

2. Der Körper als Effekt von Macht und Wissen

Foucault kennzeichnet im ersten Band zur ‚Sexualität und Wahrheit‘ den Schwerpunkt seines mittleren Werkes als „»Geschichte der Körper«“. Ihn interessiert die „Art und Weise, in der man das Materiellste und Lebendigste an ihnen eingesetzt und besetzt hat“ (1983: 146). Hinter diesem knappen Hinweis auf die Historisierung des materiellen Körpers und seine Vereinnahmung durch ein anonymes ‚man‘ steht eine der traditionellen historischen Methode¹ entgegengesetzte analytische Herangehensweise, die Foucaults Schriften in dieser Werkphase durchzieht und den dort angelegten Körperbegriff entscheidend fundiert (vgl. Jäger 2004: 83; vgl. Siebenpfeiffer 2008: 268).

Als Erweiterung seines methodischen Repertoires, neben der streng diskursanalytischen Archäologie der immanenten Ordnung und Struktur von Aussagen, interessiert sich Foucault für die Genealogie bestimmter Machtstrukturen und diskursiver Wissensformationen. Die genealogische Methode wird entsprechend von der Frage geleitet, in welchen lokalen und zeitlichen Kontexten bestimmte kulturelle Strukturmuster entstehen (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 133ff; vgl. Reckwitz 2010: 200). Ausgehend von einer Verneinung metaphysischer Finalitäten und tiefer liegender Gesetze richtet sich die genealogische Analyse auf „Ereignisse in ihrer Einzigartigkeit“ und nimmt die Bedeutung der mit diesen zusammenhängenden Praktiken in den Blick (Foucault 1974: 83). Der aus dieser Bestimmung des Erkenntnisinteresses hervorgehenden Skepsis und Distanz zum kulturellen Glauben an tiefere Bedeutungen folgt zugleich eine Perspektive, die den vermeintlich feststehenden und substanziellen Entitäten der Geschichte misstraut (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 136). Foucault betont insofern mittels des genealogischen Geschichtsverständnisses historische Diskontinuitäten sowie Brüche und setzt sich die Dekonstruktion verfestigter Wahrheitsdiskurse zum Ziel. Entgegen ewiger Maximen begreift er „das Werden der Menschheit [als] eine Reihe von Interpretationen“ (Foucault 1974: 95), welche prinzipiell offen sind, gleichwohl aber stets in formalisierten Diskursen zu erstarren drohen bzw. zur Selbstuniversalisierung neigen. Humanistische Universalien entpuppen sich

1 Beispielsweise der Historismus des 19. Jahrhunderts und die epochale Ideengeschichte stehen in striktem Gegensatz zu Foucaults Forschungsstil, der eine daraus hervortretende ‚grande histoire‘ verneint (vgl. Ruoff 2009: 181).

demgemäß als Ergebnisse erfolgreich durchgesetzter Deutungen, deren jeweilige Herkunftsgeschichte in Foucaults Analysen genealogisch herausgearbeitet wird (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 136; vgl. Reckwitz 2010: 200; vgl. Ruoff 2009: 127).

Auf Basis dieser geschichtsepistemologischen Herangehensweise bezieht sich die daran anknüpfende theoretische Fassung des Körpers nicht auf die Suche nach dessen verborgenen oder anthropologisch herleitbaren Ursprüngen. Die Bestimmung der Körperlichkeit steht stattdessen im Mittelpunkt bestimmter historischer Konstellationen und konkretisiert sich auf diese Weise als wichtige Grundlage der Foucault'schen Genealogie (vgl. Siebenpfeiffer 2008: 268). In Kontrast zum Glauben an einen kontinuierlichen Fortschritt² und einen außer geschichtlichen Organismus ist der Körper nach Foucault zunächst mit einem „Ort der Herkunft“ verwoben, wo die „Ereignisse sich [ihm] einprägen“. Gleichzeitig aber ist er ein direkter „Ort der Zersetzung des Ichs“, welcher „die Schimäre einer substantiellen Einheit zu unterstellen versucht“. Foucault will damit zeigen, dass der „Leib von der Geschichte geprägt“ und zugleich dessen individuelle Freiheit als Ausdruck eines ‚Ichs‘ zur Sicherung von Herrschaftsverhältnissen unterminiert, gar „von ihr zerstört wird“ (2002a: 174). Diese theoretische Grundannahme verdeutlicht einerseits die untrennbare Verbindung zwischen Geschichte und Leib und fragt andererseits immer auch nach den kontingenten historischen Strukturen der Machtregime, welche den Körper unterwerfen, formen und im sozialgeschichtlichen Kontext immer wieder neu hervorbringen (vgl. Siebenpfeiffer 2008: 268).

Der Machtbegriff Foucaults versteht sich demgemäß als „Dekonstruktion der abendländischen Vernunft“ (Dosse 1997: 305), welche an der Stelle von Ursprüngen, unterschwelligem Bedeutungen oder subjektiver Intentionalität Kräfteverhältnisse bzw. Machtverhältnisse sieht, die in historischen Bewegungen und Ereignissen Ausdruck finden (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 137). Eine solche pluralisierte Macht, das ‚man‘ des Eingangszitates, lässt sich nicht auf etwas reduzieren, das Individuen besitzen oder sich aneignen können. Selbst der Widerstand hebt die Funktionsweise der Macht nicht auf, sondern er begünstigt als ihre notwendige Operationsbedingung die Ausbreitung der Kräfteverhältnisse (vgl. ebd.: 177). Nach Foucault sind es daher vor allem „Manöver[], Techniken, Funktionsweisen“, die es als „Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen [zu] entziffern“ gilt (Foucault 1994: 38). Macht ist darüber hinaus nicht denkbar,

2 Gemeint ist die Auflösung der kausalen Verkettung einer einfachen zeitlichen Kontinuität. Wie Gehring bemerkt, zerfällt in Foucaults Analysen die Einheit der Geschichte in „Abschnitte, Epochen, »Räume«, Serien“ (2004: 53). Die Zeitfolge steht unter dem Primat eines autonomen Nacheinanders, welches jeweils „eine Praxis [erkennen lässt], die ihre eigene Form der Verkettung und Abfolge besitzt“ (Foucault 1973: 241).

„ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert“ und kein Wissen existent, das „nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“ (Foucault 1994: 39). Das diskursiv produzierte Wissen, bezieht sich dabei auf ein ‚Archiv‘ im „Sinne dessen, was gedacht oder gesagt werden kann“, so dass „Diskurse selbst eine strukturelle Ordnung sind“ (Bublitz 1999: 78f) und deshalb einer individuellen Deutung emergente Interpretationen und Sinngehalte darstellen. Dieser Prämisse folgend lautet Foucaults These: Wenn im Streben der Erweiterung des übersubjektiven Wissensarchivs, wie es vor allem für die Wissenschaft charakteristisch ist, potenziell alles Gegenstand des Erforschens wird, so werden auch alle lebensweltlichen Bereiche und ganz besonders der Körper als strukturiertes Objekt der Humanwissenschaften in ein Netz aus „Macht/Wissen-Komplexen“ verwoben (Foucault 1994: 39; vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 143). Gemeint sind deshalb keine interaktiven Ordnungen, sondern Machtbeziehungen und mit diesen einhergehende diskursive Wissensordnungen, die „an die Stelle eines intentional und willentlich handelnden Subjekts treten und in der foucaultschen Theorie als mehr oder weniger zufällige, ereignishaft Strukturmuster betrachtet werden können“ (Bublitz 1999: 78f). Die Diskurs- und Machtanalyse Foucaults fungiert deshalb als Beschreibungswerkzeug verschiedener Machttypen und mit diesen zusammenhängender subjektübergreifender Technologien, die sich körperlich materialisieren (vgl. Dosse 1997: 305; Dreyfus Rabinow 1994: 138). Mit Rückgriff auf diese geschichts- und machttheoretischen Grundlagen konzentriert sich die spezifische Variante genealogischer Diagnostik des modernen Individuums, wie sie von Foucault vor allem in ‚Überwachen und Strafen‘ sowie in ‚Der Wille zum Wissen‘ betrieben wird, auf das Regime von Wissen und Macht als analytischer Bezugspunkt der Sozialität und dessen Zugriffe auf den Körper (vgl. Fink-Eitel 1997: 80). Diese lässt er insbesondere anhand verschiedener historischer Figuren der Strafpraxis, in ihrer Transformation von der öffentlichen Marter bis hin zum disziplinierenden Panoptismus, sowie der Beichte als Ausgangspunkt der Diskursivierung der Sexualität erkennbar werden (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 134ff).³

3 Zu beachten ist natürlich, dass Foucault acht Jahre nach der ‚Wille zum Wissen‘ in Band 2 und 3 der nicht mehr vollendeten Reihe über ‚Sexualität und Wahrheit‘ einen Positionswandel vornimmt und sich weg vom überindividuellen Machtuniversalismus hin zu Subjektivierungsformen und selbstbezogenen Praktiken, wie beispielsweise der Asketik, wendet. Er spricht dort von Subjekten, die ein authentisches Sein entdeckt haben, über Technologien des Selbst, was letztlich in starkem Kontrast zu den in dieser Arbeit beleuchteten Schriften gedeutet werden kann (vgl. Joas/Knöbl 2004: 506f). Foucaults Œuvre trennen demgemäß zwei divergierende Auffassungen vom Körper. Interessant für die hier verfolgte Rekonstruktion einer körpersozio-logischen Perspektive, die den Körper als soziales Erzeugnis erfasst, ist ausschließlich das an Nietzsche orientierte Körperverständnis, welches sich in den genannten Werken Foucaults offenbart (vgl. Jäger 2004: 86ff).

2.1 Der gemarterte Körper

Mit Blick auf das absolutistische Zeitalter in Frankreich beschreibt Foucault eine enge Verflechtung zwischen Schuldermittlung, Verurteilung und Bestrafung, in welche der Körper als Ort physischer Marter und damit als Gegenstand einer souveränen Machtbeziehung und Wahrheitsgenerierung gestellt wird (vgl. Bogdal 2008: 72). Der Körper des vermeintlichen Täters wird in dieser historischen Periode des Strafsystems zunächst „in ein Gerichtszeremoniell [involviert], das die Wahrheit des Verbrechens an den Tag bringen“ muss (1994: 47). Ein solches Verfahren dieser Zeit ereignet sich stets unter dem Ausschluss der Öffentlichkeit, insbesondere auch des Angeklagten selbst. Dieser kennt weder Details der Anklage noch Inhalt von Beweisen und Zeugenaussagen. Insofern ist in einer solchen „Ordnung der Strafergerichtsbarkeit [...] das Wissen das absolute Privileg der Verfolgung“ (ebd.: 48). Obgleich sich die Gerichtspraxis im Verborgenen vollzieht, entspricht die Anklageerhebung und Beweisermittlung keineswegs dem „Charakter einer willkürlichen Autorität“ (ebd.: 52). Einem sorgfältig ausgearbeiteten Verfahrensreglement folgend, welches sich an Prinzipien der Evidenz orientiert, formiert sich dieser historische Strafprozess laut Foucault als „Maschine, welche die Wahrheit in Abwesenheit des Angeklagten zu produzieren“ vermag (ebd.: 51). Um sich jedoch die Legitimität zu sichern, ist es oberstes Ziel dieser Apparatur, ein Geständnis des Angeklagten herbeizuführen, womit dieser wiederum als Objekt der Wahrheitsermittlung in das Ritual des Verfahrens eintritt. Die ausdrückliche Übernahme der Verantwortung des Verbrechens durch den Täter selbst und dessen Bestätigung des Wahrheitsgehalts der justiziellen Untersuchung vervollständigt erst „die geheimen Akten einer geheimen Ermittlung“ (ebd. 52f). Der dazu nötige Strafmechanismus materialisiert sich in der Folter und fordert den Schwur, sodass das dadurch erzwungene Geständnis die, wenn auch erpresste, Wahrheit und ein durch den Eid abgesichertes Schuldbekenntnis zugleich ans Licht bringen kann (vgl. Bogdal 2008: 72). Ausschlaggebend ist, dass nach Foucault an dieser Stelle des absolutistischen Strafprozesses der Körper des Angeklagten als ein „sprechender und wenn nötig leidender Körper“ das notwendige Komplementärelement zu den schriftlichen und geheim geführten Untersuchungen der Gerichtsautorität darstellt (1994: 54). Die körperliche Folter ist Teil eines vorschrittsgeleiteten Verfahrens, eine genau geregelte Technik, welche durch ein „altewürdiges Körper-Straf-Wissen“ strukturiert ist (ebd.: 47). Der Körper dient in diesem Machtritual gleichwohl nicht nur als Zielobjekt der Untersuchung, aus welchem man das Geständnis erzwingen will, sondern er wird auch von der Folterpraxis als Ort eines Zweikampfes bzw. eines Kräfteverhältnisses zwischen dem Gemarterten und der Souveränität vereinnahmt. Indem der Täter der peinigenden Folter wi-

dersteht, kann er laut Gesetz des Monarchen nicht mehr zum Tode verurteilt werden, weshalb Foucault in dieser Praxis Züge eines Gottesurteils erkennt, dessen Objekt der materielle Körper ist: „[E]ine physische Herausforderung muß über die Wahrheit entscheiden“. Das Ritual der Wahrheitsermittlung und jenes des Bestrafens, so konstatiert Foucault, fällt im 17. Jahrhundert damit zusammen, sodass diese Machttechnik den „in der Marter befragte[n] Körper“ als „Zielscheibe der Züchtigung und Ort der Wahrheitserpressung“ produzieren kann (ebd.: 55ff).

Die Verknüpfung dieser beiden rituellen Machttechniken, Folter und vereinigtes Geständnis, erfährt nach Abschluss der Urteilsverkündung im öffentlichen Zeremoniell der Vollstreckung ihre Fortsetzung, sodass Foucault den Körper auch dort als Ort der Materialisierung der souveränen Macht konzipieren kann. Als schuldiger Körper bezeichnet er ihn als „Herold seiner eigenen Verurteilung“. Der Täter muss im Gang durch die Straßen, barfuß mit einer das Urteil offenlegenden Tafel um den Hals tragend, auf dem Bußweg zum Schafott sein Geständnis und die Wahrheit seiner Schuld erneuern und wiederholt bezeugen, sodass schließlich das öffentliche Strafgeschehen zum „Moment der Wahrheit“ avanciert. Genauer, so Foucault, rechtfertigt eine gelungene Marter im Rahmen dieses Spektakels die Gerichtsbarkeit, „sofern sie die Wahrheit des Verbrechens im Körper der Gemarteten kundtut“. Die finale physische Realität des Strafens findet sodann ihren Höhepunkt im Vollzug der Hinrichtung, welche als eine „theatralische Wiedergabe“ des Verbrechens oftmals am gleichen Ort der Tat mit einer entsprechend vom Gesetz bestimmten, jedoch ungemein zerstörerischen, Kraft einhergeht und von einer schmerzvollen Marterung begleitet wird (ebd.: 57ff). Damit geriert sich die peinvolle Strafe auch hier nicht als eine „gesetzlose Raserei“, sondern als eine Technik, die als „differenzierte Produktion von Schmerzen“ (ebd.: 46f) den Körper zum Angriffspunkt des öffentlichen Strafrituals macht und die Wahrheit des Verbrechens mittels des Körpers des Schuldigen hervor- und wiederholt (vgl. ebd.: 62).

In Foucaults Analyse der historischen Todesmarter dokumentiert sich somit nicht nur eine körperliche „Kunst, das Leben im Schmerz festzuhalten, indem sie den Tod in »tausend Tode« unterteilt und vor dem Erlöschen der Existenz »the most exquisite agonies« erreicht“ (ebd.: 46). Er deutet sie gleichfalls als Materialisierung eines im Ancien Régime vorherrschenden Machttyps, der sich im asymmetrischen Kräfteverhältnis zwischen Souverän und zu bestrafendem Untertan widerspiegelt. Die Marter begreift Foucault damit immer auch als ein politisches Ritual und sieht in ihrer Anwendung auf den Verbrecherkörper einen Akt der Rache des Souveräns. Dieser Vergeltungsmechanismus hat seine genealogische Herkunft in der Bewertung des Gesetzesbruchs als kriegерische Handlung gegen den Willen des Souveräns, welcher zu dieser Zeit zugleich Gesetz ist. Eine

zu verurteilende Tat wird im 17. Jahrhundert deshalb immer auch als Anschlag auf den Körper des Königs selbst begriffen – in „jedem Vergehen steckt ein crimen majestatis, und noch im geringsten Verbrecher ein kleiner potentieller Königsmörder“ (ebd.: 71). Die an brutaler Gewalt nicht hinter dem Verbrechen zurückfallende Antwort des Souveräns in Form des folternden Martyriums evoziert damit die nach jeder Straftat notwendig gewordene Restitution einer „Asymmetrie zwischen dem Subjekt, welches das Gesetz zu verletzen gewagt hat, und dem allmächtigen Souverän, der das Gesetz zur Geltung bringt“. Foucault sieht in dieser Praxis eine „Manifestation der Macht“, welche immer wieder erneuert werden muss und aus der öffentlichen Hinrichtung somit genealogisch betrachtet mehr macht als ein reines Justizverfahren (ebd.: 65ff). Die Figur der Marter vereinigt ein Gefüge aus Macht und Wahrheit (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 176), welches sich brandmarkend am Körper des Verbrechers materialisiert und auf diese Weise ein Mal hinterlässt, das auf den „Triumph der Justiz“ als Moment wiederhergestellter Ordnung verweist und dieses in das Gedächtnis der Menschen einpflanzen soll (Foucault 1994: 47). Das historische Zeremoniell der marternden Strafe ist deshalb im Foucault’schen Verständnis eine „Politik des Schreckens“, eine politische Machttechnologie, die sich am und durch den Körper des Gemarterten vollzieht und dessen letzte Grenze ein „zunichte gemachter, zu Staub gewordener, in alle Winde zerstreuter Körper, ein [...] Stück für Stück zerstörter Körper“ bildet (ebd.: 65ff).

2.2 Die Seele als Instrument der Macht über den Körper

Foucaults Methode der Analyse der ‚Geburt des Gefängnisses‘ ist also bestrebt, „die Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers“ her zu denken (1994: 34). Einen Wegpunkt dieser Transformation sieht er im Aufkeimen neuer Diskurse humanistischer Reformer im Verlauf des 18. Jahrhunderts (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 177). Die zuvor erläuterten öffentlichen Strafrituale bargen schon immer durch die Mitwirkung des Mobs an den Stätten der Hinrichtung das Potenzial zur widerständigen Revolte in sich (vgl. Fink-Eitel 1997: 73). Diese Problematik artikuliert sich laut Foucault im klassischen Zeitalter als diskursive Infragestellung der exzessiven Gewalt der Strafprozesse im Kreis der Reformjuristen Frankreichs. Jene zeitgenössischen Rechtsphilosophen treten für die Abschaffung der theatralischen Peinigung ein und plädieren für eine rationalere Verteilung von Macht und Gerechtigkeit. Foucault erkennt in diesem Diskurs, welcher statt überbordender Rache die Angemessenheit und das rechte Maß thematisiert, eine Neuinterpretation der Strafe, in der sich ein ebenso tiefgreifender Wandel der Macht ankündigt. Die genealogische

Diagnostik dieser Phase des Umbruchs steht damit Pate für die Diskontinuität und Wandelbarkeit der Komplexe von Macht und Wissen und zeigt zugleich eine damit einhergehende mögliche kontingente Verschiebung der auf den Körper gerichteten Machttechniken auf (vgl. Foucault 1994: 94; vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 177; vgl. Breuer 1985: 300).

Entscheidende Weichenstellungen in Richtung der genannten Forderungen beobachtet Foucault in neuen Formen der Gesetzwidrigkeit und des aufkeimenden Kapitalismus. Er skizziert dies anhand der bäuerlichen Delinquenz, welche sich nicht mehr hauptsächlich in Gewaltverbrechen ausdrückt oder sich gegen die Rechte des Adels richtet, sondern stattdessen die „mehr oder weniger direkte[] Entwendung von Gütern“ verfolgt (Foucault 1994: 96). Dieser Wandel ist nach Foucaults Analyse eng verzahnt mit der sich intensivierenden „Kapitalakkumulation, der Produktionsverhältnisse und des rechtlichen Status des Eigentums“ (ebd.: 110). Infolge der anwachsenden kapitalistischen Produktionsapparate und des Bevölkerungswachstums zu jener Zeit verbreiten und vermehren sich die sozialen Konfliktlinien, da sich, mit Foucaults Worten, die „Ökonomie der Gesetzwidrigkeiten“ an die „Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft angepasst“ hat (ebd.). Die Wirksamkeit der Exempel statuierenden Feste der Marter verblasst zunehmend, da sich ein weitmaschigeres Netz der Ahndung des Gesetzesverstößes durch diese sozioökonomischen Entwicklungen aufspannt und die Gesellschaft, so Foucault, aus dem engen Rahmen der souveränen Macht hinauszuwachsen beginnt (vgl. Breuer 1985: 300). Komplementär zu dieser bröckelnden Funktionalität der spektakulären Souveränitätsmacht identifiziert Foucault auch auf Seiten der Untertanen Praktiken, die gleichfalls der Strafpraxis an Unmaß und Ungenügen in nichts nachstehen – „die Diebe stürzen sich auf sie [die Feudalherren] wie Schwärme schädlicher Insekten, indem sie die Ernten verschlingen und die Kornkammern vernichten“ (1994: 107). Die Reformer formulieren deshalb einen neuen Stil des Strafens, der sich an Milde und Effizienz orientieren solle. Angelehnt an vertragstheoretische Überlegungen gilt das Verbrechen nicht mehr als Anschlag auf den leibhaftigen König, sondern als Vertragsbruch, dessen Opfer nun die Gesellschaft als Ganzes ist, welche wiederum die Strafe nicht mehr zur Pflicht des Souveräns, sondern zu ihrer eigenen machen würde. Der Maßstab innerhalb dieses Reformvorschlags des Strafens bezieht sich somit nicht mehr auf die zurückschlagende Gewalt des Königs, sondern an dessen Stelle solle die „menschliche Natur“ bzw. die Menschlichkeit des Subjekts rücken (Foucault 1994: 94). Wichtig ist, dass sich diesem Reformkonzept der Gedanke anschließt, den Körper des Straffälligen nicht länger zerstören zu müssen. Foucault weist darauf hin, dass dieser nach dem Plan der Reformer nun an seinen rechtmäßigen und nützlichen Ort in der Gesellschaft zurückzuführen ist. Ziel ist es jetzt, die alte „Ökonomie der Verausgabung und des Exzes-

ses“ durch eine „Ökonomie der Kontinuität und Dauer“ zu ersetzen (ebd.: 111; vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 178).

Der Fokus auf den Delinquenten verschiebt sich laut Foucault damit vom Gegner des Königs zu einem Rechtssubjekt, dessen Strafe nicht dem Zweck der Wiederherstellung der souveränen Macht dient, sondern auf die Besserung des Straffälligen und die Vermeidung einer Wiederholung der Tat abzielt (vgl. Bogdal 2008: 73). Die sich auf diese Weise artikulierende Humanisierung der Strafen erlaubt eine „»Milde« als eine kalkulierte Ökonomie der Strafgewalt“, dessen Hauptaugenmerk nicht mehr auf das zu marternde Fleisch des Körpers gerichtet erscheint, sondern sich auf eine neue subtilere Machttechnik stützt. Statt einem „Spiel der brandmarkenden Martern“ geht es dieser Macht um „den Geist oder vielmehr um ein Spiel der Vorstellungen und Zeichen, die diskret, aber mit zwingender Gewißheit im Geiste aller zirkulieren“ (Foucault 1994: 129). Foucault rekonstruiert dadurch die Anlage für eine Weichenstellung der bisherigen Machttechniken hin zu einer „Technologie der Vorstellung“, welche sich auf eine Seele als ihr Korrelat bezieht (ebd.: 133). Die Haupteigenschaft dieses Machttyps kennzeichnet er als Nachvollziehbarkeit des Zusammenhangs zwischen Verbrechen und Strafe. Jeder Bürger, so die Reformidee, soll wissen, welche Tat als Vergehen gilt sowie welche Strafmittel und welches Strafmaß sich daran anschließen. Das Argument der Reformer lautet, dass sich durch die Imagination der Folgen der Straftat eine Abwägung zwischen dem Nutzen als Lustgewinn des Verbrechens sowie den Kosten als Unlust der Bestrafung einstellen könne und sich eine eventuelle Gesetzeswidrigkeit ob dieser unökonomisch erscheinenden Kalkulation im Vorfeld verhindern ließe. Die seelische Vorstellungskraft solle Gewissheit und Sicherheit über das Strafmaß erlangen und in Angesicht der Hemmzeichen, der symbolischen Zurschaustellung des arbeitenden Körpers, der Delinquenz Einhalt gebieten (vgl. Bogdal 2008: 73; Ruoff 2009: 148).

Zentral erscheint, dass, trotz dieser idealistisch wie mentalistisch anmutenden Neuformierung der Macht mit ihrem Fokus auf die moralische Besserung und dem Einwirken auf die Seele als Ort der Moral, der Körper in Foucaults Diagnostik dieser Periode keineswegs an Bedeutung verliert. Vielmehr sieht er eine neue Objektivierung des Wissens über Verbrecher und Verbrechen an die reformerischen Ideen geknüpft, welche sich auf den politischen Körper konzentrieren. Da der Straftäter nun als Vertragsbrecher und demgemäß als Feind aller gilt, disqualifiziert er sich als Bürger und wird „zu einem, der ein wildes Stück Natur in sich trägt“. Durch die Qualifizierung als etwas von der Gesellschaft Auszuschließendes bzw. durch Etikettierungen, Beurteilungen wie Registrierungen, z. B. des Wahnsinnigen, des Kranken und des Anormalen, bringt diese Transformation der Macht einen differenzierteren Verbrecherkörper hervor (Foucault

1994: 129). Die Seele als Bezugspunkt einer solchen Machttechnologie existiert damit jenseits einer Illusion oder eines idealistischen Begriffs. Foucault betont, dass sie eine historisch bedingte Existenz besitzt, sie „hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft und in einem allgemeineren Sinn dressiert und korrigiert“ (ebd.: 41). Auch aufgrund des Strebens nach Transparenz des Zusammenhangs von Tat und Strafe bedarf es einer genauen Klassifizierung der Verbrechen und einer Individualisierung des Täters, beispielsweise in Form von „Kodifizierung, Definition der Vergehen, Festsetzung der Strafen, Prozeßvorschriften [und] Definition der Gerichtsbeamten“. Zusammen mit der reformerischen Theorie der Vorstellung und dem Gebot der Besserung und Nützlichkeit entwickelt sich nach Foucault aus diesen Objektivierungen demzufolge eine „Art Generalrezept für die Ausübung von Gewalt über Menschen“ und ihre Körper (ebd.: 131).

Die Idealform der humanistischen Bestrafung liegt nicht mehr in der zerstörerischen Marter, aber auch nicht in der Einsperrung wie in der Folgezeit. Stattdessen sehen die Reformer im genau nach Rechtsvorschrift geregelten öffentlichen Zwangsarbeiten eine Art sozialer Kontrolle, die den Körper des Verbrechers und die Folgen der Strafe für alle auf den Straßen, Kanälen und Plätzen Frankreichs sichtbar machen soll. Unter diesen Bedingungen einer materiellen Sichtbarkeit des Sträflingskörpers zählt, so Foucault, der Schuldige zweifach: „durch die Arbeit, die er leistet, und durch die Zeichen, die er von sich gibt“. Die am Körper sichtbaren Hemmzeichen „müssen den Diskurs bilden, den jeder mann hält und mittels dessen alle sich das Verbrechen untersagen“ (Foucault 1994: 139). Die Bestrafung wird in dieser Machtbeziehung zwischen einer Vertragsgesellschaft und dem Täter zu einer sich immer wiederholenden Morallektion. Sie solle „ein Buch aufschlagen, das zu lesen ist“, damit jeder eine Vorstellung, ein Wissen, davon bekäme, was mit ihm im Falle des Gesetzesbruchs geschieht (Foucault 1994: 140ff; vgl. Bogdal 2008: 73). Das humanistische Credo lautet: „Unterwerfung der Körper durch die Kontrolle der Ideen“ bzw. der Vorstellung (Foucault 1994: 131; vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 180). Foucault begreift den Reformbegriff der Seele daher als „Effekt und Instrument einer politischen Anatomie“, sie fungiert gleichsam als „Gefängnis des Körpers“ im Sinne eines Relais, über das sich Machttechniken körperlich materialisieren (1994: 42; vgl. Marti 1999: 86). Was also zunächst als sukzessive Entkörperlichung der Technologie von Macht und Wissen erscheint, verlagert sich in eine tiefer in den Körper eingreifende und durchdringende Machtwirkung im Vergleich zur Praxis des Marterns (vgl. Siebenpfeiffer 2008: 268). Die Vergegenständlichung des Rechtssubjekts innerhalb eines komplexen Regelwerks justizabler Eigenschaften und Tatbestände sowie die Reformvorschläge einer Strafpraxis des öffentli-

chen Arbeitens versteht Foucault als „Prinzip einer Politik der Körper“, welches von ihm auch im Rahmen der Reformdiagnostik als durch die beschriebenen Machttechniken vollständig bestimmt dargestellt wird (1994: 131; vgl. Breuer 1985: 301).

2.3 Der disziplinierte Körper

In Abgrenzung zum zuvor erläuterten Reformkonzept notiert Foucault das gleichzeitige Auftauchen von Einsperrung und Haft, was sich als neues Strafmotiv im Gegensatz zu den Reformideen zunehmend im 18. und 19. Jahrhundert durchsetzt: „An die Stelle des Schafottes, wo der Körper des Gemarterten der rituell manifestierten Gewalt des Souveräns ausgeliefert war, an die Stelle des Straf-Theaters, wo dem Gesellschaftskörper eine Dauervorstellung der Züchtigung gegeben werden sollte, ist eine große, geschlossene, komplexe und hierarchisierte Architektur getreten“ (1994: 149). Obgleich einige Elemente, wie der wirtschaftliche und moralische Imperativ der Reformer, sich in diesen neuen Strafanstalten⁴ in unterschiedlichen Varianten in Form von Gefängnisarbeit und Isolation fortsetzen und diese ohne diesen Diskurs nicht in der Form vorfindbar wären, so widerspricht ein solches System der marternden Strafpraxis des Ancien Régimes und der Idee der humanistischen Strafstadt in einem wesentlichen Punkt. Foucault verortet den Körper nunmehr nicht als Ziel der Zerstörung oder als etwas einer moralisierten Seele Unterworfenen, sondern er wird im Übergang zur Moderne zu einem Ort der Schulung, der Übung und der Überwachung. Als sich verbreitende Form des einschließenden Gefängnisses erkennt Foucault eine genaue Anwendung politisch-administrativer Techniken, die dazu dienen, Spuren am Körper des zu Bestrafenden zu hinterlassen und folglich „die Gewohnheit des Verhaltens“ zu ändern (1994: 170; vgl. Gugutzer 2010: 62). Dies kann gelingen, indem der Körper eng mit einem Autoritäts- und Wissenssystem verquickt ist, mittels diesem sich das Strafsystem nun in vollkommener Weise des Leibes seiner Insassen annimmt. Es handelt sich demnach „um eine ganz andere Materialität, um eine ganz andere Physik der Macht, eine ganz andere Art, den Körper der Menschen zu besetzen“ (Foucault 1994: 149; vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 180ff). Foucault interessiert, wieso das „zwanghafte, körperliche, isolierende und verheimlichende Modell der Strafgewalt das repräsentative, szenische, zeichenhafte, öffentliche und kollektive Modell verdrängt“ (1994: 170). Entlang der Antwort, die er in der genealogischen Beschreibung eines am Ende des klassi-

4 Foucault bezieht sich beispielsweise auf das Genfer Zuchthaus, das holländische Arbeitsmodell und das Ende des 18. Jahrhunderts eröffnete Walnut-Prison in Philadelphia (vgl. 1994: 155ff).

Körperbegriff und Körperpraxis
Perspektiven für die soziologische Theorie
Hubrich, M.
2013, IX, 109 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-00938-0