des Eigentums und eine lange Reihe ständiger Eingriffe in den Körper, in das Verhalten, in die Gesundheit, in das Alltagsleben haben ihre Färbung und ihre Rechtfertigung aus der mythischen Sorge um die Reinheit des Blutes und den Triumph der Rasse empfangen. Der Nazismus war zweifellos die naivste und eben deshalb die heimtückischste Verquickung der Phantasmen des Blutes mit den Paroxysmen der Disziplinarmacht.³⁴

Wie Foucault an anderer Stelle betont: «Doch was neu ist im 19. Jahrhundert, ist das Auftauchen einer Biologie rassistischer Art, die vollständig um die Auffassung der Entartung herum aufgebaut ist».³⁵ Moderner Antisemitismus, ergänzt er, begann in dieser ideologischen Form, nach der es zwingend notwendig

³² Jeffrey T. Nealon: *Plant Theory. Biopower and Vegetable Life*, Stanford 2016, 5f. (Herv. i. O.).

³³ Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 337.

³⁴ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, 144.

³⁵ Foucault: *Das Spiel des Michel Foucault*, 423.

war, dass die Gesellschaft sich derjenigen Elemente entledigte, die als degeneriert, unrein und ungesund erachtet wurden. Aber Foucault fährt mit einem provokativeren Argument über NS-Rassismus fort und formuliert die These, dass die Nationalsozialist_innen trotz ihres altmodisch wirkenden Geredes darüber, die Reinheit des arischen Blutes bewahren zu wollen, tatsächlich gemäß einer modernen Prämisse des Lebens handelten, die für eine disziplinarische und biopolitische Gesellschaft charakteristisch war: Die Massaker und Genozide wurden unter der Voraussetzung ausgeführt, nicht Ereignisse des Todes, sondern des Lebens zu sein. Die Auslöschung ganzer Bevölkerungen wird aus dieser Perspektive für den fortschrittlichen Zweck der Steigerung des Lebens (durch die Erhöhung einer überlegenen Gruppe) als «unbeschränkte Ausweitung der Kraft, der Stärke, der Gesundheit, des Lebens» durchgeführt, die Foucault als «einen dynamischen Rassismus, einen Rassismus der Expansion» bezeichnet.³⁶ Dieser scheinbar ultimative Akt der Negation – das Töten von Menschen – wird so Teil einer eminent positiven Agenda, nämlich der Eugenik, mit ihrer impliziten Intensivierung der Mikromächte über den Gesellschaftskörper und zusammen mit dem Versprechen von einer künftigen besseren «Rasse» und besseren Spezies. In *In Verteidigung der Gesellschaft* bringt Foucault es auf den Punkt: «Folglich ist nicht nur die Zerstörung anderer Rassen das Ziel des Naziregimes.»³⁷

Während Foucault die Monstrosität der Modernität des Nationalsozialismus in *Der Wille zum Wissen* seziert, lobt er interessanterweise in einer ebenso denkwürdigen wie seltenen Nebenbemerkung gleichzeitig die Psychoanalyse für ihr Verständnis einer älteren Politik des Lebens (und des Todes), die an das Gesetz und das Verbot gebunden ist (und daher, aus dieser Perspektive, an die Notwendigkeit der Repression).

[...]

Um Foucaults Relevanz für Debatten über *race* herauszuarbeiten, wäre es also notwendig, seine Hauptwerke – von *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* über *Die Geburt der Klinik* und *Überwachen und Strafen* bis zu *Sexualität und Wahrheit* und den Vorlesungen am Collège de France – als eine kontinuierliche Reihe kritischer Kommentare zum Eintritt des Lebens in die Geschichte zu verstehen. Dieser hat nicht nur mit Massen von individuierten Körpern zu tun, sondern auch mit den Methoden und Mechanismen, durch die Massen als *Abstrakta* behandelt werden, also systematisch produziert werden in Form eines kalkulierbaren und kontrollierbaren Aggregats, eines *Gesellschaftskörpers* [...]. Wie er in einer der Vorlesungen in *In Verteidigung der Gesellschaft* ausführt, bildet sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Technik der Macht heraus, die sich «nicht mit dem Körper-Menschen, sondern [...] dem Gattungs-Menschen» befasst.³⁸ «Diese neue Technologie [...] richtet sich an die Vielfalt der Menschen, [...] insofern diese [...] eine globale Masse bilden, die von dem Leben eigenen Gesamtprozessen geprägt sind wie

³⁶ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, 123.

³⁷ Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège de France, 1975–76, Frankfurt/M. 2001, 307. Vgl. auch den letzten Teil von Davide Tarizzos Buch *Life*, in dem er die Rolle untersucht, die darwinistische Artikulationen des Lebens – die auf metaphysischen Grundlagen beruhen, auch wenn sie als wissenschaftlich gelten – in gegenwärtigen Erscheinungsformen des Rassismus spielen, Tarizzo: *Live*, 202–220.

³⁸ Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, 286.

Prozessen der Geburt, des Todes, der Produktion, Krankheit usw.»³⁹ Foucault bezeichnet diese Machttechnologie als «eine <Biopolitik> der menschlichen Gattung».⁴⁰ Mit der Verwendung des Wortes *race* [in der englischen Übersetzung von frz. *race*, d. Übers.] meint er offensichtlich etwas Ähnliches wie *Gruppe*, *Klasse*, *Typ* oder *Artbildung*. Was ihn in seinen Bemühungen, die Art und Weise zu historisieren, wie Wahnsinn durch institutionelle Abschottung und Segregation in der westlichen Gesellschaft lesbar wird, oder zu zeigen, wie verschiedene Wissensfelder durch graduelle Neuausrichtungen von etablierten Grenzen und deren Bruchlinien entstehen, beschäftigt, ist die Frage, wie der Wille zum Wissen in der Moderne stetig in rechnende Bewegungen (des Teilens und Multiplizierens) überzugehen scheinen, die wiederum zu Unternehmungen der Einhegung, Aufteilung, Spezifizierung und Unendlichkeit werden. In diesem Prozess, im Zuge dessen zufällige Gruppen von menschlichen Personen (oder menschlichen Eigenschaften) als komplexe Anhäufungen unkörperlicher Affinitäten zusammengefasst und so für Zwecke der statistischen Kontrolle korreliert werden, tritt *race* zusammen mit Sex als Kräfteverhältnis hervor.

Foucaults Verständnis von *race* kann in einer Reihe von klarstellenden Bemerkungen in den am Collège de France gehaltenen Vorlesungen nachvollzogen werden, die in dem Band *In Verteidigung der Gesellschaft* publiziert wurden. Darin heißt es: «Der Krieg, der sich solchermaßen unterhalb von Ordnung und Frieden abspielt, der Krieg, der unsere Gesellschaft durchzieht und zerteilt, ist im Grunde ein Krieg der Rassen.»⁴¹ Und weiter: «Der Gesellschaftskörper artikuliert sich im Grunde über zwei Rassen. Diese Vorstellung, dass die Gesellschaft vom einen zum anderen Ende von der Konfrontation der Rassen durchzogen ist, findet sich ab dem 17. Jahrhundert».⁴² Hiervon ausgehend unterscheidet Foucault zwischen einer biologischen Umschreibung eines Rassenkrieges (in der Form eines Evolutionismus, wie er sich in der europäischen Kolonialpolitik niedergeschlagen hat) und einer sozialen Umschreibung des Rassenkrieges (als einem Klassenkampf).⁴³ Er versteht seinen eigenen Versuch, diesen «biologisch-sozialen Rassismus» nachzuvollziehen, mit der wichtigen Erinnerung, dass «die andere Rasse» nicht von woanders herkommt, «sondern eine, die ohne Unterlaß und auf Dauer in den Gesellschaftskörper eindringt oder vielmehr im sozialen Gewebe und ausgehend von ihm beständig neu entsteht».⁴⁴ Schließlich hält er die Funktion von Rassismus für eine zweifache: «zu fragmentieren und Zäsuren innerhalb des biologischen Kontinuums, an das sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen» und «eine positive Beziehung vom Typ <je mehr du töten wirst, desto mehr wirst du sterben machen>, aufzubauen».⁴⁵

Kurz, Foucaults anhaltendes intellektuelles Projekt hat mit der historischen Expansion des Lebens zu tun, das er als «Ich – nicht als Individuum, sondern als Gattung» beschreibt,⁴⁶ in der Form einer *Idealität*, einer transzendentalen Allgemeingültigkeit, in deren Namen empirische Praktiken gedeihen und sich

³⁹ Ebd.; vgl. auch Tarizzos Diskussion dieses Arguments in *Life*, hier: 59–63, 87–89.

⁴⁰ Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, 286.

⁴¹ Ebd., 79.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., 79f.

⁴⁴ Ebd., 80; Herv. R. C.

⁴⁵ Ebd., 301; Herv. R. C. In *Die Anormalen* benutzt Foucault den Begriff Neorassismus mit Bezug zur Psychiatrie, um die Abnormalisierungen zu beschreiben, die aus dem inneren des gesellschaftlichen Gefüges heraus entstehen (in diesem Fall durch biomedizinische Interventionen. Michel Foucault: *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974–1975*, Frankfurt/M. 2003, 418.

⁴⁶ Ebd., 302.

vermehren. Die endlosen Bestrebungen, das Leben zu verstehen, die immer noch komplizierteren Mechanismen der Messung, der Untersuchung/Überwachung, Analyse, Vorhersage und Projektion, sind ein wesentlicher Bestandteil der <Ich-als-Gattung>-Mission des modernen Staates. Versteht man *race* in diesem Sinne – also als wesentlichen Bestandteil eines Wachstumsregimes,⁴⁷ das der Normalisierung des Lebendigen und der Heiligsprechung der Menschen, die als ein integriertes Ganzes imaginiert werden, gewidmet ist –, stellt sich eine grundlegende Frage:

Wie kann eine solche Macht töten, wenn es stimmt, daß es im wesentlichen darum geht, das Leben aufzuwerten, seine Dauer zu verlängern, seine Möglichkeiten zu vervielfachen, Unfälle fern zu halten oder seine Mängel zu kompensieren? [...] Wie kann diese Macht, die wesentlich die Hervorbringung des Lebens zum Ziel hat, sterben lassen? Wie kann man die Macht des Todes, wie kann man die Funktion des Todes in einem rund um die Bio-Macht zentrierten politischen System ausüben?⁴⁸

Das ist die Verbindungsstelle, an der Foucault die Bemerkung anführt, die diesem Aufsatz als viertes Motto vorangestellt ist, über Rassismus als der Weg des Staates, einen Bruch in den Bereich des Lebens einzuführen. Statt Rassismus im Sinne von Spannungen und Antagonismen zu verstehen, die sich von gegebenen Kennzeichen wie Hautfarbe oder geografischer Verortung ableiten, beschreibt er ihn typischerweise als eine Machtbeziehung (zusammen mit den historischen Diskursen, die um eine solche Beziehung kreisen). Genauer gesagt ist Rassismus ein Mittel zum Zweck statt ein Zweck an sich; er ist eine Machttechnologie, die, wann und wo auch immer in der biopolitischen Kriegsführung des Staates Bevölkerungen unter Kontrolle gebracht werden müssen, angewendet werden kann. [...] In einer scharfsinnigen Diskussion der massiven Datafizierung der gegenwärtigen globalen Umwelt schlägt Patricia Ticineto Clough in Übereinstimmung mit Foucaults Argumenten den Begriff <Bevölkerungsrassismus> vor, um das Risikomanagement (im Orig. *actuarialism*, Anm. d. Übers.) zu unterstreichen, das, wie sie ausführt, weit über den Staat hinausgeht:

Beim Bevölkerungsrassismus werden alle Kalkulationen und Messungen der Bevölkerung in einer Bandbreite an Kontexten – Territorium, Klasse, Ethnizität, Gender, *race* – in Bezug zur Analyse der biologischen Aktivität gesetzt. Selbstverständlich ist dies eine Biologie (und jetzt Neurowissenschaft), die von Technizität und Technikalität durchtränkt ist – zuallererst der Technizität des Messens. Indem alle Kontexte der Bevölkerungen in eine Biotechnizität der Kalkulation, der Quantifizierung und des Messens umgewandelt werden, bereitet Bevölkerungsrassismus den Weg dafür, dass die Gesundheit von Bevölkerungen, oder der Mangel dieser, über die nationale Bindungen hinaus und jenseits der Grenzen des Körpers als Organismus Teil des globalen Marktes werden.⁴⁹

Während unser aktuelles Verständnis von Rassismus dazu tendiert, ihn mehr oder weniger psychisch zu deuten, als eine Form des Vorurteils und des Hasses

⁴⁷ Vgl. Foucaults interessante Ausführungen zu den Variablen des Wachstums in der Behandlung von Individuen und Spezies in der Naturgeschichte und dazu, wie Sexualität solche Variablen modifizierte, in: Michel Foucault: Die Situation Cuviers in der Geschichte der Biologie (Vortrag) [1970], in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 2: 1970–1975, Frankfurt/M. 2002, 37–82, hier 77–79.

⁴⁸ Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft, 300.

⁴⁹ Patricia Ticineto Clough: Rethinking Race, Calculation, Quantification, and Measure, in: dies.: The User Unconscious. On Affect, Media, and Measure, Minneapolis 2018, 125.

oder als gegenseitige Verachtung, mit all den subjektiven und subjektivierenden Konnotationen, die diese Begriffe aufrufen, ist Rassismus bei Foucault nicht einfach eine böswillige Geisteshaltung oder eine Form der Pathologie. Er ist stattdessen ein systemisches und *regulatorisches Vermögen* – ein Keil, der produktiv zwischen Gruppen getrieben werden kann, um einen kriegsähnlichen Kampf zwischen denjenigen auszulösen, die leben können (die ihre Lebensweisen fortsetzen und rechtfertigen können), und denjenigen, die sterben müssen. Als eine Machttechnologie ist Rassismus überaus ermöglichend: Rassismus ist «notwendige Voraussetzung dafür, jemanden dem Tod auszuliefern oder die anderen zu töten. Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus.»⁵⁰ Die Idee, dass «wir die Gesellschaft verteidigen müssen» gegen andere «(Unter-)Rassen», ist folglich «ein innerer Rassismus permanenter Reinigung», eine der basalen Funktionen der gesellschaftlichen Normalisierung im Staatsrassismus.⁵¹ Deshalb wäre es ungenügend, nur zu fragen, wer rassistisch wird. Viel wichtiger ist für Foucault die Frage, welchen institutionellen Absichten der *Normierung* solche Akte der Rassisierung – negative wie positive – dienen.⁵² Im Umkehrschluss kann *race* als eine abstrakte Kategorie, die nicht durch eine wissenschaftliche Begründung bestätigt werden kann, aber dennoch tief von den historischen Machteffekten des Rassismus durchdrungen ist, nicht einfach – verstanden als Identitätspolitik – als Widerstand gegen Macht beansprucht werden. Unter bestimmten Umständen wäre es gleichsam rassistisch, die Idee von *race* anzunehmen.⁵³

Das Nachleben der Pastoralmacht, oder «in Verteidigung der [globalen] Gesellschaft»

Race als «permanente[r] Klassenkampf» (mit seinem Zwilling der biologisch-sozialen Erscheinung), der historisch-spezifische Konfigurationen beinhaltet und sich zugleich auf Universalien bezieht (den Zufall der Geburt und die Unausweichlichkeit des Todes), kann auch in Foucaults Darstellung der Prozesse der mentalen und physischen Unterordnung – zumal der mit dem Erbe des christlichen Pastorats verknüpften – nachvollzogen werden.

Im Aufsatz ««Omnes et singulatum»: zu einer Kritik der politischen Vernunft» (1981) liefert er eine Übersicht über die Regierungsform, die er Pastoralmacht nennt.⁵⁴ Darin identifiziert er verschiedene Aspekte dieser Macht in der vorchristlichen Antike und die wichtigen Veränderungen, die mit dem Aufkommen des Christentums einhergingen. Er formuliert die These, dass das religiös-moralische Paradigma der Regierung in Form des Hirtenkönigs (oder des Hirtengotts) für die sich herausbildenden Praktiken des politischen Staates in der «gesamte[n] abendländische[n] Geschichte» zentral sei.⁵⁵ Damit beauftragt, die Herde vor Gefahr zu beschützen und in einer Gemeinschaft zu binden, verkörpert die Hirtenfigur die «Beziehungen zwischen der politischen

⁵⁰ Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, 302 f.

⁵¹ Ebd., 81.

⁵² Vgl. Chow: *A Face drawn in Sand*, 3–36 («Introduction: Rearticulating «Outside»»).

⁵³ Für eine Diskussion der Nuancen und Komplikationen, die hier am Werk sind, vgl. u. a. Taguieff: *Die Macht des Vorurteils*; Fredrickson: *Racism*; Paul Gilroy: *After Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge 2002; Frieda Ekotto: *Race and Sex across the French Atlantic. The Color of Black in Literary, Philosophical, and Theater Discourse*, Lanham 2011.

⁵⁴ Michel Foucault: «Omnes et singulatum»: zu einer Kritik der politischen Vernunft (Nr. 291), in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt / M. 2005, 165–198. Einige der Argumente in diesem Aufsatz finden sich auch in Kapitel 8 («Die politische Technologie der Individuen») von Michel Foucault: *Technologien des Selbst*, hg. von Luther H. Martin, Frankfurt / M. 1993. Für eine weitere detaillierte Diskussion der Pastoralmacht vgl. auch: ders.: *Subjekt und die Macht* (1982), in: ders.: *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Défert, François Ewald, Frankfurt / M. 2005, 240–263.

⁵⁵ Foucault: «Omnes et singulatum», 176 f.

⁵⁶ Ebd., 177.

⁵⁷ Johanna Oksala: *From Biopower to Governmentality*, in: Christopher Falzon, Timothy O’Leary, Jana Sawicki (Hg.): *A Companion to Foucault*, London 2013, 320–336, hier 328.

Macht [...], die innerhalb des Staates als rechtlicher Rahmen der Einheit spielt, und einer Macht, die wir <pastorale> nennen können und deren Rolle darin besteht, ständig über das Leben von allen und jedem Einzelnen zu wachen, ihnen zu helfen und ihr Los zu verbessern».⁵⁶ Wie Johanna Oksala schreibt, sind die «grundlegenden Mechanismen» der Pastoralmacht «kontinuierliche Sorge und die verpflichtende Extraktion des Wissens statt gewaltsamer Zwang und die Begrenzung der Rechte».⁵⁷

In Foucaults Lesart macht diese von der Regierung ausgeführte «Operation der Lenkung zum Heil»⁵⁸ zwischen dem Hirten und jedem Mitglied der Herde – dem individuellen Schaf – den einzigartigen Beitrag des Christentums zu historisch existierenden Modellen des *Geborsams* aus. [...] Der christliche Zweck der Gewissensprüfung, einer mit den antiken Griech_innen geteilten Praxis, «bestand nicht darin, das Selbstbewusstsein zu kultivieren, sondern es seinem Leiter gegenüber völlig offenzulegen – ihm die Tiefen der Seele zu enthüllen»:⁵⁹ «Alle diese christlichen Techniken der Prüfung, des Bekenntnisses, der Gewissensleitung und des Gehorsams haben ein Ziel: die Individuen dazu zu bringen, ihre eigene <Kasteiung> in dieser Welt zu bewerkstelligen» – als eine Art Verbindung des Selbst zu sich selbst, die einen «Verzicht auf diese Welt und auf sich selbst» bedeutet: «eine Art von täglichem Tod».⁶⁰

Im Rest dieses bemerkenswerten Aufsatzes zeichnet Foucault [...] eine Intellektuellengeschichte nach, in der *die Polizei* als eine kulminierende Instanz dessen hervortritt, was er die Vernunft des Staates nennt – als einen Apparat mit einem eindeutig identifizierbaren Objekt. «Während des ganzen 18. Jahrhunderts, und vor allem in Deutschland, ist es die *Bevölkerung* – d.h. eine Gruppe von Individuen, die in einem bestimmten Gebiet leben –, die als *Gegenstand der Polizei bestimmt wird*».⁶¹ Dieses neue Ziel der Polizei zeichnet sich, wie er an anderer Stelle festhält, aus durch «ein[en] historische[n] Wandel in der Beziehung zwischen der Macht und den Individuen [...], und zwar nicht nur, soweit deren rechtlicher Status betroffen ist, sondern mit Individuen als lebendigen, arbeitenden, wirtschaftenden Wesen».⁶²

In Anlehnung an Foucaults Bemerkungen zu einem «<gigantischen und un-zählbaren Durst> nach dem Staat, ein[em] <Staatsbegehren> und eine[m] <Willen zum Staat>» bietet Joseph Vogl einen sorgfältig durchdachten Bericht der historischen Entwicklungen in Deutschland seit dem späten 17. Jahrhundert.⁶³ Vogl zufolge verstand diese moderne und zu diesem Zeitpunkt neue Perspektive auf den Staat die Funktion der Polizei als eine Optimierung des sozialen Potenzials durch eine positive Intervention in die Lebensbedingungen einer Bevölkerung – Bedingungen, die mit konkreten Varianten, Kontingenzen und Unfällen durchtränkt waren. Wie er erläutert, sind

ihre Anwendungsgebiete [die der Polizei, d. Übers.] [...] tendenziell unbegrenzt, und sie übernimmt nun die Aufgaben positiver Intervention und Steuerung innerhalb der politischen Regierung. [...] [D]er Polizeibegriff [...] erstreckt [...] sich auf

⁵⁶ Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, 10.

⁵⁷ Foucault: «Omnes et singulatum», 180.

⁵⁸ Ebd. [Anm. d. Übers.: In der engl. Übers. heißt es «a death that is supposed to provide a life in another world»]. Vgl. auch Michel Foucault: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Lectures at Dartmouth College*, 1980, hg. von Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini, Chicago 2016, darin: «Christianity and Confession», Vorlesung vom 24.11.1980, 53–92.

⁵⁹ Foucault: «Omnes et singulatum», 196; Herv. R. C. Für eine informative Auseinandersetzung mit Untersuchungen der Polizei mit Bezug zu Foucault und darüber hinaus vgl. Klaus Mladek: *Introduction. Police Forces: A Cultural History of an Institution*, in: ders. (Hg.): *Police Forces. A Cultural History of an Institution*, New York 2007, 1–9. Für eine ausführlichere philosophische Diskussion des Themas vgl. auch: ders.: *Exception Rules: Contemporary Political Theory and the Police*, in: ders. (Hg.): *Police Forces*, 221–265.

⁶⁰ Michel Foucault: *Die politische Technologie der Individuen* [1984], in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt/M. 2005, 999–1015, hier 1008f.

⁶¹ Joseph Vogl: *Staatsbegehren. Zur Epoche der Policy*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 74, Nr. 4, 2000, 600–626, hier 613. Michel Foucault: *Methodologie zur Erkenntnis der Welt: Wie man sich vom Marxismus befreien kann* [1978], in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. 3: 1976–1979, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Frankfurt/M. 2003, 748–775, hier 775 [Anm. d. Übers.: Vogl zitiert das frz. Orig. in eigener Übersetzung, Michel Foucault: *Methodologie pour la connaissance du monde: Comment de débarrasser du marxisme*, in: ders.: *Dits et écrits* (1954–1988), hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Paris 1994, Bd. 3, 617f. In der Übersetzung von Jürgen Schröder heißt es: «ein enormes und unbändiges Verlangen», «Begierde des Staats», «Willen des Staats»].

die Lebensbedingungen des Volkes, auf die Formen des Zusammenlebens insgesamt und auf alle Gebiete des politischen Wesens. [...] Die Policy ist also *Erkenntnisweise, Instrumentarium und Interventionsprogramm zugleich*. [...] [S]ie [die Policy-Träume des 18. Jahrhunderts] gewinnen ihre theoretische und systematische Bedeutung gerade dadurch, dass sie ihre Interventionsmuster an konkreten Gegebenheiten und an einer ›Natur der Dinge‹ orientieren und erstmals nach dem Zusammenhang und nach der *Regulierung kontingenter Ereignisse* fragen. Sei es in den Bereichen der Medizin, der Gewerbe, des Handels, des persönlichen Eigentums, der öffentlichen Moral, der inneren Sicherheit oder der Bevölkerungspolitik – in all diesen Gebieten wird nun eine Perspektive eingenommen, die den Staat als Institut der Vorsorge, der Prävention und der Versicherung gegenüber möglichen Zu- und Unfällen begreift.⁶⁴

Während der Staat sozusagen ein Auge darauf hatte, wie eine komplexe Masse von Menschen ihrem Alltagsgeschäft nachgingen und neue Mittel zur Sicherung des Wohlbefindens und des Komforts aller erfand, wurde er eine intime und häufig unbemerkbare Präsenz in allen Aspekten der gesellschaftlichen Verhältnisse und Interaktionen. So kann mit Foucault ein modernes politisches Rahmenwerk der Regierung als in einer Genealogie mit einem pastoralen Prinzip bzw. einer pastoralen Technologie stehend verstanden werden, die die jüdisch-christliche Idee des guten Hirten, der für seine Herde sorgt, in eine utopische Form des politischen Rationalismus übersetzte, geführt und bewacht von einer guten Polizei.

Ebenso wie sein Nachdenken über Sexualität und *race* sollten Foucaults entschieden nietzscheanische Überlegungen zum Christentum innerhalb seiner anhaltenden Kritik westlicher politischer Rationalität kontextualisiert werden. Zwei wichtige Merkmale stechen in diesen zugegeben intensiven Überlegungen hervor: Auf der einen Seite übte das Christentum durch pastorale Techniken wie das Beichtritual einen enormen moralischen Einfluss auf das Individuum und auf das, was die *Individuation der Seele* genannt werden könnte, aus.⁶⁵ [...] Auf der anderen Seite wird der bewaffnete Einfluss der Polizei als die höchste *Objektivierung der staatlichen Vernunft* gehandhabt. Diese beiden aufs Engste verbundenen Ankerpunkte von Foucaults Analyse westlicher politischer Rationalität machen die aktuelle Relevanz seines Werks für die Untersuchung von *race* und Rassismus im 21. Jahrhundert aus. [...]

Indem er Polizei als mustergültiges Wahrzeichen der Regierung hervorhebt und dieses Symbol in einer modernen globalen Situation verortet, die immer noch weitgehend von verbliebenen christlichen Machttechniken dominiert wird – man denke etwa an das weitverbreitete Begehen von Weihnachten und Ostern als öffentliche Feiertage, die übliche Verwendung der Bibel bei der Vereidigung in den Staatsdienst, die Regel, dass ein_e christliche_r Pastor_in bei staatlichen Exekutionen im Gefängnis anwesend sein muss, und die Akzeptanz des Tragens eines Kreuzes als Schmuckstück –, bereitet Foucault den Boden für unsere Konfrontation mit dem Phänomen des *Polizeirassismus* im frühen 21. Jahrhundert: Rassismus als eine Art Kampfausrüstung, die die Polizei

⁶⁴ Vogl: Staatsbegehren, 606 f.

⁶⁵ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Beichte vgl. Chow: *A Face Drawn in Sand*, 139–164 (Kap. 4: «From the Confessing Animal to the Smartself»).

routinemäßig anlegt, um Gesetz und Ordnung zu vollstrecken. Ich beziehe mich auf die willkürlichen Polizeimorde an Schwarzen Menschen, inklusive unbewaffneter Frauen und Jugendlicher, die in heutigen US-Städten immer wieder auftreten, Morde, die im Kontext der gegenwärtigen Situation als recht logische Mutationen der westlichen politischen Rationalität, wie sie Foucault analysiert, erscheinen, mit Polizist_innen als einer extremen Inkarnation – und absurden Theatralisierung – des Hirtenkönigs.⁶⁶

Wenn darüber hinaus die Polizei den Kern der Vernunft des Staates darstellt, müssen die Staaten, die es auf sich nehmen, den gesamten Globus zu beschützen, vielleicht als die *transnationalen* Versionen des christlichen Pastorats neudefiniert werden, mit ihrem strengen Mandat, die Herde der Weltbevölkerung zu beschützen. [...] Die von dieser globalen Polizei ausgeübte Vormundschaft – im Spätkapitalismus von Nationen wie den USA, Frankreich, Großbritannien, Deutschland, Australien und Japan angeführt – legt zusammen mit dem heilversprechenden Band, das sie zwischen sich und den gewöhnlichen Bürger_innen rund um die Welt zu etablieren sucht, nahe, dass sich eine neue Art des Rassenkriegs als eine transkulturelle oder, wie es Klaus Mladek nennt, planetare Strategie und Realität verfestigt.

Seit dem 11. September 2001 haben diejenigen, die mit dem Islam assoziiert werden, zunehmend den Platz der <Unterrasse> besetzt (in Foucaults Verständnis des Rassismus jene anderen, die sterben müssen, damit wir leben können). Ein Beispiel für diesen neuen Rassismus, der von der globalen Polizei innerhalb der neuen Weltordnung ausgeübt wird, ist das Stigma der Delinquenz – ein angenommener Hang zu <terroristischen> Akten –, dem jetzt Muslim_innen ausgesetzt sind (oder in einer stereotypisierenden Weise diejenigen mit muslimisch klingenden Namen oder muslimisch gelesenen Aussehen). Dieser neue Rassenkrieg basiert weniger auf einer Aufteilung von Kulturen in der Form eines gegenseitigen Verdachts oder der Verachtung als auf einem *multinationalen Konsens*, die Welt durch die Ächtung spezifischer Gruppen von Leuten zu regieren – d. h. die Bedingungen und Gründe des Regierens zu legitimieren und zu monopolisieren. Obwohl Verhaftung, Inhaftierung, Folter, das Erzwingen des Geständnisses, die Verweigerung rechtlicher Vertretung und Hinrichtung als Regierungstechniken beteiligt sind, wird dieser Konsens typischerweise in der pastoralen Rhetorik von Frieden und Ordnung, Toleranz, gütigerer Führung, Respekt für Diversität und dem Wohlergehen der gesamten Herde verkündet –⁶⁷ der Rhetorik, dass, um Foucaults Formulierung zu verwenden, unsere «Gesellschaft verteidigt werden muss» gegen die Ungläubigen, gegen diejenigen, die nicht wie wir sind.

Zu diesen Kämpfen im aktuellen transnationalen Setting leistet Foucaults Werk seinen außerordentlich messerscharfen Beitrag. Anstelle von Diskursen, die <Schwarz>, <Braun>, <Gelb> und <Weiß> in vorhersehbaren oder opportunistischen Weisen reifizieren, provozieren seine Schriften dazu zu fragen: Was, wenn Rassisierung sich stattdessen mit unseren demokratischen staatlichen

⁶⁶ Für eine umfassende Studie zum Gebrauch tödlicher Polizeigewalt in den heutigen USA vgl. Franklin E. Zimring: *When Police Kill*, Cambridge 2017.

⁶⁷ «Was den westlichen Rassismus so autonom und auffallend in der Weltgeschichte macht, ist der Umstand, dass er sich in einem Kontext entwickelt hat, der eine Art menschlicher Gleichheit annahm [einschließlich des Christentums und der europäischen und amerikanischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts].» Fredrickson: *Racism*, 11; Zusatz in Klammern R. C.

Institutionen, unseren vornehmen sozialen Praktiken und unseren gut gemeinten Gewissensproduktionen zusammenschließt, die alle weiterhin galvanisiert sind durch christliche Techniken der Macht? Was, wenn *race* mit Kontroversen über verkörpertes religiöses Verhalten (auch bezogen auf Bekleidung) in einer erklärtermaßen säkularen Gesellschaft verbunden wird? Und was, wenn Kämpfe gegen Rassismus Seite an Seite mit einer rigorosen historischen Analyse der Reste einer christlichen Hermeneutik des Selbst⁶⁸ gewagt würden – inklusive des Selbst, das in unserer neoliberalen Gegenwart konstant dazu angehalten ist, *race* ebenso wie Sexualität als eine Art des Entdeckens, des Enthüllens und der Erfindung selbst zu behandeln. [...]

⁶⁸ Zur christlichen Hermeneutik des Selbst vgl. u. a. die Kapitel 2 und 8 in Foucault: *Technologien des Selbst*.

Aus dem Englischen von Maja Figge