

PARRHESIE

VOM SOMMERSEMESTER 2014 BIS ZUM
WINTERSEMESTER 2015/16 FAND AM INSTITUT FÜR
KULTURWISSENSCHAFT DER HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN EIN
PROJEKTTUTORIUM ZUR KRITISCHEN ANALYSE DER GEGENWART MIT
DEN SCHRIFTEN MICHEL FOUCAULTS STATT.

DER LETZTE TEIL BEFASSTE SICH UNTER DEM TITEL

,WER ERSCHAFFT MEIN SELBST?‘
MIT FOUCAULTS SPÄTWERK ZUR ANTIKEN SELBSTS-
ORGE, DER ‚EPIMELEIA HEAUTOU‘, BEI WELCHER DER
PRAXIS DES WAHR-SPRECHENS

- **DER PARRHESIE** - EINE BESONDERE ROLLE
ZUKOMMT. IM VORDERGRUND STAND DIE FRAGE, OB
DIESE BESCHÄFTIGUNG MIT EINEM BÜNDEL ANTIKER
SELBSTPRAKTIKEN ALS WIDERLAGER GEGENÜBER
NEOLIBERALER SUBJEKTIVIERUNG BRAUCHBAR IST.

DIE VORLIEGENDE KLEINE SAMMLUNG
VON ARTIKELN ENTSTAMMT DIESEM GEMEINSAM VON EI-
NER GRUPPE STUDIERENDER DURCHGEFÜHRTEN UNTERSUCHUNGS-
VORHABEN. ANSTATT MIT EINER DEFINITIVEN ANTWORT AUF DIESE
FRAGESTELLUNG AUFWARTEN ZU KÖNNEN - WOMIT WOHL AUCH NIE-
MAND ERNSTHAFT GERECHNET HAT - SIND DIESE ARTIKEL BEISPIELE
FÜR DIE VON MICHEL FOUCAULT EINGEFORDERTE ARBEIT DER RAST-
LOSEN PROBLEMATISIERUNG UND RE-PROBLEMATISIERUNG DESSEN,
WAS WIR DENKEN UND TUN, DER KRITISCHEN ONTOLOGIE UNSERER
SELBST.

EIN MOMENT DER WAHRHEIT

VON DANIEL KIRCHNER

Eines Abends lief ich mit einer Freundin durch einen Markt mit Ständen die hauptsächlich nachhaltige Produkte aus fairem Handel anboten. Es gab viel zu sehen: Bücher, Pflanzen, Kunstgegenstände, Kleidung, Schmuck. Die Produkte waren so faszinierend, das fast jeder Stand es schaffte, mich zum Stehenbleiben zu bringen, um ihn genauer unter die Lupe zu nehmen. In einer dieser Stände sagte mir ein ausgesprochen bunter Hoodie sehr zu. Dazu muss gesagt sein, dass ich nicht gerade ein Musterkonsument der westlichen Gesellschaft bin. Ich kaufe Produkte, wenn ich sie wirklich brauche oder wenn sie mir, wie in diesem sehr seltenen Fall, wahnsinnig gefallen. Mein Blick wanderte etwas tiefer zum Preisschild. 90 Euro! Ich sah schon in meinem geistigen Auge, wie meine Geldbörse davonlief. „90 Euro...für einen einzigen Hoodie?! Haben die 'ne Macke?“ Ich schenkte dem Stand keine weitere Beachtung und ging weiter. Es fehlten nicht viele Schritte, bis ich eine Art Selbstreflexion meiner Reaktion durchfuhr. Ich sagte mir: „Moment mal! Dieser Hoodie ist nicht zu teuer. Hier gibt es keine großen Markennamen oder hochklassige Modeprodukte. Dieser Hoodie wurde unter fairen Marktumständen zu einem fairen Preis angeboten. Kann es sein, dass die konventionellen Hoodies von Primark & Co eigentlich zu billig sind?“ Jetzt könnte man denken, dass ich vielleicht eine Macke habe. Wie kann ein Produkt zu billig sein? Ich muss das genauer erklären. Natürlich wusste ich wie jeder andere, dass es diese Hoodies gab, die in Ländern produziert wurden, in denen die Menschen für ihre Arbeit schamlos ausgebeutet werden. Doch wie jeder andere habe ich auch als guter homo oeconomicus (Wirtschaftsmensch) das Bestreben, meine

Hoodies zu einem möglichst niedrigen Preis zu kaufen. Warum sollte ich es für 90 Euro kaufen, wenn ich fast das gleiche für nur 30 Euro bekomme? Doch nein! Wir Konsumenten bekommen in konventionellen Läden die Produkte nur so billig, weil der günstige Preis sich auf Mensch und Natur negativ auswirkt. Sei es durch miserable Arbeitsumstände, Kinderarbeit, Krankheitsauslöser, Umweltverschmutzung, etc. Eigentlich müssen doch eben solche Missstände gleich neben den Preisschildern stehen, wenn die Produktion des Objekts solche humane Kosten verursacht. Ich stelle es mir wie mit den Tabakwaren vor, wo auch den Menschen vor die Nase gehalten wird, was alles so schlecht ist am Konsum von Tabak. Wäre es nicht klasse, wenn man so was auch beim Kauf auf nicht-nachhaltigen und nicht-fair-trade Produkten sehen könnte? Wir sehen doch immer in Reportagen und Dokumentationen, wie viel Schlechtes es auf der Welt gibt, doch beim Kauf sehen wir das nicht. Wenn man sich vorstellt, dass dieser 90 Euro-Hoodie eigentlich das Normale und Richtige sein sollte, dann müsste man sich doch irgendwie von allen anderen Hoodie Verkäufer betrogen fühlen. Immerhin verheimlichen sie uns die anderen Kosten, die die Natur und andere Menschen zahlen müssen. Einige könnte jetzt von mir sagen, dass ich ein Spinner bin, der mehr Geld ausgeben möchte. Doch von diesem Augenblick an, als ich dem Stand mit den 90 Euro-Hoodie den Rücken zukehrte, traf mich die Wahrheit wie ein Geistesblitz. Von nun an würde ich nicht mehr sagen: „Die Hoodies in konventionellen Läden sind billig.“ Sondern: „Die Hoodies in konventionellen Läden sind zu billig.“

HANS SCHUHMACHER:

Die Gefahr im Gewöhnlichen S.6

MAURICE PREISSLER:

Ethischer Konsum und die
kynische Parrhesie S. 12

ALEXANDRA LEMPP:

Michel Foucaults kynische Parrhesie und die S.20
Suffragettenbewegung

ZAINAB NOBOWATI:

Der nackte Protest: Über eine
feministische Parrhesie in Ägypten S. 24

HANNAH GLAUNER:

Gedanken über Kunst und Wahrheit S.30

DIE GEFAHR IM GEWÖHNLICHEN

EIN FOUCAULDIANISCHER BLICK AUF DAS STANFORD PRISON EXPERIMENT UND STANLEY MILGRAMS GEHORSAMS-EXPERIMENTE

ETHICAL TURN - WIESO DENN DAS?

Die Diskussion um Michel Foucaults ‚ethical turn‘ zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts ist bis heute nicht abgeschlossen. Wieso fand der Autor von ‚Überwachen und Strafen‘ plötzlich ein Bündel von antiken Selbstpraktiken so wichtig, dass seine letzten zwei Monographien und seine Vorlesungen von 1981 bis zu seinem Tod hauptsächlich diese thematisieren? Warum befasste er sich plötzlich mit der Antike, wo er doch zuvor überwiegend oder sogar ausschließlich Machtformen der Moderne seziert, demaskiert, attackiert hatte? Wer im frühen 21. Jahrhundert die allgegenwärtige und proliferierende Überwachung, problematische Entwicklungen unter dem Etikett der *Sicherheit*, Zwang zu geschlechtlichen Identitäten und Performanzen kritisiert, entnimmt einen Teil des eigenen Instrumentariums Michel Foucaults Waffenschmiede, Werkzeugmacher-Werkstatt und Alchemielabor, wissentlich oder unwissentlich. Freilich sind hiermit nur einige wenige Phänomene der Jetztzeit genannt, welche – um eine beliebte mittelalterliche Metapher zu gebrauchen – auf Foucaults Schulter stehend verhältnismäßig leicht in den Blick zu nehmen sind. Die Landschaft ist nicht mehr die gleiche, und dennoch war er schon dort. Doch anstatt uns die Welt zu erklären, hat er uns immer wieder vorgeführt, wie wir uns selbst die Instrumente anfertigen können, die uns dann zeigen, was wir beobachten und verstehen wollen. Dem berühmten Theologen des 13. Jahrhunderts, Guibert de Tournai, hatte man rühmend nachgesagt, dass *totum scibile scibit* – alles, was gewusst werden kann, das wusste er. Wir verdanken es nicht zuletzt Michel Foucault, dass wir verstehen, warum das im 13. Jahrhundert wahr sein konnte, warum es nicht mehr wahr sein kann, und warum es unfoucauldianisch ist, Foucault so zu lesen, wie Guibert de Tournai im Mittelalter gelesen wurde.

Foucault, der vermutlich der Aussage widersprochen hätte, dass derselbe Michel Foucault ‚Überwachen und Strafen‘

geschrieben und sich mit der antiken Selbstsorge befasst hat – immer wieder hat er klar gestellt, worum es bei seinen Untersuchungen eigentlich ging:

„DAS UMFASSENDE THEMA MEINER ARBEIT IST [...] NICHT DIE MACHT, SONDERN DAS SUBJEKT.“ (FOUCAULT 2007: 81)

Die Kapitel über die ‚gelehrigen Körper‘ (Foucault 1994: 173 ff.) und das Kapitel mit der Überschrift ‚Der Panoptismus‘ (Foucault 1994: 251 ff.) in ‚Überwachen und Strafen‘, sie können so gelesen werden, dass die Subjekte als quasi-passive Rezeptoren von Machttechnologien erscheinen, deren Produkte und deren letztendlich voll verformbare Verfügungs-Masse. ‚Die Ordnung des Diskurses‘ kann so gelesen werden, dass die am Diskurs Partizipierenden als von diesem ferngesteuert erscheinen, quasi als Zahnräder einer Diskurs-Maschine, sich rational und frei wählend. Foucault ist hier und da so gelesen worden und wird auch heute noch verschiedentlich so gelesen: als sich unablässig wiederholender Analytiker ‚der Macht‘, die triumphiert, schon immer triumphiert hat und bis ans Ende der Zeiten triumphieren wird. Foucaults Hinweis, dass Widerstand überall dort ist, wo Macht ausgeübt wird, degradiert diesen dann quasi zum Tentakel ‚der Macht‘ selbst, gleichzeitig deren Verschleierung und Verfeinerung dienend. Schlussendlich kann auf Unterschiede getrost verzichtet werden, die anderenfalls womöglich signifikant wären: ist denn der Vorstandsvorsitzende einer global operierenden Bank ‚der Macht‘ nicht ebenso unterworfen wie die Bäuerin im globalen Süden, die den letalen Folgen eines Privatisierungsprogramms ausgesetzt ist, das besagte Bank finanziert?

Bei näherem Hinsehen erweist es sich allerdings, dass beispielsweise die Disziplin in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen, die Überwachung, die im Diskurs wirksamen und ihn stützenden Regeln und Mechanismen nicht zuletzt, wenn nicht gar vorrangig auf Prozesse der Selbstformung ab-

zielen, welche die Subjekte mit und an sich selbst vollziehen. Ein Vexierbild, das uns so lange täuscht, bis wir richtig hinschauen: Es ist nicht die Passivität des Subjekts gegenüber ‚der Macht‘, die Foucault uns zeigt, sondern es sind die Aktivitäten der Subjekte innerhalb von vielfältigen und vielschichtigen Machtbeziehungen.

Das **Subjekt** existiert nicht, es existieren einzig Subjekte in historischen Kontexten. Historische Untersuchungen machen sichtbar, wer in welchem historischen Kontext welchen Zwängen unterworfen, welchem Wahrheitsregime ausgesetzt, zu welcher Selbstformung angehalten und aufgefordert ist. Mehr noch, historische Untersuchungen zeigen den oftmals keineswegs gradlinigen Weg des Heraufkommens – um es mit Nietzsche zu sagen – der Wahrheitsregime, der Machtprozeduren, der Selbsttechniken und Selbstpraktiken. Wie ist deren Verhältnis zueinander? Michel Foucault hat es einmal folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

„Die Gliederung zwischen den Veridiktionsmodi, den Techniken der Gouvernamentalität und den Selbstpraktiken ist im Grunde das, was ich immer zu beschreiben versucht habe. [...] die Präsentation solcher Untersuchungen als Versuch, das Wissen auf die Macht zu reduzieren, um innerhalb von Strukturen, in denen das Subjekt keinen Platz hat, aus dem Wissen die Maske der Macht zu machen, [kann] nur eine reine und schlichte Karikatur sein [...]. Im Gegensatz dazu geht es um die Analyse komplexer Beziehungen zwischen drei Ebenen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die sich nicht ineinander auflösen, sondern deren Beziehungen füreinander konstitutiv sind.“ (Foucault 2012: 23)

ALLES NUR EIN SPIEL ...

Denken wir uns einen historischen Zeitpunkt als Spielfeld. Unterteilen wir es in Felder, von denen einige Namen haben wie **Familie, Schule, Arbeitsstätte, Klinik, Beratungsstelle, Kirche, Discothek** und so fort. Jedes dieser Felder hat drei Ebenen. Auf der ersten setzen Parameter fest, wer auf welche Weise sprechen kann und muss, um die Wahrheit des Gesagten in Anspruch nehmen zu können. Auf der zweiten legen Parameter fest, wer sich wie verhalten und handeln kann und muss, um erwünschte Resultate zu erzielen und unerwünschte zu vermeiden. Auf der dritten legen Parameter fest, wer welche Performanzen, Formen der Affektkontrolle, Arbeits- und Lernformen, Reflexionsformen, Umgangsformen, Gesten und Haltungen einüben kann und muss, um fähig und qualifiziert zu sein, die Wahrheit zu sagen, erfolgreich zu handeln und sich korrekt zu verhalten. Große und komplexe diskursive Formationen überspannen das gesamte Spielfeld, sie haben eigene Felder mit Namen wie **Universität** (die freilich ebenso die genannten drei Ebenen aufweisen), sie beobachten und untersuchen es, sie formulieren Wahrheiten, die sich auf die einzelnen Parameter der einzelnen Felder auswirken. Übergeordnete Rahmensetzungen regeln Zugang zu, Verfügungsgewalt über und Ausschluss von Gütern und Leistungen jeder Art, sind ihrerseits Gegenstand zahlreicher Diskurse und verketten sich mit den Parametern der einzelnen Felder. Auch diese übergeordneten Rahmensetzungen haben

eigene Felder mit Namen wie **Parlament** und **Gericht**, die wie alle anderen Felder die genannten drei Parameter aufweisen.

Ein Charakteristikum der Moderne besteht darin, dass gleichsweise viele Subjekte sich sowohl im Verlauf eines Tages wie auch im Verlauf ihres Lebens auf mehreren oder sogar vielen dieser Felder aufhalten, dass sie jeweils sämtlichen Anforderungen gerecht werden müssen, sowie dass im Grunde alles, was sie tun und sagen, sich in Aufzeichnungen niederschlägt, die mit ihrer Identität verbunden sind und bleiben, der sie unterworfen sind. Auf diese Weise ist dafür gesorgt, dass sie ihre Selbstpraktiken unter hohem Konformitäts- und Leistungsdruck zur Anwendung bringen, um diesem gerecht zu werden, zumal eine ganze Reihe von Spielfeldern eigens für diejenigen existieren, denen dies misslingt. Diese tragen Namen wie **Psychiatrie** und **Gefängnis**. Nichtsdestoweniger insistiert Michel Foucault darauf, dass die Ebene der Selbstpraktiken irreduzibel ist gegenüber derjenigen der Verdiktionsmodi und derjenigen der Gouvernamentalität.

Das heißt zum einen, dass es möglich und notwendig ist, Selbstpraktiken als nicht determiniert von den anderen Ebenen zu betrachten, dabei jedoch dem hohen Druck Rechnung zu tragen, den die anderen beiden Ebenen ausüben, sowie die **signifikanten Unterschiede** herauszuarbeiten, die in dieser Hinsicht zwischen Subjekten bestehen. Stichworte wären hier wirkmächtige Markierungen wie ‚Geschlecht‘, ‚Hautfarbe‘, ‚Herkunft‘ und so fort, die ihre Wirkmächtigkeit bekanntlich nicht einbüßen, wenn ihre diskursive Genese nachgewiesen wird. Die markierten Subjekte müssen sich, namentlich wenn die Markierung sie einschränkt, benachteiligt und Angriffen aussetzt, nicht nur auf allen Spielfeldern, die sie betreten, der Markierung stellen, sondern auch in den Beziehungen, die sie zu sich selbst und anderen unterhalten. Die Nicht-Determiniertheit von Selbstpraktiken bedeutet eben nicht, den so Markierten unter dem Etikett der ‚Eigenverantwortung‘ eine Anpassungsleistung abzuverlangen – sie bedeutet vielmehr die Anforderung, Anleitungen zu Selbstpraktiken kritischen Untersuchungen zu unterziehen.

Es heißt zum anderen, dass die Beschäftigung mit Selbstpraktiken mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihr gemeinhin zukommt. Michel Foucault sagt uns, dass die Beziehungen, die wir zu uns selbst und zu anderen unterhalten, **fundamental, tragend und wesentlich** sind für das, was sich auf den Ebenen der Veridiktionsmodi und der Gouvernamentalität abspielt.

UNFÄHIGKEIT ZUM WIDERSTAND

DIE EXPERIMENTE VON STANLEY MILGRAM
UND PHILIP ZIMBARDO

Im Jahre 1971 fand unter der Leitung des Psychologen Philip Zimbardo das Stanford Prison Experiment statt. Nach weni-

gen Tagen brach er es ab. Dies begründet er so: „I terminated the experiment not only because of the escalating violence and degradation by the guards against the prisoners that was apparent when viewing the video tapes of their interactions, but also because I was made aware of the transformation that I was undergoing personally [...]. I had become a Prison Superintendent [...]. I began to talk, walk and act like a rigid institutional authority figure more concerned about the security of ‚my prison‘ than the needs of the young men entrusted to my care as a psychological researcher. In a sense, I consider the extent to which I was transformed to be the most profound measure of the power of the situation.“ (Zimbardo 2004: 40)

Die Teilnehmer des Experiments, junge Männer, die sich auf eine Annonce beworben hatten und sämtlich eine Vorgesichte ohne Vorfälle von Gewalt oder Kriminalität aufwiesen, erhielten keinerlei Einweisung in ihre Rolle als

‚GEFANGENER‘ ODER ‚WÄRTER‘,

die ihnen jeweils durch das Los zufiel. (Zimbardo 2004: 39) Die ‚Wärter‘ trugen eine Uniform, eine verspiegelte Brille und einen Schlagstock, die ‚Gefangenen‘ einen langen Kittel, der mit einer Identifikationsnummer bedruckt war. Was ihr Status jeweils bedeutete und wie dies umzusetzen war, mussten die Versuchspersonen dem entnehmen, was sie durch ihr Leben in der amerikanischen Gesellschaft über Strafgefangene, deren Wärter und das Gefängnis gelernt hatten.

Im Unterschied dazu hatte der Psychologe Stanley Milgram im Rahmen seiner Experimente gezielt Einfluss auf seine Versuchspersonen genommen. Der ‚Lehrer‘, tatsächlich die jeweils einzige Versuchsperson, wurde angewiesen, einen für ihn nicht sichtbaren ‚Schüler‘ (den er für eine andere Versuchsperson hielt) mit Stromschlägen für falsche Antworten auf Fragen zu bestrafen, deren Stärke sich steigerte. Im Verlauf vom 18 Einzelexperimenten konnte Milgram nachweisen, dass er die Wahrscheinlichkeit der Verabreichung eines tödlichen Stromschlags auf 90% steigern oder auf 10% absenken konnte, indem er jeweils eine Variable seines Rezepts zum Erzielen von Gehorsam und Konformität manipulierte. (Zimbardo 2004: 27) Die Versuchspersonen beiderlei Geschlechts, die unterschiedlichen sozialen Schichten angehörten und unterschiedlich gebildet waren, konnten nahezu alle mit Leichtigkeit dazu gebracht werden, zu foltern und zu töten. Milgram entwickelte und verwendete ein Programm aus zehn Prinzipien zur Beeinflussung der Versuchspersonen, das im Kern so simpel ist, dass es leicht verständlicher Sprache auf einer Buchseite wiedergegeben werden kann. (Zimbardo 2004: 28)

Im Gegensatz zu Milgram beeinflusste Zimbardo seine Versuchspersonen ausschließlich durch situative Elemente. Tatsächlich können Milgrams und Zimbardos Methoden einander direkt gegenüber gestellt werden: Während Milgram Subjekte, deren Status innerhalb des Experiments ‚Lehrer‘ war und blieb, dazu brachte, sich als Folterer und Henker zu betätigen, verlieh Zimbardo seinen ‚Wärtern‘ diesen Status und überließ es ihnen selbst, die zu diesem Status passende

Performanz zu finden. Zimbardos eigene Interpretation läuft darauf hinaus, wie (auch und gerade in diesem Fall) ‚good people‘ von situativen Elementen dazu gebracht werden, ‚Böses‘ zu tun. Er wendet sich scharf gegen ‚dispositionale‘ Interpretations- und Analyseraster, die das ‚Böse‘ im Inneren des Subjekte verorten, (Zimbardo 2004: 23 ff.) womit er gegen ein gesellschaftlich-kulturelles Motiv antritt, das seine Proliferation und Persistenz in der Moderne hauptsächlich der Psychiatrie verdankt. (Foucault 2007(2): 156 ff.)

Die Ergebnisse beider Experimente laden zu Interpretationen ein, die implizit oder gar explizit von der Passivität der Versuchspersonen gegenüber dem Versuchsleiter bzw. der Versuchsanordnung ausgehen, also von der Passivität von Subjekten innerhalb institutioneller oder damit vergleichbarer Rahmensetzungen. Derartige Erklärungsmuster weisen eine signifikante Schwäche auf. Die Subjekte (die Versuchspersonen) erscheinen als passive Rezeptoren, deren Handeln eben diesen Status nicht mehr hat, sondern auf ein Reagieren reduziert wird. In Zimbardos Lesart seines eigenen Experiments suchen und finden die ‚Wärter‘ die ‚richtige‘ Performanz ihres Status zwar selbst, sind jedoch weiterhin passive Rezeptoren, in diesem Fall Rezeptoren der situativen Elemente, die sie quasi überwältigen. In seinen eigenen Worten:

„Please consider this Zimbardo homily that captures the essence of the difference between dispositional and situational orientations: ‚While a few bad apples may spoil the barrel (filled with good fruit / people), a barrel filled with vinegar will always (Hervorhebung im Original) transform sweet cucumbers into sour pickles – regardless of the best intentions, resilience and genetic nature of those cucumbers.‘ So, does it make more sense to spend our resources on attempts to identify, isolate and destroy the few bad apples or to learn how vinegar works so we can teach cucumbers how to avoid undesirable vinegar barrels?“ (Zimbardo 2004: 23)

Zweifellos ist Zimbardos Homilie ein sinnvoller Appell. Sie weist jedoch noch eine weitere Schwäche auf, nämlich ihren ahistorischen Charakter. Milgrams und Zimbardos Experimente haben definitiv eine Aussagekraft, allerdings hinsichtlich des historischen Kontextes, in dem sie stehen. Eine kurz gehaltene historische Verortung zeigt, dass sie als dezidiert kritische Vorhaben zu denjenigen Phänomenen gehören, die dem Übergang eines Regierungstyps zu einem anderen zuzuordnen sind.

‚IF YOU‘ RE GOING TO SAN FRANCISCO ...‘

Stanford liegt etwa dreißig Meilen südlich von San Francisco, also quasi einer der inoffiziellen Hauptstädte der **counter-culture** in den USA der 60er und 70er Jahre. Diese Ära, in Frankreich und Deutschland verbunden mit der Jahreszahl 1968, wird nicht zu Unrecht bis heute mit regelrechten Auf-

ständen gegen Formen von Gehorsam und Konformität assoziiert: das Erstarken der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, der Widerstand gegen den Krieg der USA in Vietnam, **Second wave feminism**, der Kampf gegen die Anstaltspsychiatrie, gesellschaftlich-kulturelle Kämpfe um Lebensentwürfe, Gefängnisaufstände, Generalstreik in Frankreich – dies sind nur einige Stichworte zur Charakterisierung der Zeit, in der das Stanford Prison Experiment stattfand. Es ist daher auszuschließen, dass Zimbardos Rekrutierung von Versuchspersonen ausschließlich entschiedene Gegner dieser Entwicklungen erfasste, ferner ist auszuschließen, dass ausschließlich junge Männer, welche die **counter-culture** kategorisch ablehnten, die Rolle ‚Wärter‘ erlosten.

Dieser Kontext lässt die Brisanz von Milgrams und Zimbardos Experimenten in ihrer Zeit aufscheinen. Stanley Milgram, der Sohn eines jüdischen Einwandererpaars in der Bronx (New York), hatte anfangs sein Gehorsams-Experiment konzipiert, um Aspekte des Holocaust zu untersuchen, seine Absicht, das Experiment auch in Deutschland durchzuführen, gab er jedoch auf, weil er so viel Gehorsam unter US-Amerikanern vorfand, wie er 1970 im Rahmen eines Interviews mitteilte. (Blass 1998: 49) Philip Zimbardo, der ebenfalls in der Bronx aufwuchs, schreibt seine Hinwendung zu situationistischen Ansätzen seinen dort gemachten Erfahrungen zu. (Zimbardo 2004: 25 f.) Die Tatsache, dass Milgram und Zimbardo überhaupt die Möglichkeit hatten, zu studieren, und dass man sie ihre Experimente durchführen ließ, gehört als wichtiges Indiz zur historischen Verortung ihrer Experimente. Diese Experimente sind selbst ein Bestandteil der Umbruchsphänomene der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts – die Verantwortlichen in Yale (Milgram) und Stanford (Zimbardo) können unmöglich übersehen haben, dass den Experimenten das Potential verheerender Kritik an bestehenden Verhältnissen und üblichen Praktiken innewohnte. Überdies fällt das Stanford Prison Experiment in eine Zeit, in der die Institution des Gefängnisses massiv in der Kritik stand.

Sowohl Milgram als auch Zimbardo hatten darauf hingearbeitet, das ‚gefährliche Individuum‘ der klassischen Psychiatrie zu diskreditieren. Milgram hatte gezeigt, wie leicht sich ‚normale‘ Menschen dazu bringen ließen, zu foltern und zu morden, und damit pathologisierende Erklärungen zumindest marginalisiert. Zimbardo hatte darüber hinaus gezeigt, dass das simple Zuweisen einer Rolle in einem pseudo-institutionellen Rahmen völlig genügte, um Gewalt in verschiedenster Form gegenüber ‚Gefangenen‘ auszulösen, die den ‚Wärtern‘ ausgeliefert waren. Entscheidend ist hier, dass im Rahmen dieser Experimente alle Versuchspersonen **die ganze Zeit über wussten**, dass sie an einem Experiment teilnahmen. Nicht einmal Zimbardo selbst war davor gefeit, quasi zu einem Gefängnisdirektor zu mutieren. Die ‚Jagd auf die Anormalen‘, so wird man Milgram und Zimbardo interpretieren dürfen, führt nicht zur Eindämmung von Gewalt, Folter und Mord. Vielmehr ist es das Abweichen von der Norm durch zugeschriebenen Status (‚Strafgefangener‘) oder ungenügende Performanz (versagender ‚Schüler‘), welche Auslöser von Gewalt seitens ‚normaler Menschen‘ (Zimbardo: **good people**) sind, sobald ein entsprechender Rahmen bereitgestellt wird.

VON DER ‚GEFÄHRLICHKEIT‘ ZUM ‚RISIKO‘: EXIT DISZIPLIN, ENTER KONTROLLE

Zu welchen Verhältnissen führte dieser Umbruch, in deren Kontext Zimbardos und Milgrams Experimente stehen? Im Jahre 1990 stellte Gilles Deleuze folgendes fest:

„Wir befinden uns in einer allgemeinen Krise aller Einschließungsmilieus, Gefängnis, Krankenhaus, Fabrik, Schule, Familie. [...] ‚Kontrolle‘ ist der Name, den Burroughs vorschlägt, um das neue Monster zu bezeichnen, in dem Foucault unsere nahe Zukunft erkennt. Auch Paul Virilio analysiert die ultra-schnellen Kontrollformen mit freiheitlichem Aussehen, die die alten – noch innerhalb der Dauer eines geschlossenen Systems operierenden – Disziplinierungen ersetzen. [...] Es ist nicht nötig zu fragen, welches das härtere Regime ist oder das erträglichere, denn in jedem von ihnen stehen Befreiungen und Unterwerfungen einander gegenüber.“ (Deleuze 1993: 255)

Keinesfalls kann man sagen, dass die gesellschaftlichen und kulturellen Kämpfe der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts nichts bewirkt hätten. Tatsächlich sind einige in der Retrospektive groteske, zu Kritik und Spott einladende oder zum Zorn aufreizende Formen gesellschaftlicher Machtbeziehungen, wie die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sie noch aufwies, größtenteils verschwunden. Seit 1977 durften Ehefrauen in der BRD ohne Einverständnis des Ehemanns erwerbstätig sein und sind nicht mehr gesetzlich zur Haushaltsführung verpflichtet. Seit 1974 machen sich Vermieter nicht mehr strafbar, wenn sie an unverheiratete Paare vermieten. 1994 fiel der § 175, der die Strafverfolgung homosexueller Handlungen ermöglichte, dem Einigungsvertrag mit der DDR zum Opfer. Seit 1997 ist die Vergewaltigung in der Ehe eine Straftat. Verschwunden sind der offene Konformitätszwang hinsichtlich Kleidung, Haartracht, Habitus und Lebensweise, der offene Zwang zur heterosexuellen Partnerschaft, teilweise sogar einige offene und institutionalisierte Formen von Diskriminierung. Die grenzenlose Freiheit von Zwang und Konvention in ihren offensichtlichen Erscheinungsformen, von der die Hippies im Jahre 1969 in Woodstock geträumt hatten, sie ist tatsächlich verwirklicht worden, nämlich für diejenigen, die sie sich leisten können.

Ebenso fast völlig verschwunden sind allerdings wirkungsvolle Formen von Kritik sowie Zorn und Spott mit emanzipatorischer Schwungkraft.

Ein neuer Machttypus ist entstanden, nicht zuletzt als Folge der Umbruchsphänomene im späten 20. Jahrhundert. Zielobjekt und Legitimation dieses Machttypus ist nicht länger das ‚gefährliche Individuum‘ der klassischen Psychiatrie, sondern das – zunächst - vom Subjekt abgelöste Risiko:

„To intervene no longer means, or at least to begin with, taking as one’s target a given individual, in order to correct, punish or care for him or her [...]. There is, in fact, no longer a relation of immediacy with the subject **because there is no**

longer a subject [Hervorhebung im Original]. What the new preventive policies primarily address is no longer individuals but factors, statistical correlations of heterogenous elements. They deconstruct the concrete subject of intervention, and reconstruct a combination of factors liable to produce risk. [...] To be suspected, it is no longer necessary to manifest symptoms of danger or abnormality, it is enough to display whatever characteristics the specialists responsible for the definition of preventive policy have constituted as risk factors.“ (Castel 1991: 288)

Dies ist zweifellos nicht das von Milgram und Zimbardo angestrebte Ergebnis. Das weitgehende Verschwinden des ‚gefährlichen Individuums‘ aus der Requisite gesellschaftlicher Interventionspraktiken – in der populären Kultur, von der Fernsehserie über tagespolitische Rhetorik bis hin zum Weltbild konservativer und neurechter politischer Gruppierungen feiert es umso mehr fröhliche Urständ – hat einen Preis. Dieser Preis besteht in der Ubiquität des Risikos und der dadurch gebotenen Ubiquität von Überwachung und Interventionsbereitschaft. Diese besteht nicht zuletzt in der Forderung, ‚Risikoverhalten‘ jederzeit selbst zu korrigieren und andere dazu anzuhalten, ganz gleich worin das ‚Risiko‘ bestehen mag und welches Verhalten als ‚sicher‘ postuliert wird. Widrigenfalls erfolgt die Intervention von außen, die aufgrund der Proliferation von ‚Risiken‘ nebst dem kollektiven Einüben der ‚Prävention‘ nicht mit Kritik rechnen muss, sondern sogar auf Beifall berechtigt hoffen darf. Die sich hier ergebenden politischen Möglichkeiten sind schier grenzenlos.

Dieser Entwicklung haben Milgram und Zimbardo zugearbeitet. Robert Castel weist darauf hin, dass das Konzept des Risikos vom Konzept der Gefährlichkeit abgelöst, von diesem autonom gemacht werden musste, um die Erfassung von ‚Risikofaktoren‘ durch umfassende Überwachung zu legitimieren, (Castel 1991: 287) die nicht nach Anormalen sucht, sondern nach Wahrscheinlichkeiten für ‚Risiko‘-Verhalten. Wenn allerdings im 21. Jahrhundert Hexenjagden auf Minderheiten veranstaltet werden, geschieht das unter Verwendung einer Risiko-Rhetorik, mit Hilfe welcher die Betroffenen nach wie zu Anormalen gestempelt werden, denen die ihnen eingeschriebene Gefährlichkeit inhärent ist. Nichts ist besser geeignet, um die anhaltende Brisanz von Milgrams und Zimbardos Experimenten aufzuzeigen, als die Persistenz des ‚gefährlichen Individuums‘ im 21. Jahrhundert, dessen Diskreditierung sie vor Jahrzehnten in Angriff genommen hatten. Noch einmal:

WOZU EIN ETHICAL TURN?

Woher rührt die Unfähigkeit zum Widerstand, die Milgram und Zimbardo im Rahmen ihrer Experimente aufgedeckt hatten? Warum widersetzten sich nur so wenige von Milgrams Versuchspersonen seinen Manipulationen? Warum kam es nicht einmal zu Auseinandersetzungen unter den ‚Wärtern‘ des Stanford Prison Experiment, wenn einige von ihnen die ‚Gefangenen‘ quälten?

Einige von diesen müssen mit der **counter-culture** sympathisiert haben. Besonders diese jungen Männer handelten in einer Art und Weise, die allem widersprach, was sie außerhalb des Experiments für gut und richtig hielten. Doch auch für Anhänger konventioneller Einstellungen galt es zweifellos nicht als gut und richtig, andere Teilnehmer an einem Experiment systematisch zu misshandeln. Die ‚Wärter‘ wussten alle jederzeit, dass sie Teilnehmer an Zimbardos Experiment waren. Ebenso wussten sie jederzeit, dass die de-personalisierenden Nummern der Gefangenen und ihre de-maskulinisierenden Kittel nur Kostüme im Rahmen des Experiments waren, ebenso wie ihre eigene Ausstattung. Die ‚Gefangenen‘ waren keine ‚Anderen‘, sie spielten nur die Rolle von ‚Anderen‘, und das muss allen Beteiligten klar gewesen sein.

Historisiert man das Stanford Prison Experiment, zeigt es nicht auf, dass alle Menschen aller Kulturen und Epochen unter vergleichbaren Rahmensetzungen mehr oder weniger gleich handeln. Es zeigt auf, dass junge US-Amerikaner zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Region so handelten. Sie handelten (zumindest in den meisten Fällen) entgegen ihrer Weltanschauung und konnten kaum damit rechnen, außerhalb des Experiments für ihr Handeln Lob und Anerkennung zu ernten. Sie hatten keinen materiell-ökonomischen Vorteil davon, förderten durch Misshandlung der ‚Gefangenen‘ nicht ihre Karrieren und riskierten keine Sanktionen, wenn sie die ‚Gefangenen‘ nicht misshandelten. Auch lassen sich schwerlich Vernunftgründe für dieses Handeln formulieren.

Wenn es verfehlt ist, Zimbardos ‚Wärter‘ und Milgrams ‚Lehrer‘ als passive Rezeptoren von Machttechnologien erklären zu wollen, so muss die Antwort auf die Frage nach den Ursachen der Unfähigkeit zum Widerstand im Bereich der Selbsttechniken und Selbstpraktiken zu finden sein. Bezeichnend ist, dass die zeitgenössische US-amerikanische **counter-culture** diejenigen unter Zimbardos ‚Wärtern‘, die mit ihr sympathisierten, ebenso wenig zum Widerstand befähigte wie der **mainstream** seine Befürworter. Dies ist bezeichnend, da Selbsttechniken und Selbstpraktiken einen ganz erheblichen Teil der **counter-culture** ausmachten, die überdies unter den Vorzeichen des Aufbegehrens und des Ungehorsams stand.

Derlei scheinbare Widersprüche ergeben sich im frühen 21. Jahrhundert freilich nicht mehr, da Aufbegehren und Ungehorsam zugunsten der Selbstoptimierung verschwunden sind. Der in den 90er Jahren heraufgekommene Machttypus, der entlang der Achse Sicherheit – Risiko operiert, hat dem ‚gefährlichen Individuum‘, von dem er sich zunächst lösen musste, eine Renaissance beschert. Es manifestiert in Form von Menschengruppen – zum Beispiel Geflüchtete, **transgender women**, Muslime – deren die ihnen eingeschriebene **intrinsische Gefährlichkeit** sie zu Objekten eines Risiko-Diskurses macht, in welchem die Forderung nach dem Schießbefehl gesellschaftlich und politisch nicht mehr disqualifiziert. Die Unfähigkeit zum Widerstand ist kein wissenschaftliches Rätsel, aufgegeben von ein paar kleinen Experimenten vor einigen Jahrzehnten.

Erscheint es angesichts dessen nicht sinnvoll, die Beziehungen, die Menschen zu sich selbst und zu anderen unterhalten, die Werkzeuge, die ihnen dafür zur Verfügung stehen, die Praktiken, aus denen diese Beziehungen im Kern bestehen, einer permanenten kritischen Untersuchung zu unterziehen? Das ist Foucaults **ethical turn**, und das ist seine Begründung in der Jetztzeit.

Bei seinen Untersuchungen zur Geschichte der Sexualität stieß Michel Foucault unerwartet auf ein Bündel heterogener und heteromorpher Selbsttechniken und Selbstpraktiken in der Antike, die von den Zeitgenossen einer **epimeleia heautou**, einer ‚Selbstsorge‘ zugeordnet wurden. Sokrates war einer ihrer Fürsprecher gewesen und wurde als ihr exemplarischer Exponent angesehen. Die verschiedenen Philosophenschulen der Antike waren sich darüber einig, dass diese Selbstsorge notwendig war, um sich in den Besitz des eigenen Selbst zu setzen und es so als schlecht angesehenen Einflüssen zu entziehen. Die **epimeleia heautou** musste als Arbeit am Selbst ein Leben lang betrieben werden, wenn möglich gemeinschaftlich mit Freunden – sie war weder Produkt noch Voraussetzung der Philosophie, sie war die Philosophie als Lebensweise. Befragt dazu, ob er bei ‚den Griechen‘ eine ‚verlockende und plausible Wahl‘ hinsichtlich einer Ethik bzw. einer Moral gefunden hätte, antwortete Foucault:

„Nein! Ich suche keine Lösung durch Auswechslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde. [...] Ich glaube, die Arbeit, die man zu leisten hat, ist eine Arbeit der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung. [...] Nun, wenn die Arbeit des Denkens einen Sinn hat - dann den, die Art und Weise, wie die Menschen ihr Verhalten [...] problematisieren, an ihrer Wurzel wieder aufzugreifen. Es kommt vor, dass die Leute diese Anstrengung einer Reproblematisierung als einen ‚Antireformismus‘ nehmen, der auf einem Pessimismus von der Art ‚nichts wird sich ändern‘ beruht. Genau das Gegenteil ist der Fall. Es ist die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummsten Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zuzugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind. Die Arbeit des Denkens besteht nicht darin, das Übel zu entlarven, das allem, was existiert, im Geheimen innewohnen würde, sondern die Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist. Der ‚Optimismus‘ des Denkens, wenn man dieses Wort verwenden möchte, ist, dass es kein goldenes Zeitalter gibt.“ (Foucault 2007: 194 f.)

VON HANS SCHUHMACHER



ETHISCHER
KONSUM
UND DIE KYNISCHE PARRHESIE

Neben dem Modus des Sprechens existiert eine weitere Ausdrucksweise der Wahrheit: Das Zeigen. Beide können in sehr viele verschiedene konkrete Praktiken verwirklicht und umgesetzt werden. Im Rahmen dieses Artikels möchte ich zwei Praktiken bzw. Ansammlungen von Praktiken näher behandeln. Das Sagen, welches sich im Akt der Parrhesie zeigt, und das Zeigen, welches sich im demonstrativen Konsum ausdrückt. Beide beziehen sich auf ein Selbstverhältnis und ein Verhältnis zu der einen umgebenden Umwelt. Doch die Art und Weise, wie sich diese Beziehungsebenen gestalten, und die Art und Weise, wie der Wahrheitsausdruck seine Funktion ausübt, unterscheiden sich. Zudem bin ich der Meinung, dass dem Modus des Zeigens die neoliberale Subjektivierung vorausgeht, mit dem Versprechen, die Ziele der Parrhesie risikolos in die Tat umzusetzen.

Im Modus des Sagens, also der Parrhesie, soll ein unmittelbares Verhältnis zur Wahrheit aufgebaut werden, das es dem Anwender erlaubt, sein Seelenheil zu finden und jederzeit Rechenschaft über sich und sein Handeln ablegen zu können. Zudem ist diese Praxis in den großen Kontext der antiken Selbstsorge eingebunden, welche als Ziel die eigene Umsubjektivierung hat. Das Fremdverhältnis ist ebenso unmittelbar, da es immer einen direkt anwesenden Zweiten braucht, zu dem gesprochen wird. Das Wahrsprechen ist eine politische Praxis, die auf die Verbesserung der Gesellschaft zielt, jedoch mit einem teils immensen Risiko verbunden ist. Im Zeigen gestaltet sich das Selbstverhältnis etwas anders. Hier wird das Subjekt als Konsument definiert und konstituiert, welcher sein Seelenheil und sein ethisch einwandfreies Handeln in ökonomischen Entscheidungen findet. Auch das Verhältnis zur einen umgebenden Umwelt ändert sich. Im Unterschied zur Parrhesie ist dieses Verhältnis durch die ganzen Zwischenstationen des Produktes nicht mehr so mittelbar. Statt eines wirklichen Gesichts vor dem Eigenen, hat man einen Stereotypen, eine Projektionsfläche, an die man sich richtet, mit der man in Verbindung steht. Beispiele wären der brasilianische Kleinfarmer, der bangladeschische Näher oder der ausgebeutete chinesische Arbeiter. Die politisch emanzipatorische Funktion der Parrhesie bleibt erhalten. Doch das Risiko verschwindet. Aber neben dem Risikoabfall und der Ausdrucksart wollen beide Modi dasselbe Ziel erreichen.

Aber wenden wir uns zuerst der Parrhesie zu. Foucault definiert die Parrhesie als „das freimütige Reden“ (Foucault 2010, S.20). Sie ist eine Art des Wahrheitsausdrucks, welche stets

mit einem Risiko behaftet ist, nämlich der Infragestellung der Beziehung zum Gesprächspartner, welche sowohl materiell, als auch sozial negative Konsequenzen nach sich ziehen kann. „Sie ist eine Einstellung, eine Seinsweise, die mit der Tugend verwandt ist, eine Art und Weise zu handeln“ (ebd., S.31). Denn die Tugend verleiht einem ein bestimmtes Wissen davon, was das Gute ist, und es versetzt einem in die Lage danach handeln zu können. Zudem ist sie ein politischer Begriff, eine „politische Praxis, (welche) dann auf den Bereich der persönlichen Ethik und der Konstitution des moralischen Subjekts abgeleitet wurde [...]“ (ebd., S.23). Durch das Wahrsprechen manifestiert sich das Subjekt als eines, das die Wahrheit sagt. Zugleich wird es von den anderen als ein solches erkannt und konstituiert. Also ein Leben für und in der Wahrheit, welche man für sich nach der Selbsterkenntnis gefunden hat. Nun können wir uns der kynischen Parrhesie widmen. Foucault beschreibt in seinem Werk „Der Mut zur Wahrheit“ die Funktion der Seinsweise eines Kynikers. Er hat „die Funktion eines Kundschafters, eines Spähers auszuüben“ (ebd., S.220). Der Kataskopos, dieser eigentlich militärische Späher, solle vor die Front der Menschheit gelangen, „um festzustellen, was dem Menschen in weltlichen Dingen zu- oder abträglich sein mag.“ (ebd., S.220). Dafür braucht es vor allem eines: Unabhängigkeit. „Wenn man nämlich der Kundschafter der Menschheit sein und zurückkehren will, um ihr die Wahrheit zu sagen, ihr offen und mutig alle Gefahren zu sagen, denen sie wahrscheinlich begegnen wird und wo sich die wahren Feinde aufhalten, dann darf man durch nichts gebunden sein.“ (ebd., S.225). Daher ist die Parrhesie in den größeren Kontext der Selbstsorge (epimeleia heautou) eingebettet. Die Verbindung „zwischen dem Gebrauch des Freimuts (der parrhesia) und dem Prinzip [...], daß man sich um sich selbst bemühen, um sich selbst kümmern soll (epimeleia heautou)“ (ebd., S.208), ist essentiell für diesen Praktikenkomplex. Dessen Bemühungen zielen auf eine Umsubjektivierung des eigenen Selbst, der eigenständigen Einflussnahme und Ausrichtung der eigenen Subjektivierung samt der daraus sich ergebenden Unabhängigkeit, Freiheit und dem Seelenheil. Das freimütige Sprechen steht im direkten Zusammenhang mit dem Handeln, der Seinsweise, des Anwenders. Diese Lebensweise für die Wahrheit hat allerdings nicht nur den Zweck, die Harmonie zwischen dem Handeln, seiner Lebensweise, seinem Bios (Leben), und seiner Rede zu bestätigen. Dank ihrer politisch emanzipatorischen Implikation soll der kynische Späher erkennen, was gut für die Gesellschaft ist um es anschließend in die Tat umzusetzen. Im Prinzip geht es darum, die eigene Gemeinschaft und das System, an wel-

chem man partizipiert, zu verbessern. Sowohl das Verhältnis zu sich selbst, als auch das zur Wahrheit und das zu den Anderen ändert sich. Daher braucht man die Unabhängigkeit, um seine Wahrheit zu finden und den Freimut zu haben, sie auch in den eigenen Taten und dem Sprechen zu vertreten. Nur dann kann sie ihre Funktion erfüllen. Von allen äußeren Gütern lossagen, um dann zurückzukommen und anschließend die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, indem man im Dialog an seinen Mitmenschen arbeitet. Zwischen dem kynischen Parrhesiasten und der restlicher Bevölkerung besteht eine paradoxe Bindung. Auf der einen Seite muss er unabhängig sein, das ist die Grundvoraussetzung, auf der anderen Seite existiert eine „Bindung an die Menschheit, seine Funktion eines Wohltäters der Menschheit [erfordert] eine parrhesia (eine Redefreiheit)“ (ebd., S.222).

In der Konsumvariante liegt der Fokus nicht auf der eigenen Unsubjektivierung. Erreicht werden soll eine Verstärkung der bisher existierenden Subjektivierung. Die Mechanismen und Wirkungsweisen der Macht folgen noch deutlicher den neoliberalen Grundannahmen. Auch hier ändern sich die 3 Verhältnisse (Wahrheit-, Selbst- und Fremdverhältnis). Aber sie führen zur einer verstärkten Abhängigkeit zu äußeren Gütern, da ja gerade in ihnen und mit ihnen erst die Funktion des ethischen Handelns, dem Ausdruck der eigenen Wahrheit, der Konstitution eines sich moralisch korrekt verhaltenden Subjekts möglich wird. Nicht von außen, wie der kynische Späher, sondern von innen heraus soll das System geändert werden. Das Subjekt verbleibt in denselben Strukturen. Die Bindungen bleiben bestehen, werden sogar ausgeweitet, da mit den Handlungsstrukturen des Systems nun noch auch ethische Aufgaben und Pflichten erfüllt werden können. Folgendes Dilemma tritt nämlich bei der Parrhesie auf:

WAS IST EINEM MEHR WERT: DIE EIGENE WAHRHEIT ODER MEINE KONFLIKTFREIE BEZIEHUNG ZU MEINEM SOZIALEN UMFELD?

Dieses wird beim Konsum elegant umgangen und bietet einem die Möglichkeit, ohne Risiko die eigenen ethischen und politischen Vorstellungen auszuüben, und das tagtäglich. „[D]ie Infragestellung der Beziehung zwischen den beiden Gesprächspartnern (demjenigen, der die Wahrheit sagt, und demjenigen, an den diese Wahrheit gerichtet ist)“ (ebd., S.27) wird ins Gegenteil verkehrt. Die Bindungen zur Gesellschaft soll gestärkt werden. Die Beziehung zwischen Konsument und Produzent wird gestärkt. An dieser Bindung hängen alle

Hoffnungen. Durch sie kann Einfluss genommen werden. Durch die Strukturen unseres Wirtschaftssystems kann die eigene Wahrheit ausgedrückt werden. Der sich selbst regulierende Markt, basierend auf dem Prinzip von Angebot und Nachfrage, wird zum allumfassenden Prinzip. Durch „dollar voting“, also dem Abstimmen für bestimmte Produkte durch monetäre Mittel seitens der Verbraucher, signalisiert die Kundschaft was sie kaufen will. Schlussendlich müssen sich Unternehmen genau nach diesen „Wahlergebnissen“ ausrichten. Statt Konfrontation, welche risikoreich ist und Mut erfordert, steht hier eine rational ökonomische Wahl, welche die bestmögliche moralisch vertretbare Kaufentscheidung herbeiführen soll. Unsere Gesellschaft und unser Wirtschaftssystem, der Kapitalismus, müssen sich vielen Problemen und Herausforderungen stellen. Um diese Probleme lösen zu können, muss sich das System ändern. Aber wie? Statt das System mit seinen Institutionen umzustürzen, es also von außen zu verändern, solle man es von Innen heraus machen, und zwar im doppelten Sinne: Einmal im Inneren des Systems und im Inneren der Person. Das Selbst muss sich verändern. Man muss die inneren Ketten wegsprengen. Die Auswirkungen und Beeinflussungen, die das System auf unser Denken und Selbst hat, von Bord werfen, um frei und unabhängig zu werden. Auf lange Sicht und mit genug Teilnehmern kann auch in der Gesellschaft endlich der ersehnte Wandel vonstatten gehen. Gibt es keine Konsumenten mehr, gibt es auch für den Kapitalismus mit seinen negativen Auswirkungen keine Zukunft mehr. Während der 68-er Bewegungen erstarkt dieser politische Faktor der Selbstverwirklichung, der Selbsttransformation, der Selbstsorge. Von diesen Änderungen nach 1968 spricht auch Slavoj Žižek in einem von der Royal society of Arts organisierten Vortrag über sein Werk „First as Tragedy, Then as Farce“. Er beschreibt, wie wohlätiges Handeln ein Grundpfeiler unseres heutigen ökonomischen Systems wurde. Die Wohltat ist nicht mehr die Besonderheit des guten Menschen. Die Arbeit für das eigene Auskommen und die Tätigkeiten, die im Dienste der Allgemeinheit stehen, vermischten sich. In der heutigen Konsumkultur ist die soziale Verantwortung gleich im Produkt mit eingeschlossen. Daher auch der Begriff des ethischen Konsumismus. Starbucks zum Beispiel wirbt damit, der größte Abnehmer von Fairtrade Kaffee zu sein.

„DOES THAT MAKE US BETTER PEOPLE? KINDA. IT'S NOT JUST COFFEE. IT'S STARBUCKS.“
(STARBUCKS 2009)

Eine bestimmte Art und Weise des Konsums kann also einen besseren Menschen aus mir machen. Wie geht das? Zuerst einmal müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass der Kunde nicht nur ein Produkt erwirbt, sondern eine ganze Firmenphilosophie mit ersteigert. In diesem Fall ist es das „Shared Planet“ Programm von Starbucks, welches das „Engagement für unternehmerisches Handeln im Einklang mit den Bedürfnissen der Menschen und unseres Planeten“ (Starbucks 2016) des Unternehmens repräsentiert. Starbucks kauft nach eigenen Angaben seinen gesamten Kaffee nach ethischen Kriterien. Durch die Fairtrade Zertifizierung sollen Kleinbauern befähigt werden, in ihre Farmen und Gemeinden zu investieren, die Umwelt zu schützen und unternehmerische Fähigkeiten zu entwickeln, die notwendig sind, um sich in der globalen Wirtschaft behaupten zu können. „Unsere Gäste können so jeden Tag hervorragenden Premiumkaffee genießen und gleichzeitig etwas Gutes für die Kaffeebauern in den Anbauregionen tun.“ (ebd.). Hauptziel der Handelspartnerschaft zu Fairtrade ist es größere Gleichheit und damit Gerechtigkeit im

internationalen Handel zu etablieren. Damit wird eine solche Partnerschaft zum Synonym für die Verpflichtung zu ethisch vertretbarem Handeln. Dabei wird aber nicht nur die Verpflichtung des Produzenten betont, sondern auch immer wieder die des einzelnen Konsumenten: „Mit Ihrer Entscheidung für Starbucks Kaffee mit Fairtrade Siegel helfen Sie, die Lebensumstände für die Kaffeebauern und ihre Gemeinden zu verbessern.“ (Starbucks 2010). Nur in enger Zusammenarbeit mit den Verbrauchern können diese ambitionierten Ziele erreicht werden. Wer „einander und unserem Planeten Gutes“ (ebd.) tun will, kauft seinen Kaffee nun einmal bei Starbucks. Angefangen bei der Art, wie produziert wird, über die Mi-

nen Fußabdrucks, bis hin zum Engagement in den Gemeinden vor Ort. „[D]as heißt, in jedem Caffè Latte, in jedem Cappuccino, jeden Tag[...], jedes Mal, wenn Sie ein Espressogetränk kaufen, unterstützen Sie kleine und mittelständische Farmer und ihre Gemeinden in Entwicklungsländern rund um den Globus.“ (Starbucks 2015). Es reicht also nicht, einmalig ein solch ethisch aufgeladenes Produkt zu ersteigern. Aber auf lange Sicht sammelt sich auf dem Ethikkonto des Subjekts bei den richtigen Entscheidungen mehr und mehr Pluspunkte. Wir müssen unser gesamtes Handeln danach ausrichten. Tagtäglich werden wir vor die Herausforderung gestellt, unseren Konsum so nachhaltig und menschenfreundlich wie möglich zu gestalten. Die eigene

Lebensweise wird mit dem eigenen Konsumverhalten gleichgesetzt. Das Ganze nennt sich ethischer Konsumismus und wird entweder durch positive Kaufentscheidungen, also das Kaufen von ethischen Produkten, oder moralischen Boykott, also das Meiden von unethischen Produkten, praktiziert. Das Ziel der Parrhäsie, also die Weltverbesserung und die eigene Umsubjektivierung im Zuge der Selbstsorge, werden hier in ein ökonomisches Raster gebracht. Die Moralisierung von Produkten ermöglicht es erst, dass Kaufentscheidungen überhaupt moralische Dimensionen erhalten. Wer gegen Ausbeutung in der Textilindustrie ist, kauft nicht mehr beim Textildiscounter ein. Wer für artgerechte Tierhaltung ist, kauft Bio-Produkte. Wer gegen die Rodung des Regenwalds ist, kauft sich keine Gartenmöbel aus Tropenholz. Wer Kleinbauern und die heimische Wirtschaft am Leben erhalten will, kauft regional auf kleinen Märkten. Und wer die Idee des Privateigentums untergraben will um die Solidarität der Gemeinschaft wieder zu stärken, findet in der Sharing-economy genau das Richtige. Wir sehen, dass alles, von humaner Empathie, Umweltliebe

bzw. deren Rettung bis zum Willen zur Weltverbesserung, erreicht werden kann, wenn man nur seinen kleinen Beitrag zur guten Sache leistet. Man kann sich sein gutes Gewissen erkaufen, anstatt sich umständlich und konfliktreich mit seiner Umwelt anzulegen.

Für Foucault sind folgende 3 Elemente wichtig: „Die Gestalten des Wissens, insofern sie in der Besonderheit der Verdiktion untersucht werden; die Beziehungen der Macht, insofern sie [...] anhand der Verfahren erforscht werden, durch die das Verhalten der Menschen regiert wird; und schließlich die Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund der Selbstpraktiken.“ (ebd., S.23f). Erstere vollzieht sich im vom Neoliberalismus durchdrungenen Konsum durch die Selbstverwirklichungsmaxime, dem Anspruch des Subjekts auf authentischen Ausdruck.

GETREU DEM MOTTO: SEI DU SELBST!

Denn die auszudrückenden Wahrheiten müssen ja erstmal gefunden werden. Das zweite Element umfasst die neoliberale Subjektivierung und die Gouvernamentalität. Das Dritte beinhaltet das Repertoire an Selbstpraktiken, also dem bewussten Einkauf, dem ethischen und demonstrativen Konsum. Die Funktion der Selbstfindung der Wahrheit und des Ausdrucks dieser gefundenen Wahrheit verwirklichen sich in einer Art und Weise, die ganz und gar von ökonomischer Rationalität bestimmt wird. Die ethische Absicht, die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, wird durch den Glauben an Angebot und Nachfrage befriedigt. „Sein „Ding zu machen“ bedeutet nicht nur beruflichen Erfolg, sondern es verspricht auch die Möglichkeit eines autobiografischen Happy Ends. Es meint nämlich: authentisch zu bleiben.“ (Markwardt 2016, S.1). Das Subjekt möchte sich als ethisch korrekt handelndes Wesen konstituieren und sein Leben und seine Lebensweise daran ausrichten. Dieses zeitgenössische Bedürfnis nach der Authentizität zeigt sich „allzu oft nur in nuancierten Kaufentscheidungen enthusiastischer Verbraucherexistenzen“ (ebd., S.2). Aufgrund der Selbstverwirklichungsmaxime der neoliberalen Subjektivierung wird der Einzelne dazu angehalten, sich selbst in einem bestimmten historisch und kulturell beeinflussten Rahmen zu erkennen, zu verstehen, und diese dann gefundene Wahrheit auszudrücken um ein glückliches, erfülltes und sinnvolles Leben zu führen. Maßgeblich für diesen Lebensstil ist die fast schon zum Schlachtruf gewordene Selbstoptimierung. „Denn obschon der Begriff in seinem

gängigen Gebrauch völlig zu Recht als neoliberaler Code für fortwährende Selbstausbeutung verstanden wird, bestünde die gegenwärtige Aufgabe darin, ihn im Sinne seiner ursprünglich emanzipatorischen Bedeutung zurückzuerobern.“ (ebd., S.2). Hier kommt wieder der Konsum als Ausdrucksform ins Spiel, welcher sich für diese Zwecke anscheinend ideal anbietet. Dank der Verschränktheit der ökonomischen Sphäre mit quasi jeglicher anderen Sphäre des Lebens kann mit ökonomischen Mitteln alles erreicht werden. Ruhm, politischer Umschwung, persönlicher Erfolg oder halt die Verbesserung der Welt und der Gesellschaft. Dabei könnte die Bereitschaft zur steten Selbstverbesserung einen Kontrapunkt zum „postmodernen Lifestyle-Fatalismus“ (ebd., S.3) bilden und seine politischen Implikationen voll zur Entfaltung bringen, so wie in der antiken Selbstsorge. Nun wird jedoch jede ökonomische Entscheidung ein Akt der Selbstkonstitution, zum Akt der Selbstverwirklichung. Die Mängel des Systems können nun durch den Kunden als Wagenlenker des Marktes ausgeglichen werden. Mit genug Achtsamkeit und Aufgeklärtheit des Verbrauchers kann der Lebensstil und der Konsum an die eigenen moralischen Werte angepasst werden. Das erfordert einen ständigen Imperativ nach Informationsgewinn und bringt das Subjekt dazu, sich über die Marktlage, Produktionsbedingungen, Gesundheitsmaximen, etc. zu informieren, um stets die rational beste Entscheidung treffen zu können. Die Selbstsorge umfasst nun nur noch die einzelnen Kaufentscheidungen und deren Nutzen für die Konstitution eines ethischen Konsumenten. Der antiken Selbstsorge muss immer die Selbsterkenntnis vorausgehen. Dadurch, dass wir uns der Strukturen und Wirkungsweisen unseres Marktes vor Augen führen und unser Handeln bewusst danach ausrichten, erreichen wir eine ähnliche Art der Selbstsorge. Bloß wird hier das Selbst, um das sich gekümmert werden muss, nicht als Subjektseele oder anderes verstanden, sondern als Konsument.

Unser Wirtschaftssystem sollte auf ethischen Richtlinien basieren. Das World Economic Forum hat in Davos 2014 wieder die international führenden Größen aus Wirtschaft, Politik und Presse zu ihrem Jahrestreffen eingeladen. Jasmin Whitbread, ehemaliger CEO von „Save the Children“ (nach eigenen Angaben die größte unabhängige Kinderrechtsorganisation der Welt), vertritt dort die Position, dass man lernen sollte mit dem System umzugehen.

ES IST NICHT DIE SCHULD DES KAPITALISMUS. WIR

SOLLTEN IHM HELFEN ZU FUNKTIONIEREN UND GUTES ZU SCHAFFEN.

Die Produzenten sollten nicht für Shareholders existieren, sondern sich ihrer sozialen Verantwortung stellen. Peter Brabeck-Letmathe, ehemaliger CEO und derzeitiger Präsident des Verwaltungsrates von Nestlé, betonte dort, dass der Kapitalismus per se neutral ist, er ist weder ethisch noch unethisch. Vielmehr existiert er außerhalb der moralischen Sphäre. Ob durch ihn nun Gutes oder Schlechtes hervorgebracht wird, hängt davon ab, wie man ihn benutzt, wie man sich ihm gegenüber verhält. Der Anwender des Systems bringt das Set an ethischen Grundsätzen mit und verändert ihn dementsprechend. Die heutigen Probleme sind nicht auf ihn, sondern auf die Benutzer zurückzuführen, also die einzelnen Subjekte. Rein nach dem Motto:

CAPITALISM IS ONLY AS GOOD AS THE CAPITALIST.

Der Einzelne ist also nicht nur für sein eigenes Wohlgelinden verantwortlich, sondern auch für das der gesamten Welt. Hierbei handelt es sich eindeutig um eine Sichtweise, welche folgenden Punkt stark machen will: Die Selbstresponsibilisierung des Einzelnen. Das Individuum hat die Verantwortung und ist durch seine Entscheidungen direkt an bestimmten Problemfeldern wie Umweltverschmutzung und Ausbeutung beteiligt. Es muss seinen Beitrag leisten, sein Verhalten in einer bestimmten Art und Weise verändern und neu ausrichten. Die Zukunft wird als kontingent und frei gestaltbar aufgefasst. Was zählt ist einzig und allein der Wille zur Transformation und zur Optimierung des Selbst hinsichtlich unserer materiellen und moralischen Wertvorstellungen. Die Verantwortung für die Folgen des Kapitalismus trägt der Konsument. Diese These findet man auch im neoliberalen Weltbild unter demselben Stichwort der Selbstresponsibilisierung. Das Individuum ist dort für sein Handeln und seinen Erfolg, bzw. der Veränderung seiner Zukunft hin zum Erfolg selbst verantwortlich. Der Neoliberalismus ermöglicht es, „in streng ökonomischen Begriffen einen ganzen Bereich neu zu interpretieren, der bis heute als nicht-ökonomisch betrachtet werden konnte[...]“ (Foucault 2004, S.305). Er macht aus einem arbeitenden Objekt ein aktives Wirtschaftssubjekt, einen autonomen Unternehmer seiner Selbst, welcher mithilfe von strategischer Planung eigenverantwortliche Investitionsentscheidungen trifft, welche auf die Produktion eines Mehrwertes zielen. „Die Individuen werden heute dazu angehalten zu leben, als ob sie ein Projekt aus sich selbst machten: [...] sie

sollen einen Lebens“stil“ entwickeln, der ihren Existenzwert ihnen selbst gegenüber maximiert.“ (Rose 2000, S.14). Selbstverwirklichung und ein „erfülltes“ Leben führen zu genau dieser Maximierung des eigenen Existenzwerts. Der ethische Konsum ist ein Weg, dieses Ziel zu erreichen, also dem Bios eine bestimmte erwünschte Form zu geben. Man wird sein eigener Projektleiter, der das Projekt „Ich“ gestaltet, was konsequente Planung und Kontrolle erfordert. „Die Form „Projekt“ ist ein historisches Apriori unseres Selbstverhältnisses, eine Folie auf der wir uns [...] selbst begreifen und modellieren.“ (Bröckling 2007, S.282). Da Subjekte sich nicht nur selbst formen, sondern auch geformt werden, müssen sie in ein komplexes Netz aus Machtbeziehungen verstrickt sein. Diese auf die Menschen ausgeübte Macht ist dabei seduktiv und nicht repressiv. Der Neoliberalismus organisiert die Bedingungen, unter denen Individuen frei sein können. Er „sucht das rationale Prinzip für die Regulierung und die Begrenzung des Regierungshandelns nicht mehr in einer natürlichen Freiheit, die es zu respektieren gilt, sondern findet es in einer künstlich arrangierten Freiheit: in dem unternehmerischen und konkurrenzialen Verhalten der ökonomisch-rationalen Individuen.“ (Schultz 2002). Der „Homo oeconomicus“ des Neoliberalismus soll also rational nach Kosten und Nutzen abwägen, und dann eine optimale Kaufentscheidung fällen. Unternehmer seiner selbst zu sein ist ein Lebensmodell, eine Lebenseinstellung, welche weder durch Erwerbslosigkeit noch durch arbeitsfreie Zeit erlischt. Auch außerhalb der Arbeit, in unserem privaten Leben, tätigen wir ständig Investitionen, deren Effizienz und Mehrwert geprüft sein will. Dabei investieren wir nicht in Irgendetwas, sondern in unser Humankapital, ein Kapital welches untrennbar mit dem Individuum verbunden ist. Es setzt sich aus angeborenen und erworbenen Elementen zusammen, also aus den körperlichen und genetischen Grundvoraussetzungen eines Menschen, sowie den im Laufe seines Lebens erlernten Fähigkeiten. In diese Elemente kann der Einzelne investieren. Elterliche Zuwendung, Nahrung, Weiterbildung, oder in dem hier gewählten Fall der ethischen Konsumententscheidung sind ebenso als Investment zu betrachten, welche als Ertrag eine Erhöhung des Humankapitals bzw. des eigenen Existenzwerts nach sich zieht. Auch die Verbesserung des eigenen Status kann als Mehrwert betrachtet werden, für den es sich lohnt, Investitionen zu tätigen. Der Unternehmer seiner Selbst muss sich jedoch nicht nur um sein Kapital kümmern, sondern auch seine Individualität entfalten. Er soll mittels Erfahrungen die Freiheit auskosten, die ihm der Neoliberalismus gibt. Ein Jeder wird verpflichtet, sich um sein Glück zu sorgen, bzw. eine Maximierung des

eigenen Glücks anzustreben. Passivität und lethargische Antriebslosigkeit werden als Verfehlung gegenüber sich selbst gewertet, als mangelhafte und damit korrekturbedürftige Selbstführung. Doch auch die Selbstverwirklichung kann nur in einem künstlich geschaffenen Freiraum organisiert werden. Das Streben nach vermittelbarer Individualität entspringt dem Drang nach sozialer Inklusion. Zum Glück gibt es ein vielfältiges Angebot an Konsummöglichkeiten, welche es uns gestatten, sowohl im Rahmen der sozial akzeptierten Norm zu bleiben, als auch unsere Individualität auszuleben. So kann man auch Konsum „als eine Unternehmensaktivität betrachten, durch die das Individuum eben auf der Grundlage des verfügbaren Kapitals seine eigene Befriedigung produziert.“ (Foucault 2004, S.315). Die eigenen ökonomischen Entscheidungen produzieren die Befriedigung des inneren Drangs nach Selbstverwirklichung, der Verwirklichung des Selbst als Konsument. Stanley Bergman, CEO und Chairman von Henry Schein, Inc. (gelistet im NASDAQ-100, welcher die 100 Aktien der NASDAQ-gelisteten Nicht-Finanzunternehmen mit dem höchsten Börsenwert beinhaltet), stellte auf dem Kongress klar, dass man seine Einstellung ändern sollte. Kurzsichtige

Investitionen lohnen sich nicht, sind von Gier geleitetes Handeln. Langfristiges und nachhaltiges Denken hingegen zahlt sich aus und ist gefragt, um zur Problemlösung beizutragen.

Um das zu gewährleisten, betonte er: „we do not need more government, we need good governance“ (Henry Schein Inc. 2016, 4‘43“). Diese „governance“ weist auf ein weiteres Feld hin, welches überhaupt ermöglicht, dass es so massiv zu dieser Übernahme des Ausdrucks einer ethischen Wahrheit durch Konsum kommen konnte. Gemeint ist das Thema der Gouvernamentalität. Diese „[...] verweist auf unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung und Leitung von Individuen und Kollektiven zielen.“ (Kammler/Parr/Schneider 2008, S.263). Es bezeichnet die Gesamtproblematik des Regierens im Allgemeinen. Der Fokus liegt dabei auf dem Schnittpunkt zwischen Herrschaftstechniken und den Technologien des Selbst, also Mechanismen, mit denen Macht über andere ausgeübt wird, und Praktiken, mit denen Macht über sich selbst ausgeübt wird. Kurz gesagt verknüpfen sich hier Führung und Selbstführung. Über das Strukturieren von Handlungsfeldern und durch das Einwirken auf Subjektivie-

rungsprozesse wird eine „gewaltfreie“ Macht ausgeübt, wobei Subjektivierung als ein Formungsprozess angesehen wird, bei dem gesellschaftliche Zurichtung ebenso wie Selbstmodellierung Hand in Hand gehen. Das bedeutet, dass Subjekte sowohl geformt werden, als auch sich selbst formen. Das Spezifische an diesem Machttypus der Gouvernamentalität ist nicht die Beeinflussung durch Gewalt, Verträge, Unterwerfung oder sonstigen repressiven Techniken, sondern durch die Führung. Diese Führungspraktiken können so subtil und alltäglich sein, dass Subjekte sich häufig widerstandslos durch internalisierte Normen und Wertevorstellungen in das Gefüge der Machtverhältnisse einfügen. Im Zuge der neoliberalen Umgestaltung der Gesellschaft werden der Imperativ der Selbstführung, des Selbstmanagements und der Selbstüberwachung auf nahezu alle Lebensbereiche ausgeweitet.

„Das Selbst hat ein subjektives Wesen zu sein, es hat nach Autonomie zu streben, es hat persönliche Erfüllung in seinem irdischen Leben anzustreben, es hat seine Realität und sein Schicksal als Angelegenheit individueller Verantwortlichkeit zu interpretieren, es hat Lebenssinn durch Gestaltung seines Lebens durch Akte der freien Wahl zu finden.“ (Rose 2000 S.9).

Das Selbst konstituiert sich als Teilnehmer eines Marktes, dessen moralischer Wert

oder ethische Güte kann an seinen ökonomischen Entscheidungen gemessen und bewertet werden. Moralische Verantwortung wird mit einem bestimmten ökonomischen Handeln und Sein verknüpft und kann nur durch sie verwirklicht werden. Darin liegt auch das politische Moment der Praktik des Zeigens, vor allem des Sich-selbst-zeigens als Selbstpraktik, mit dem man sich seines guten ökonomischen Handelns versichert. Durch ethisch vertretbarem Konsum, durch die Anpassung des Systems dank seiner Nutzer, definiert man sich als ein Subjekt, welches seine moralischen Wahrheiten in adäquater Weise ausdrückt. Materieller Konsum ist also werteschaaffend. Durch das revolutionäre emanzipatorische Moment des Konsums erreicht man mit seiner Selbstpraktik anscheinend genau das, was die kynische Parrhesie erreichen wollte: die Gesellschaft zum Besseren ändern und sich um sich selbst zu sorgen. Nicht nur in anderen fernen Ländern, aus denen z.B. unser Kaffee oder unsere Kleidung kommt, können wir etwas ändern, sondern auch hier in unserer Gesellschaft. Durch die globalen Märkte hat sich der Spielraum, in dem der Konsument Einfluss ausüben kann, auf nahezu die ganze Welt ausgebreitet. Darin besteht das Fremdverhältnis, welches bei dieser Ausdrucksform aufgebaut wird. Die Individuen werden zu verantwortlichen Helfern der gesamten Welt, zu kleinen Privatrevolutionären,

die vielleicht mit ihrer Entscheidung in ihrem kleinen Kosmos den Unterschied machen, die einen Weg gefunden haben, mit dem System zu leben und es für die eigenen Zwecke zu benutzen. Eine Art „Empowerment“ des Konsumenten. Der egoistische Akt des Konsums beinhaltet nun den Preis für sein Gegenteil. Den Schaden, den die eigene Lebensweise anderen Menschen zufügt, kann durch die richtige Entscheidung wieder repariert werden. Das Ziel der ganzen Prozedur: All das einen umgebende Leid durch die Restrukturierung des Marktes und damit der Gesellschaft unmöglich machen. Privateigentum wird nun eingesetzt, um die Übel der Menschheit zu bannen, um Fehler der Vergangenheit wieder wett zu machen, und sie aus dem System des Privateigentums zu bannen. Das Ziel ist ein globaler Kapitalismus mit humanem Antlitz. Die Dynamiken des freien Marktes werden dieses Ziel dann im Detail regeln.

Wie wir bereits gesehen haben, kann anscheinend alles, vom Umweltschutz bis zur sozialen Gerechtigkeit, erreicht werden. Hierbei wäre ein Akt des Konsums äquivalent zu einem ethischen Akt der Weltverbesserung. Der Einzelne, der die Verantwortung trägt, hat eine ganze Reihe von moralischen Pflichten zu erfüllen. Ob man diese auch erfüllen kann, wird dadurch teilweise zum entscheidenden Faktor bei der Produktwahl. Genetisch modifizierte oder organisch angebaute Äpfel? Obst aus der Region oder welches, das schon mehrere 10000 km Reise hinter sich hat? Produkt „Made in Germany“, um die heimische Wirtschaft zu unterstützen und hier Arbeitsplätze zu sichern, oder das Produkt einer ausländischen Firma? Atomstrom oder Ökostrom? Das sind nur wenige der vielen Fragen, die sich mit den ethischen Konsequenzen des eigenen Verhaltens auseinandersetzen.

VON MAURICE PRESSLER

MICHEL FOUCAULTS KYNISCHE PARRHESIE UND DIE SUFFRAGETTENBEWEGUNG

Die Vorlesungen zum Thema der Parrhesie stellen einen Bruch in Foucaults Philosophie dar: in seinen früheren Vorlesungen und Publikationen beschäftigte sich Foucault verstärkt mit dem Körper und dem Subjekt als einem passiven Produkt der ständig auf ihn wirkenden disziplinierenden Techniken und Diskurse. Foucault bestreitet, er hätte Resistenz/Verweigerung als unmöglich dargestellt – trotzdem findet dieser Aspekt erst durch die Konzepte der Parrhesia und der Techniken des Selbst verstärkt Beachtung (Sawicki, 1991). Die genannten Vorlesungen sind ein Einschnitt in der Art, wie Foucault das Subjekt darstellt – eine Distanzierung vom Konzept des “docile body“ hin zum “active Individual“ (Vgl. McNay, 1992)

Foucault geht ausführlich auf die geschichtlichen Veränderungen des Charakters der Parrhesie ein, ich werde mich im folgenden Text jedoch speziell auf die kynische Parrhesie berufen und diese mittels bestimmter historischer Beispiele mit frühfeministischen Praktiken in Bezug bringen.

Die kynische Parrhesie äußert sich nicht nur in Sprechakten, sondern ebenfalls in performativen Akten – man denke hier z.B. an Diogenes, der beschließt, seine körperlichen Bedürfnisse (das Essen sowohl wie die Masturbation) in der Öffentlichkeit auszuüben – die Foucault in drei Kategorien einteilt: provokative preaching, provocative behaviour und provocative dialogue (Vgl. Foucault, 1983).

Ich werde nun versuchen zu beweisen, dass bestimmte, von mir ausgewählte, historische Figuren, die eine Rolle im Emporkommen des Feminismus hatten, als Parrhesiastinnen eingestuft werden können und sollen. Dafür werde ich mich u.A. mit Victoria Woodhull (1838-1927), einer amerikanischen Frauenrechtlerin und der ersten Frau, die für die US-Präsidentschaft kandidierte, Mary Wollstonecraft (1759-1797), der Autorin des Buches „A vindication of the rights of women“, sowie mit der frühen Suffragettenbewegung auseinandersetzen und diese mit den drei Kategorien der

kynischen Parrhesie in Verbindung bringen. Ich bin mir der Problematik dieses Unternehmens durchaus bewusst. Foucault selbst stellt fest, dass die von ihm analysierte griechische Moral, Ethik und Praktiken des Selbst (zu denen auch die Parrhesia gehörte) absolut elitär und maskulin dominiert waren:

“This ethics was not addressed to women; it was not their duties, or obligations, that were recalled, justified or spelled out“ (Foucault, 1985 in McNey).

Er hebt in einer der bereits genannten Vorlesungen hervor, dass die antike Parrhesia meist von einem Mann praktiziert werden musste: “ (...) most of the time the use of parrhesia requires that the parrhesiastes know his own genealogy, his own status - usually one must first be a male citizen to speak the truth as a parrhesiastes.“ (Foucault, 1983).

Zugleich bringt er jedoch ein Beispiel einer weiblichen Parrhesiastin, namentlich Electra aus einer Tragödie des Euripides (Vgl. Foucault, 1983). Kathleen B. Jones argumentiert, dass Frauen/Weiblichkeit weitgehend aus dem dominierenden Diskurs ausgeschlossen werden:

“The standard analysis of authority in modern western political theory begins with its definition as a set of rules governing political action, issued by those who are entitled to speak. Descriptions of those who act as public authorities, and of the norms and rules that they articulate, generally have excluded females and values associated with the feminine (Jones, 1987).“

Ich vertrete die Meinung, dass es die Rolle verschiedener ParrhesiastInnen – im Charakter von Frauenrechtlerinnen – war, “das Weibliche“ in den Diskurs einzubringen.

VICTORIA WOODHULL geb. September 23, 1838, war eine amerikanische Frauenrechtlerin, Finanzmaklerin und Journalistin sowie die erste weibliche US-Präsidentschaftskandidatin



In einer Zeit, in der Frauen finanziell und rechtlich unmündig waren (Vgl. Brody, 1992), setzte sich Woodhull für sexuelle Gleichstellung der Geschlechter sowie für das Bestimmungsrecht über Reproduktion, Heirat und Scheidung für Frauen ein.

Victoria Woodhulls provokante Reden und Publikationen brachten ein beträchtliches Risiko mit sich, sie selbst wurde mehrmals verhaftet und verlor während ihres Wahlkampfes die meisten ihrer Anhänger aufgrund eines „skandalösen“ Artikels zum Thema der freien Liebe und der sexuellen Ungerechtigkeit, den sie kurz vor ihrem Antritt publizierte. Der genannte Artikel resultierte ebenfalls in Woodhulls kurzzeitigem finanziellen Bankrott, da sich ihr wichtigster Sponsor, Cornelius Vanderbilt, weigerte, ihre Zeitschrift Woodhull & Claflin's Weekly zu unterstützen (Horowitz, 2000)

In ihren Reden kritisierte sie u.A. die Unmündigkeit der Frauen vehement. So auch in diesem Fragment ihrer wohl bekanntesten Rede “The Principles of Social Freedom“ mit dem parrhesiastischen Untertitel “And the Truth shall make you Free“:

„There is no escaping the fact that the principle by which the male citizens of the United States assume to rule the female citizens is not that of self-government, but that of despotism; and so it is that poets have sung songs and anthems of liberty have resounded for an empty shadow“ (Woodhull, 1872).

Während ihrer Präsidentschaftskandidatur zeigte sie sich den männlichen Kandidaten ebenbürtig - noch bevor Frauen in den Vereinigten Staaten das Wahlrecht erkämpft hatten. Diese Praktiken schätze ich als “provocative preaching“ und “provocative behaviour“ innerhalb der kynischen Parrhesia ein.

SUFFRAGETTEN spielten eine zentrale Rolle in der Bewegung, die zu der rechtlichen Gleichberechtigung der Geschlechter führte. Ich bewerte ihre Aktivitäten als Musterbild der kynischen Parrhesia – Frauen, die an der Bewegung teilnahmen, befanden sich in einer Minderheitsposition, in der sie sich gegenüber der Rechtsprechung der Länder, in denen sie tätig waren sowie gegenüber der aus ihren Handlungen resultierenden sozialen Stigmatisierung behaupten mussten. Die gesellschaftliche Ordnung, welcher sich die Suffragettenbewegung widersetzte, war in einen pseudowissenschaftlichen Diskurs verankert, der den Ausschluss der weiblichen Hälfte der Gesellschaft aus u.A. den Sphären der Bildung und Politik durch ihre vermeintliche mentale Schwäche und Instabilität legitimierte (Vgl. z.B. Clarke, 1873 in Billington 1982).

Die Mitglieder gingen ein gravierendes Risiko ein, da die Teilnahme an Protesten und die öffentliche Kundtuum ihrer Ansichten Statusverlust sowie eine demütigende soziale Stigmatisierung mit sich brachten. Aus den publizierten Tagebüchern vieler Suffragetten der Zeit geht hervor, dass sie aufgrund ihrer Aktivitäten obszönen Beleidigungen auf der Straße ausgesetzt waren (Vgl. Billington, 1982). Die gegen die Bewegung angewandten Delegitimationspraktiken zielen grösstenteils auf die Bloßstellung der Mitglieder als von der akzeptablen Norm der Weiblichkeit oder Sexualität abweichend – und dadurch nicht in die Ordnung des Diskurses passend (Vgl. z.B. Maudsley, 1874).

Andere Kritiker der Bewegung gaben sich damit zufrieden, die Sexualmoral der Suffragetten anzuzweifeln (Vgl. z.B. Hansard, 1871 in Billington, 1982).

Der Kontrollmechanismus, dem die Suffragettenbewegung ausgesetzt waren, war sehr komplex. Er bestand nicht nur aus Familie, Freundeskreis und Arbeitgebern, die als normierendes Moment im Leben der Suffragetten wirkten. In einigen Ländern (z.B. im Vereinigten Königreich) beschäftigte sich die London Police und Scotland Yard damit, Mitglieder der Bewegung aufzuspüren und ihre privaten Leben mithilfe von Fotos zu dokumentieren (Casciani, 2003).

Innerhalb des Foucauldianischen Wissen-Macht-Komplexes wird Wissen über die Suffragettenbewegung gesammelt und gegen die Bewegung eingesetzt:

„We should admit rather that power produces knowledge (and not simply by encouraging it because it serves power or by applying it because it is useful); that power and knowledge directly imply one another; that there is no power relation without the corrective constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations.“ (Foucault, 1975)

Eine andere Delegitimationsmethode war es, Suffragetten für mental instabil oder sogar wahnsinnig zu erklären und sie somit aus dem Diskurs auszuschliessen. Dieses Ausschlussystem ist „[...] kein [direktes] Verbot, sondern eine Grenzziehung und eine Verwerfung“ (Foucault, 1971). Durch die Dichotomie Vernunft/Wahnsinn werden Teile des Diskurses als ungültig erklärt und können nicht zirkulieren. Das Wort des Wahnsinnigen gilt „[...] für null und nichtig, es hat weder Wahrheit noch Bedeutung [...]“ (ebd.).

EMMELINE PANKHURST (1858 - 1928)

1903 gründete Emmeline Goulden Pankhurst die British Women's Social and Political Union (WSPU), eine unabhängige Gesellschaft für Suffrage. Ihr Ziel war das Wahlrecht für Frauen in Großbritannien. Im Zuge ihrer Tätigkeit für die Suffragebewegung riskierte sie mehrmals ihr Leben.



Anfangs beschränkten sich die Aktivitäten der WSPU auf kleinere öffentliche Reden, Petitionen und Leserbriefe an diverse Zeitschriften ("provocative preaching"). Erst als es offensichtlich wurde dass diese Taktik die WSPU nicht ihrem Ziel, dem Frauenwahlrecht, näherbrachte entschied sich Pankhurst für eine radikalere, militantere Vorgehensweise – etwa Demonstrationen, Zerstörung öffentlichen Gutes oder Brandstiftung ("provocative behaviour"). Dass diese Taktik zumindest für einiges Maß an Publizität sorgte, beweisen zum einen die umfangreiche Berichterstattung über die Suffragettenbewegung und zum anderen die Tatsache der häufigen Festnahmen und Verurteilungen der Aktivistinnen (Vgl. Gullickson, 2014).

Die mediale Darstellung Pankhursts weist die gleichsam klassischen Züge der Delegitimation von subversiven Frauen auf – sie wurde als u.A. "hysterical, fanatical, sexually deprived,

menopausal, intellectually pretentious, delusionally ambitious, man-hating, and devoid of talent“ dargestellt (Vgl. The Times, 1912). Pankhurst nahm also sowohl das Risiko einer tatsächlichen Strafe (Verhaftung, Einsperrung) wie dasjenige boshafter Attacken auf ihren guten Ruf (seitens der Medien) auf sich.

Das Thema der Parrhesie, wie sie von Michel Foucault während seiner letzten Vorlesungen aufgegriffen wurde, wurde von zahlreichen Akademikern unter den unterschiedlichsten Gesichtspunkten untersucht – von der parrhesiastischen Funktion der Seite WikiLeaks (Vgl. Sauter/Kendall, 2011) über Parrhesie während des Arabischen Frühlings (Vgl. Sauter/Kendall, 2011) bis hin zur kynischen Parrhesie als Gegenentwurf zur Subjektivierung am Arbeitsplatz (Vgl. Kokkinidis, Karafakis).

Über die Rolle der Parrhesie in der feministischen Bewegung wurde sehr wenig geforscht. Dabei scheint mir die Rolle des „free/fearless speech“ essentiell in der Untersuchung einer Emanzipationsbewegung von Individuen, die noch bis in das 18. Jahrhundert in einigen westeuropäischen Ländern (z.B. England, Deutschland) für das „Delikt“ des Widersprechens/der freien Rede öffentliche Demütigung fürchten mussten, während der sie eine eiserne Maske, ein s.g. „Scold’s girdle“, bekamen, die das Sprechen unmöglich machte und sie dem Spott ihrer Gemeinschaft aussetzte.

Mehr als hundert Jahre nachdem Suffragetten als hysterische Fanatikerinnen dargestellt worden sind, in einer Gesellschaft, in welcher das Wahlrecht für Frauen eine Selbstverständlichkeit geworden ist, werden Frauen, die sich dazu entscheiden, Parrhesie zu betreiben, oft weiterhin von Medien und Gesellschaft gestraft. Als Beispiel möchte ich hier den Streit um einen Antrag für die geplante Deckung der Kosten medizinischer Verhütung durch Krankenversicherungen anführen, der 2012 in Amerika ausbrach. Als Jurastudentin Sandra Fluke vor dem Kongress zugunsten des genannten Antrags aussagte, wurde sie von konservativen Medien als u.A. ‘a slut,’ ‘a prostitute,’ ‘a feminazi’ oder “free-loader who wanted ‘tax-payers’ to pay for her ‘to have sex’“ bezeichnet (Vgl. Gullickson, 2014). Trotz des unbestreitbaren Fortschrittes in politischen und zivilen Rechten scheint die politische Beteiligung von Frauen im 21. Jahrhundert ähnlich negativen und sexuell konnotierten Spott hervorzurufen wie sie es 1912 getan hat.

VON ALEXANDRA LEMPP



Carrie Chapman Catt (1859 – 1947)
Präsidentin der National American
Woman Suffrage Association





“BEING NAKED APPROACHES BEING REVOLUTIONARY;
GOING BAREFOOT IS MERE POPULISM.”

JOHN UPDIKE

DER NACKTE PROTEST: ÜBER EINE FEMINISTISCHE PARRHESIE IN ÄGYPTEN

Die Parrhesie wird vor allem mit der Praxis einiger Männer im antiken Griechenland oder mit revolutionären Bewegungen im Europa verbunden. Ich möchte mich in diesem Text einer marginalen Figur der Parrhesie widmen, die durch ihre feministische Haltung und ihre Position außerhalb des westlichen Kulturraums eine Besonderheit darstellt. Aliaa Magda Elmahdy löste mit einem nackten Foto von sich, das sie als Zeichen des Protests in ihrem Blog veröffentlichte, einen Skandal in Ägypten aus, das letztendlich zu ihrer Flucht nach Schweden und der Fortsetzung ihres Aktivismus im Ausland führte. Der Fall Elmahdys zeigt nicht nur wie die anderen Proteste des arabischen Frühling, dass Parrhesie auch in nicht-demokratischen Verhältnisse möglich ist (Sauter/Kendall, 2011), sondern scheint sich durch ihren skandalösen Charakter auch vom Mainstream des politischen Widerstands Ägyptens zu unterscheiden.

DER SKANDAL UM ALIAA MAGDA ELMAHDY

Eliaa Magda Elmahdy, eine 20-jährige Studentin aus Kairo, veröffentlichte das Bild im November 2011 auf ihrem Blog und beschrieb es als „Aufschrei gegen eine Gesellschaft voller Gewalt, Rassismus, Sexismus, sexuelle Belästigung und Heuchelei“ (Ynetnews, 2011). Auf diesem Bild ist sie alleine nackt zu sehen, wie sie nichts trägt außer Strümpfen, roten Lederschuhen und einer roten Blume in den Haaren. Ihr Blog bekam in einer Woche 1,5 Millionen Aufrufe und löste einen Skandal

aus, der zu viel Gewalt führte. Sie wurde von ägyptischer Seite größten Teils abgelehnt und verachtet. Die politische Situation war zu dieser Zeit wegen der besonderen Lage nach der ägyptischen Revolution und den Vorbereitungen zu Parlamentswahlen extrem angespannt. Die politischen Kräfte waren zwischen Islamisten und Säkularen polarisiert, die beide Elmahdy nicht unterstützten.

Auf dieses Bild folgten gewaltvolle Aktionen, die Elmahdy auf ihrem Blog so beschreibt: “I was cyber-bullied, legally prosecuted, threatened with death and rape, attacked several times in the street and kidnapped by two men and three women for the photo and for other things like leaving my father’s house and having a boyfriend.” Als sich die Lage verschärfte, verließ Elmahdy Ägypten, bekam in Schweden Asyl und setzte da ihren Aktivismus fort.

Elmahdys Akt ist für mich ein gutes Beispiel von Parrhesie in unserer Gegenwart, das sich außerhalb von westlicher Welt abgespielt hat. Der hohe Preis, den sie dafür zahlen musste, um ein Tabu zu brechen, das Frauenbild in Frage zu stellen und ihren Protest auszudrücken, hat sie nicht von Fortsetzung ihres Weges abgehalten. Jedoch scheinen zwei Punkte an ihrem Protest unklar: War das die richtige Protestform in dem besonders heiklen historischen Zeitpunkt der ägyptischen Gesellschaft und wenn nicht, was bedeutet dies für den Charakter der Parrhesie? Zweitens scheint mir die Nacktheit eine ambivalente Protestform zu sein: Geht es darum, sie als Instrument des Protests zu benutzen, um Aufmerksamkeit zu gewinnen oder sie als ein Symbol der Emanzipation darzustellen, das manche Bekleidung wie den Hijab als unterdrückerisch dar-

stellen möchte? Im Folgenden werde ich versuchen, diese Fragen zu untersuchen und am Ende zu der Frage kommen, ob die Parrhesie außerhalb der westlichen Tradition auch Wurzeln und Ursprünge haben könnte.

DIE UNZEIT UND DIE PARRHESIE

Almahdys Protest war unter ägyptischen Aktivisten sehr umstritten, denn viele Revolutionäre, u.a. auch von der säkularen Seite und der Jugendbewegung haben argumentiert, dass dieser Akt dem Ansehen der Revolution bzw. den Säkularen gegenüber den Islamisten geschadet hat und für die ägyptische Gesellschaft ein zu radikaler Akt war, der zum falschen Zeitpunkt kam. In einer Zeit der schwierigen Konkurrenz zwischen Islamisten und Liberalen vor den Parlamentswahlen nutzten die Islamisten Elmahdys Bild, um die Liberalen zu diskreditieren (Sara Mourad, 2014). Wenn wir einen Blick auf die ägyptische Gesellschaft werfen, wo andere Normen der Bekleidung besonders für Frauen herrschen und die Körperbedeckung, das Kopftuch und die Schamhaftigkeit der Frau noch einen gesellschaftlichen Wert haben, stellt sich die Frage, ob die Parrhesie sich nicht dem jeweiligen Zeitgeist einer Gesellschaft anpassen sollte und ein zu „radikaler“ Protest eher dem politischen Ziel schaden könnte. Muss die Parrhesie so ausgeführt werden, dass sie von der Gesellschaft verstanden und aufgenommen werden kann, anstatt missverstanden, abgelehnt und abgewiesen zu werden? Das würde jedoch nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Parrhesie betreffen und uns der konservativen Po-

sition annäheren, dass auch nicht jede Wahrheit zum Skandal gemacht werden darf. Almahdy scheint als Figur einer unzeitigen Parrhesie uns genau mit der Frage zu konfrontieren, ob die Plausibilität der Parrhesie in ihrem Erfolg als Dialog besteht oder sie einen Wert an sich hat.

Nicht nur bekam Elmahdy keine Unterstützung von den damaligen ägyptischen politischen Kräften, sondern es distanzierte sich auch die Jugendbewegung des 6. April von ihr. Diese Gruppe, die zu den Initiatoren der Revolution gehörte und einer sekulären Richtung gefolgt ist, gab nicht nur bekannt, dass Elmahdy kein Mitglied dieser Bewegung ist, sondern beschrieb Elmahdys Akt als „unmoralisch“ (ebd.). Die überraschenden Reaktionen seitens der sekulären, liberalen und linken Kräfte in Ägypten zeigten die Wichtigkeit der Entlarvung ihres Diskurses über Gender und sexuelle Rechte (ebd.).

Es scheint, dass dieser Diskurs schon bestimmte Normen als Grundlage der Politik voraussetzt, die einen Aktivisten zu einem „moralischen“ Revolutionär machen. Die Radikalität der Parrhesie besteht genau in der Überschreitung dieser Logik und Infragestellung dieser Normen, die von den politischen Parteien selber nie hinterfragt und zur Diskussion gestellt werden. Daher riskiert sie immer auch Missverständnis, Ablehnung und Missbrauch und empört die Akteure des politischen Feldes, die ihre Arbeit auf Grundlage dieser Normen definieren. Kann es sein, dass die Radikalität des weiblichen Körpers genau eine Folge von Sexismus ist und ihre potentiellen politischen Verbündeten genau mit ihrer Reaktion den Sexismus in ihrem Denken entlarvt haben? Kann es sein, dass die Wahrheit von Elmahdys parrhesiastischem Akt nicht direkt in der Materialität ihres Fotos, sondern in der Entlarvung der Wahrheit ihrer politischen Gegner bestand? Parrhesie stellt eine politisch gefährliche Provokation dar, die zu unserer Selbsterkenntnis führt und einen Moment der Überschreitung und Transzendenz schafft, der Empörung, Verfremdung und Selbstreflexion zugleich sein kann. Dies steht im Einklang mit Foucaults Verständnis vom Kynismus des revolutionären Lebens als Skandal einer un-

annehmbaren Wahrheit, das sich einer konformen Existenz, die Bedingung für den Aktivismus in den sich als revolutionär verstehenden Parteien ist, entgegengesetzt (Foucault, 2012). Die Parrhesie stellt die Logik der existierenden Politik in Frage und im Gegensatz zu der pragmatisch-konservativen Suche nach dem richtigen Zeitpunkt zum Handeln ist sie bereit, alles für die Wahrheit zu riskieren.

DIE NACKTHEIT UND DIE KYNISCHE PARRHESIE

Dass die Parrhesie als Akt des Wahrsprechens eng mit dem Körper zusammenhängt und der Körper an sich ohne Bezug auf Worte dabei eine wichtige Rolle spielen kann, kennen wir aus der Geschichte der Parrhesie. Foucault nimmt in seinen Vorlesungen über Parrhesie auf die Kyniker Bezug, die in aller Nacktheit die Wahrheit am Körper manifestierten und den Körper als Theater der Wahrheit inszenierten (Foucault, 2012). Durch die Verachtung von Körperpflege, konventionellen Kleidungen und Schönheitsidealen und eine gewisse körperliche Schamlosigkeit, die sich z.B bei Diogenes öffentlicher Masturbation zeigte, wurde gegen die gesellschaftlichen Konventionen protestiert und der Körper als ein Ort der Inszenierung der Wahrheit und der Parrhesie in Anspruch genommen (Zanker, 1995). Parallel dazu basiert Elmahdys Protest genau auf einer Inszenierung der Wahrheit am Körper, die eine Infragestellung der gesellschaftlichen unterdrückerischen Normen beinhaltet. Was bei den Kynikern eine Schamlosigkeit im Sinne der Rückkehr zur menschlichen Naturhaftigkeit war, verwandelt sie sich bei Elmahdy in eine feministische Geste, die auf den Zusammenhang zwischen Geschlecht und Unterdrückung hinweist und mit ihrer Unverfrorenheit eine feministische Emanzipation zum Ziel hat, die den weiblichen Körper vom Gefängnis der patriarchalen Normen und Strukturen befreien möchte. Ähnlich wie bei anarchistischen und marxistischen Gruppen sehen wir bei Elmahdy Merkmale kynischer Lebensform und Protestform, die jedoch einem feministischen Ziel dient.

NACKTHEIT ALS EMANZIPATION

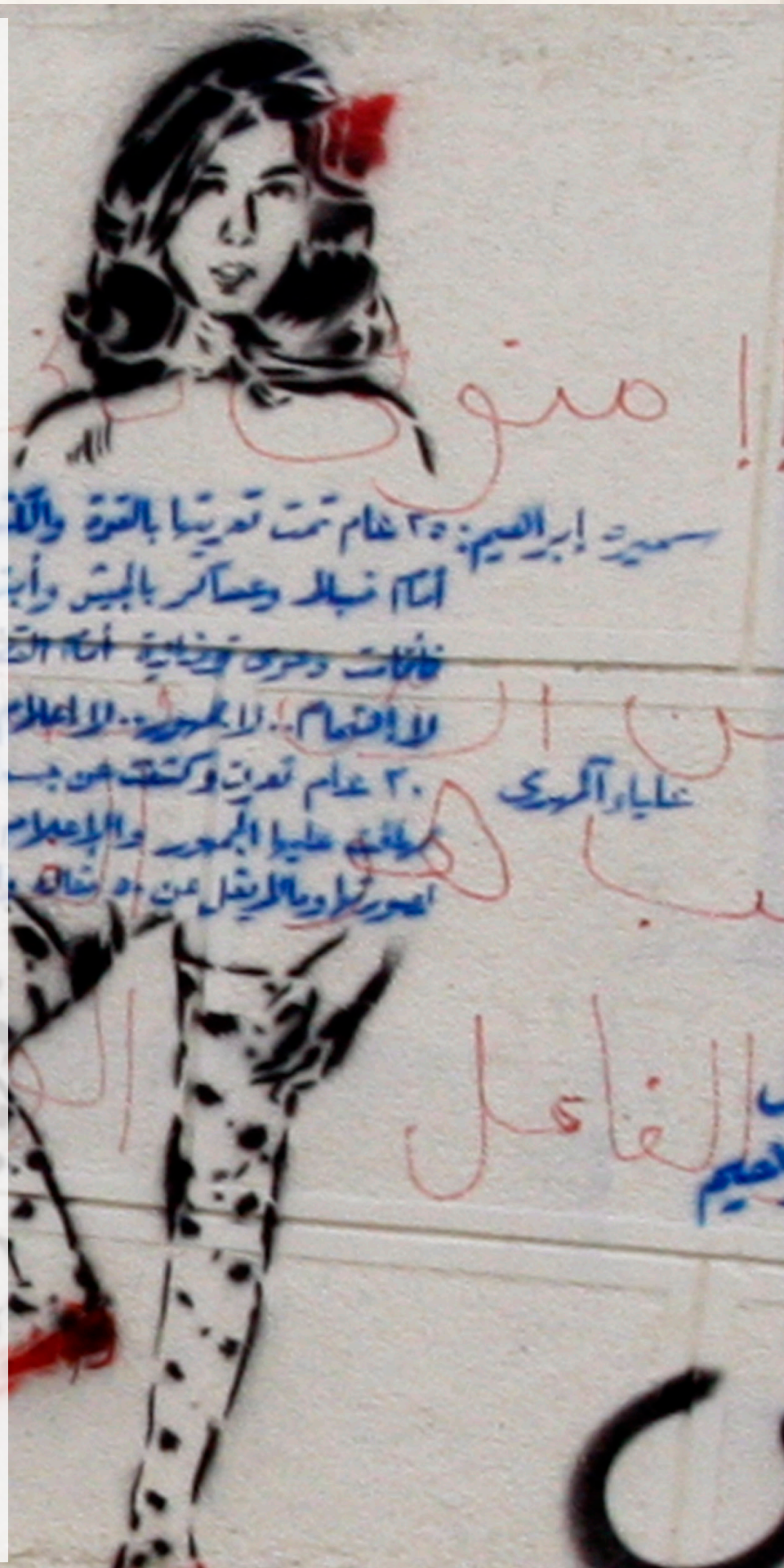
Während in der griechischen Kultur die Nacktheit das Ideal darstellte und berühmte Staatsmänner oft in Skulpturen nackt dargestellt wurden, wurde in Kulturen des Judentums und des nahen Ostens, Nacktheit mit Armut und Sklaventum im Zusammenhang gebracht und war daher negativ beladen (Carr-Gomm, 2010). Auch im Islam ist die Nacktheit extrem eingeschränkt und es existieren eine Reihe von Regeln über die korrekte Bekleidung und Körperbedeckung. Da diese Unterschiede kulturell bedingt sind, scheint es naiv zu sein, die Nacktheit als DEN Moment der Freiheit zu idealisieren und diese kulturellen Hintergründe zu ignorieren. Dennoch hat sie als Provokation und Ausdruck von Mut immer politischem Protest gedient (ebd.). Auch Elmahdys Akt nutzt dieses Mittel, um Aufmerksamkeit zu gewinnen und das Verständnis von Frauenbild und weiblichem Körper zu problematisieren, ohne unbedingt Freizügigkeit mit Freiheit gleichzusetzen und islamische und traditionelle Bekleidung abzulehnen oder zu verachten. Dies würde einen naiven Freiheitsbegriff ausdrücken, da die Freiheit auch die Wahl dieser Bekleidung mit einbeziehen muss und die Gleichsetzung der Kopftuch-tragenden Frau mit Unterdrückung meiner Meinung nach eine islamophobe Konnotation hat.

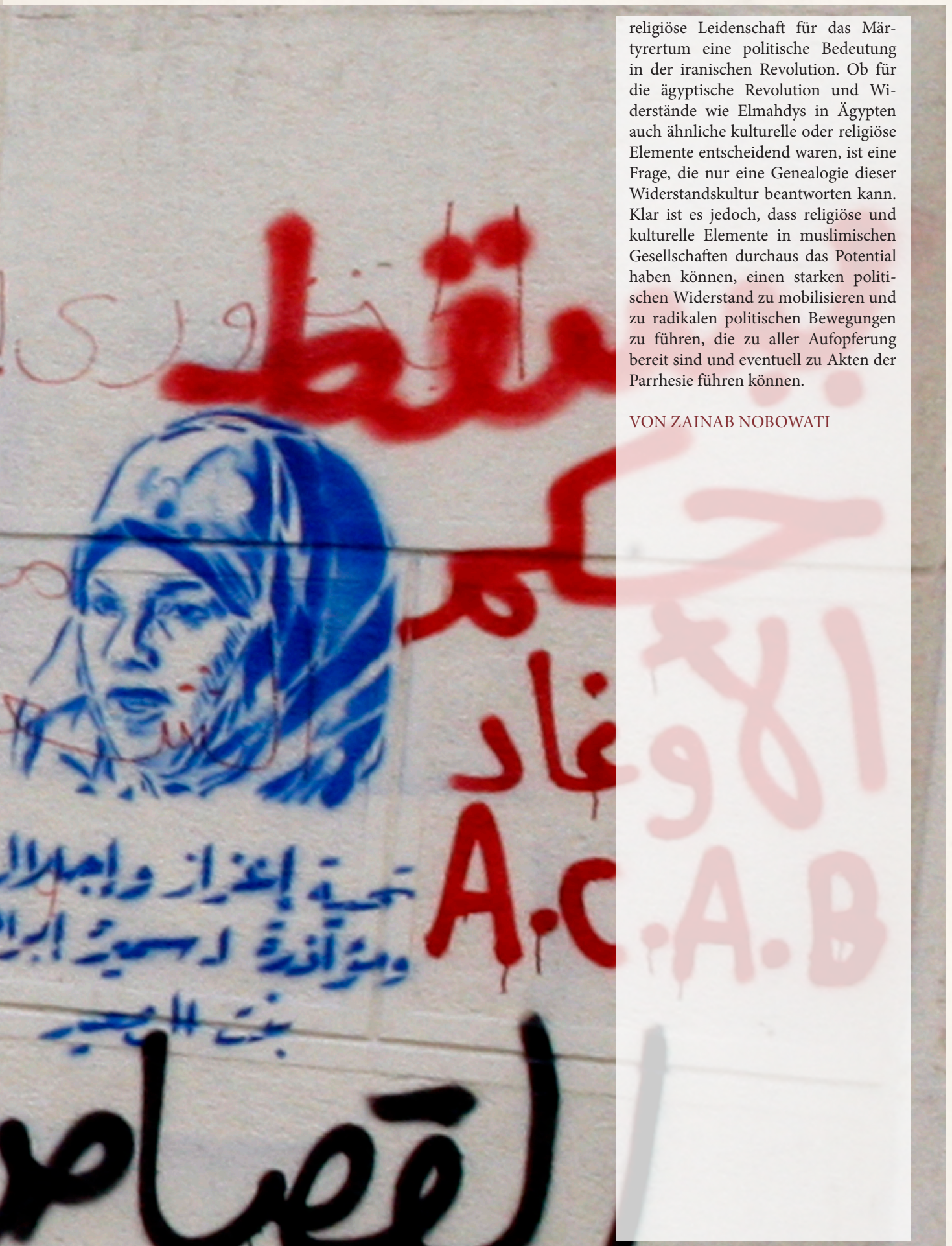
Später ändert sich jedoch die Strategie Elmahdys. Sie fängt in Schweden an, mit der feministischen Gruppe „Femen“ zu arbeiten und lässt sich islamfeindliche Parolen wie „Hijab ist gleich Sexismus“ auf den nackten Körper schreiben. Sie setzt Islam bzw. Hijab mit Emanzipation in Kontrast und fängt an explizit islamfeindliche Slogans zu verbreiten und statt bestimmte gesellschaftliche Formen von Unterdrückung zu kritisieren, allgemein den Hijab und Islam zu verachten. Damit verneint sie die Möglichkeit der Vereinbarkeit des Feminismus und des Islams und definiert Emanzipation in einer eurozentrischen Art und Weise, die ihre Parrhesie die Progressivität wegnimmt und ihr eine neokoloniale Geste verleiht (Mourad, 2012).

Während die Nacktheit als Protest für die Freiheit plädieren kann und die Form einer kynischen Parrhesie annehmen kann, kann es genauso durch Verneinung der Möglichkeit von anderen Formen von Emanzipation auch eine paternalistische Haltung darstellen. Elmahdys späterer Aktivismus geht für mich in diese Richtung und ihre Parrhesie beschränkt sich daher meiner Meinung nach auf ihren Protest in Ägypten. Ihre Mitarbeit mit Femen und politischen Aktivitäten in Europa können hier nicht ausführlich behandelt werden, aber mit meiner Kritik an ihr möchte ich darauf hinweisen, dass der Parrhesiast keinen absoluten Helden darstellt, sondern auch er kann im Laufe seines Aktivismus unprogressive Richtungen einschlagen und sich von dem parrhesiastischen Charakter entfernen.

DER WIDERSTAND DES „ANDEREN“

Foucaults Untersuchungen der Parrhesie bzw. des Kynismus zeigen die Kontinuität dieses Phänomens in der abendländischen Geschichte. Elmahdys Fall als der einer ägyptischen Feministin konfrontiert uns jedoch mit der Frage, ob dieses Phänomen auch in anderen Kulturgebieten bestimmte Wurzeln hatte oder da nur als Zeichen der Kolonialisierung bzw. Globalisierung in der Moderne zum Erscheinen gekommen ist. Obwohl die Untersuchung dieser Frage im Kontext Ägyptens eine historische Untersuchung für sich beansprucht, scheinen Foucaults Überlegungen hinsichtlich der iranischen Revolution dazu Anhaltspunkte zu liefern. Foucaults Analyse stellt die Rolle der Spiritualität bzw. Rituale der shiitischen Kultur für die politische Bewegung im Iran in den Mittelpunkt (Afary & Anderson, 2005). Die shiitischen Narrative über Hussein Ibn Ali, der sein Leben für den politischen Widerstand verliert, verleiht den Iranern eine besondere Leidenschaft für Märtyrertum, die für den politischen Widerstand eine große Aufopferungsbereitschaft bedeutet. Ähnlich wie ein Parrhesiast, der alles für die Wahrheit riskiert, bekommt eine





religiöse Leidenschaft für das Märtyrertum eine politische Bedeutung in der iranischen Revolution. Ob für die ägyptische Revolution und Widerstände wie Elmahdys in Ägypten auch ähnliche kulturelle oder religiöse Elemente entscheidend waren, ist eine Frage, die nur eine Genealogie dieser Widerstandskultur beantworten kann. Klar ist es jedoch, dass religiöse und kulturelle Elemente in muslimischen Gesellschaften durchaus das Potential haben können, einen starken politischen Widerstand zu mobilisieren und zu radikalen politischen Bewegungen zu führen, die zu aller Aufopferung bereit sind und eventuell zu Akten der Parrhesie führen können.

VON ZAINAB NOBOWATI

„IN DER KUNST DARF ES KEINE LÜGEN GEBEN, NUR WAHRHEIT, WO SIE DOCH SELBER EINE GROSSE FIKTION IST, ZUMINDEST EINE UNGEWISSE IDEE.“

HANS BELTING

GEDANKEN ÜBER KUNST UND WAHRHEIT

Michel Foucault hat zwar nie eine Ästhetik geschrieben, aber doch ist in seinen Werken ein genuines Verhältnis zu den Künsten vorzufinden. Seine Neigungen zu ihnen wechselten im Laufe der Jahre, sie verschwanden gelegentlich, aber kehrten doch immer wieder zurück. So zeigte er in den 60er Jahren Interesse an der experimentellen Literatur, während er sich 1970 verstärkt der Malerei, insbesondere Manet, Klee oder Kandinsky zuwandte. In den 1970er Jahren beschäftigte er sich im Gegensatz zu den „hochkulturellen“ Werken mit visuellen Strategien der Machtausübung in der Moderne und seit Ende der 70er Jahre bis zu seinem Tod 1984 widmete sich Foucault der Erforschung der Praktiken antiker Lebenskunst und Selbstsorge (Vgl. Gente 2004, S. 12). In seinen Vorlesungen von 1982-1984 versuchte Michel Foucault, die Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit in Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie zu begreifen. Durch diesen Diskurs zieht sich zum einen der Begriff der parrhesia, zum anderen stellt Foucault ganz direkt eine Beziehung zwischen „Wahrsprechen“ und der Kunst her.

Zunächst soll die Frage geklärt werden, was überhaupt mit parrhesia gemeint ist und wie der Begriff das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit definiert? Anschließend wird versucht die (kynische) Parrhesie in der Kunst zu finden und ein kleiner Ausblick auf die Wahrheit im Bild soll zu Ende gegeben werden. Wenn im Folgenden von Kunst gesprochen wird, dann ist, wenn nicht explizit anders vermerkt, von der bildenden Kunst die Rede.

Nach Michel Foucault handelt es sich bei dem Akt der parrhesia um eine „Sprechtätigkeit“, die oft auch mit Frei-Sprechen oder Freimütigkeit übersetzt wird. Derjenige, der parrhesia gebraucht, derjenige, der alles sagt was er denkt, weiß und als wahr empfindet- derjenige wird als parrhesiastes bezeichnet (Vgl. Foucault 1996, S. 10). Dieser verberge nichts, sondern öffne den anderen Menschen durch seine Rede vollständig sein Herz und seinen Sinn (Ebd.)

„Der Parrhesiast gibt seine Meinung kund, er sagt, was er denkt, er unterzeichnet gewissermaßen selbst die Wahrheit, die er ausspricht, er bindet sich an diese Wahrheit und verpflichtet sich folglich auf sie und durch sie. Aber das reicht nicht aus. (...) Damit es sich um parrhesia handelt, muß man, indem man die Wahrheit sagt, das Risiko eingehen, begründen und ihm die Stirn bieten, das Risiko nämlich, einen anderen zu verletzen, ihn zu reizen, ihn zu erzürnen und eine

Reihe von Verhaltensweisen bei ihm hervorzurufen, die bis zur äußersten Gewalttätigkeit reichen können.“ (Foucault VL I 2010, S. 26-27)

Mutig und riskant die Wahrheit zu sagen bzw. zu zeigen, ist für Foucault auch ein Merkmal der (modernen) Kunst. Als er in seinen Vorlesungen explizit auf die Kunst eingeht, beschäftigt sich Foucault schon mit den Praktiken der antiken Lebenskunst und Selbstsorge. Unter anderem auch mit dem Kynismus, den er als eine Art Haltung ansieht, deren Kern er als den von der Wahrheit existierenden Lebensstil des Skandals definiert (Vgl. Foucault 2010, S. 237). Die Kunst, so nach Foucault, sei eine der drei großen Träger, der die kynische Lebensweise durch die Geschichte in die Moderne tragen konnte (Vgl. ebd., S. 245).

Die Wahrheit wird hier also nicht nur durch ein Medium, die Worte oder ein Bild getragen, sondern für Foucault ist der Akt des „Wahrsprechens“ untrennbar mit der Beziehung zwischen dem Geschaffenen und dem Lebensstil des Schaffenden verknüpft. Es wird deutlich, dass die parrhesia einen Doppelcharakter aufzuweisen scheint. Foucault fasst dieses „parrhesiastische Spiel“ in seinem Diskurs und Wahrheit sehr treffend zusammen:

Ich denke, „daß diese Techniken eine sehr interessante und wichtige Veränderung in diesem Wahrheitsspiel zeigen, das – in der klassischen griechischen Konzeption der parrhesia – durch die Tatsache konstituiert wurde, daß jemand mutig genug ist, anderen Leuten die Wahrheit zu sagen. Denn es gibt eine Verschiebung dieser Art von parrhesiastischem Spiel hin zu einem anderen Wahrheitsspiel, das nun darin besteht, mutig genug zu sein, die Wahrheit über sich selbst zu enthüllen.“ (Foucault 1996, S. 150)

Es gibt folglich in der Kunst das Bild (oder ähnliches), das eine (wahre) Aussage vermitteln kann und den Künstler, der mit seiner Person und seiner Existenz die Authentizität des Werkes stützen müsste. So verknüpft Michel Foucault das Künstlerleben untrennbar mit dem Wahrheitsgehalt der Kunst – mit der Frage, was garantiert für wahre Kunst? Nach Foucault wäre diese Frage schon beantwortet worden:

„Wenn sie (die Kunst) die Form des wahren Lebens aufweist, ist das Leben seinerseits die Garantie dafür, daß jedes Werk, das in ihm wurzelt und aus ihm entsteht, der Dynastie und dem Reich der Kunst zugehört.“ (Foucault VL V 2010, S. 247)

Das Leben des Künstlers ist die Bedingung des Kunstwerkes, vergleichbar mit dem kynischen Prinzip des Lebens als Offenbarung des Skandals. Unter dieser Voraussetzung hat der Künstler die Möglichkeit, durch seine Kunst der Wahrheit Gestalt zu verleihen. Die Kunst als Mittel zum Vollzug der parrhesia, der Künstler als parrhesiastes – dieses Konstrukt soll anhand des chinesischen Künstlers Ai Weiwei und dessen Arbeit geprüft werden.

Chinas bekanntester Künstler Ai Weiwei entblößt mit seiner Kunst immer wieder Menschenrechtsverletzungen, Einschränkungen von Freiheiten oder politische Missstände. Wird über sein Werk gesprochen, so verweist er oft auf dessen ethischen Kontext. Durch seine Kritik am chinesischen Regime setzt der Künstler sich ständiger Gefahr aus, wurde in Zwischenzeit sogar mehrfach verhaftet.

Im Folgenden soll nur ein Beispiel von vielen aktivistischen Taten betrachtet werden – Ai Weiweis Einsatz für die Erdbebenopfer von Sichuan. Bei dieser Katastrophe kamen am 12. Mai 2008 tausende Schulkinder ums Leben, als bei einem Erdbeben zahlreiche Schulgebäude einstürzten – benachbarte Häuser blieben stehen, sodass davon auszugehen war, dass bei den Schulgebäuden als Resultat von Korruption minderwertige Materialien verwendet wurden. Umstände, wie die genauen Gründe für das Versagen der Baugerüste, die Zahlen der Verstorbenen oder auch Namen von Verantwortlichen wurden verschleiert und keinesfalls öffentlich gemacht (Vgl. Thornton 2014, S. 27). In seinem (selbstverständlich mehrfach zensierten Blog) setzte sich Ai Weiwei immer wieder für die Veröffentlichung von Namen der Opfer und Verantwortlichen ein:

„Vor zwanzig Tagen hat eine traumatisierende Naturkatastrophe Tausende von Schulzimmern zum Einstürzen gebracht und geschätzte sechstausend Schüler wurden unter Ziegeln und Beton begraben. (...) Verkündet ruhig lauthals, dass Katastrophen das Land stärken und zu einer ‚beispiellosen Geschlossenheit‘ führen, und gebraucht keine schönen Worte, um die kalten harten Fakten zu vernebeln. Zwanzig Tage sind seit dem Erdbeben vergangen, und es gibt immer noch keine Liste mit den Namen der vermissten Kinder und keine genaue Statistiken über die Opfer. Die Öffentlichkeit weiß immer noch nicht, wie die Kinder heißen, wer ihre Familien sind, wer es versäumt hat, die Schulen mit Stahl zu verstärken, und wer beim Bau minderwertigen Beton für Fundamente und Stützpfeiler verwendet hat.“ (Ai Weiwei 2008)

Der Künstler fährt zu dem Unglücksort, fotografiert die Zerstörung (Abb. 1), erstellt Listen der Verstorbenen, sammelt Schutt ein um Materialproben zu erstellen (Vgl. art-magazin 2014). Kurz bevor Ai Weiwei für einen Aktivisten im Einsatz für die Opfer aussagen sollte, dem subversive Machenschaften vorgeworfen wurden, wurde er verhaftet, mit einem Schlag

auf den Kopf verletzt (ein Jahr später erlitt er eine Hirnblutung) und seine Aussage wurde verhindert (Vgl. Thornton 2014, S. 27). Trotzdem schmückte zu Ais Ausstellungseröffnung von „So Sorry“ im Haus der Kunst in München seine Installation Remembering die Fassade des Museums (Abb. 2). Die Arbeit besteht aus 9000 Kinderrucksäcken, die einen blauen Hintergrund und darauf rote, gelbe und grüne Schriftzeichen formen. Übersetzt bedeuten die chinesischen Zeichen: „Sie hat sieben Jahre lang glücklich auf dieser Welt gelebt.“ Worte einer Mutter, deren Tochter bei dem Erdbebenunglück ihr Leben lassen musste (Vgl. Remembering). Ai Weiwei erinnert trotz drohender Gefahr von Seiten der chinesischen Regierung lieber an die Katastrophe in Sichuan, als aus Angst zu schweigen. Am 3. April 2011 wurde der Künstler erneut verhaftet und wurde ohne in den ersten sieben Wochen seine Familie zu informieren für hundertachtzig Tage in Haft gehalten. Danach durfte er für drei Jahre lang nicht sein Land verlassen, er sei eine „Gefahr für den Staat“.

Für Ai ist sein Aktivismus Bedingung seiner Kunst. Eine Journalistin fragte ihn: „Sie haben eine negative, kritische Einstellung, eine umstrittene, schockierende Haltung des Fuck off, aber Sie sind ein Künstler. Könnten Sie über Ihre kreative, produktive Tätigkeit sprechen?“ Darauf antwortete Ai Weiwei: „Kritik zu üben und auf Probleme zu verweisen ist im chinesischen Kontext ein positiver, kreativer Akt. Man riskiert dabei sein Leben.“ (Vgl. Thornton 2014, S. 29)

Hat sich der Künstler damit nicht schon fast selbst als parrhesiastes bezeichnet? Da er fast dauerhaft mit den Mitteln der Kunst Kritik an politischen und sozialen Missständen äußert, als jemand, der ständig unter Beobachtung und Zensur der chinesischen Regierung leidet und als jemand, der seine körperliche Freiheit unter die Freiheit der freien Äußerung stellt, kann Ai Weiwei sehr wohl als Künstler bezeichnet werden, der den Akt der parrhesia vollzieht und ihn mit seiner eigenen Existenz beglaubigt. Nach Michel Foucault kann gesagt werden, er habe eine spezifische Beziehung zu sich selber gewählt:

„Er bevorzugt sich selber als Wahrheits-Sprecher gegenüber sich selber als einem Lebewesen, das zu sich selber unehrlich ist.“ (Foucault 1996, S. 16)

Nun ist jedoch die ganze Zeit von der Kunst als Träger der parrhesia, als Träger der kynischen Lebensweise durch die Entblößung der Existenz die Rede. Von der Kunst wurde gesagt es konzentrierten sich „doch in der modernen Welt, vor allem in unserer Welt, in der Kunst die intensivsten Formen eines Wahrsprechens, das den Mut hat, das Risiko der Verletzung einzugehen.“ (Vgl. Foucault VL V 2010, S. 249)

Die Frage, die sich mir hier abschließend aufzwingt und die es auf jeden Fall wert ist, in einem anderen Rahmen noch ausführlicher behandelt zu werden, ist die sehr offensichtliche Frage nach der Gefahr des Wahrsprechens durch die Kunst. Gibt es nicht auch eine unethische parrhesia und kann das Vermitteln von Wahrheit oder eben auch Unwahrheit nicht gerade in der Kunst so einfach missbraucht werden? Das Bild

ist schließlich schon seit Jahrhunderten vor allem ein Träger des Illusionismus. Die Illusion ist immer erst einmal die Verdopplung des in der Welt Erfahrbaren. Mit der Erfindung der Perspektive konnte erstes Versinken im Bild möglich gemacht werden, es folgte die scheinbare Bewegung des Bildes, während heute der Illusionismus im Medienpotential des computergenerierten, virtuellen Raumbildes gipfelt. (Vgl. Grau 2005, S. 70-72) Die Künstlerin Wangeshi Mutu sagte einmal in einem Interview: „Kunst erlaubt es einem, die Wahrheit mit einer Art Magie aufzuladen, damit mehr Menschen von ihr erreicht werden, auch diejenigen, die an etwas anderes glauben als man selbst.“ (Thornton 2014, S. 78) Eine zunächst poetische Äußerung, die sicher auch den Charakter von Kunst treffen kann. Der Direktor des Martin Gropius Baus, Gereon Sievernich verglich zum Beispiel Ai Weiweis Arbeiten mit einer Flaschenpost, in deren Inneren der tiefere Sinn verborgen sei (Vgl. art-magazin 2014). Die Kunst kann, ich sage kann und nicht muss, also vor allem auch verbergen, unterschwellig vermitteln und eine Wahrheit voraussetzen, von der sich vielleicht nur wenige Menschen distanzieren können. Das ist nämlich nun der wichtige Aspekt: Kunst schafft eine Illusion. Um auf Hans Belting in dem zu Beginn aufgeführten Zitat zurückzukommen, Kunst ist „eine große Fiktion,

eine ungewisse Idee.“ Wir leben heute umgeben von Bildern, deren Wahrheitsgehalt zu schnell akzeptiert wird. Ob in den sozialen Medien oder in der bildenden Kunst. Ein Bild ist nicht die Realität, es ist ein Abbild von ihr, das immer kritisch betrachtet werden muss. Und dabei ist nicht zu vergessen, dass das öffentliche Äußern einer selbst mit persönlichem Risiko verbundenen Wahrheit nicht zuletzt dazu dient, eine Haltung, eine Tugend bei den Anderen zu erzeugen. Wenn also die Anderen die Illusion des Bildes aus einer gewissen kritischen Distanz heraus betrachten, dann sind die Mittel der Kunst ein guter Weg um den Akt der parrhesia zu vollziehen. Wird die anscheinende Wahrheit des Bildes ungefiltert als wahr angesehen und wird der Künstler eines Werkes automatisch mit dessen Aussage identifiziert, dann kann Kunst gefährlich werden und das Bild verliert seine eigene Freiheit.

VON HANNAH GLAUNER



Remembering. Installation an der Fassade - Haus der Kunst, München. 2009.



Straight. Bodenskulptur aus recyceltem Armierungsstahl aus den Ruinen Sichuans. 2008-12.



LITERATURVERZEICHNIS

Afary, Janet & Anderson, Kevin B.: "Foucault and the Iranian Revolution", The university of Chicago press 2005, S. 50.

Belting, Hans: "Szenarien der Moderne. Kunst und ihre offenen Grenzen.", Hamburg 2005.

Billington, Rosamund: "Ideology And Feminism: Why The Suffragettes were 'Wild Women'" in: "Women's Studies Int. Forum, Vol. 5, No. 6" 1982, S. 665, 667

Blass, Thomas: "The Roots of Stanley Milgram's Obedience Experiments and Their Relevance To The Holocaust." In: "Analyse und Kritik 20" 1998, S. 46 - 53.

Brody, Miriam: "Introduction to A Vindication Of The Rights of Women (1792)" 1992, S. xxxv, liii

Bröckling, Ulrich: "Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform", Frankfurt am Main 2007.

Carr-Gomm, Philip: "A Brief History of Nakedness" 2010, S. 12-13.

Castel, Robert: "From Dangerousness to Risk." In: Burchell, G., Gordon, C., Miller, P.: "The foucault Effect. Studies in Governmentality. Chicago 1991, S. 281 - 298

Curwood, Anastasia: "Meridians: femimsm, race, transnationalism 2015, vol. 13, no. 1", S. 204-232.

Fisher, Trevor, Josephine Butler: "Feminism's Neglected Pioneer" in: "History Today, Volume 46, Issue 6" Juni 1996.

Foucault, Michel: "Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung

des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège der France 1983/84." Frankfurt a.M. 2012.

Foucault, Michel: "Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II", Berlin 2010.

Foucault, Michel: "Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974/ '75". Frankfurt a.M. 2007.

Foucault, Michel: "Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II", Frankfurt am Main 2004, S. 300-324.

Foucault, Michel: "Die Hermeneutik des Subjekts." in: "Ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst." Frankfurt a.M. 2007, S. 123 - 136.

Foucault, Michel: "Die Ordnung des Diskurses", 1991, S. 11,12.

Foucault, Michel: "Diskurs und Wahrheit" Berlin 1996.

Foucault, Michel: "Discipline and Punish - The Birth of the Prison", 1975, S.27.

Foucault, Michel: "The Problematization of Parrhesia, 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley Oct-Nov. 1983" in: "Discourse and Truth".

Foucault, Michel: "Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.", Frankfurt a.M. 1994.

Foucault, Michel: "Zur Genealogie der Ethik." In: "Ders.: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst." Frankfurt a.M. 2007, S. 191 - 219.

Gente, Peter (Hg.): "Foucault und die Künste", Frankfurt a. M. 2004.

Grau, Oliver: "Mediale Emotionen : zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound", Frankfurt a.M. 2005.

Gullickson, Gay L.: "Militant Women: representations of Charlotte Corday, Louise Michel and Emmeline Pankhurst", in: "Women's History Review" 2014, S.845,846.

Horowitz, Helen Lefkowitz: "Victoria Woodhull, Anthony Comstock, and Conflict over Sex in the United States in the 1870s" in: "The Journal of American History Vol. 87, No. 2" 2000, S.415.

Huxman, Susan Schultz: "Perfecting the Rhetorical Vision of Woman's Rights: Elizabeth Cady Stanton, Anna Howard Shaw, and Carrie Chapman Catt" in: "Women's Studies in Communication" 2000, S.320-21.

Jones, Kathleen B.: "On authority: or, why women are not entitled to speak" 1987, S. 120.

Kammler, Clemens/ Parr, Rolf/ Schneider, Ulrich Johannes: "Foucault-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung", Stuttgart, Weimar 2008.

Karfakis, Nikos/ Kokkinidis, George: "Rethinking cynicism: Parrhesiastic practices in contemporary workplaces" in: "Culture & Organization Vol. 17" 2011.

Maudsley, Henry: "Sex in Mind and Education" 1874.

McNay, Lois: "Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self", in: "Polity Press" 1992, S. 138, 62.

Mourad, Sara: "The Naked Body of Alia: Gender, Citizenship, and the Egyptian Body Politic." in: "Journal of communication inquiry, Vol 38(1)" 2014, S.2-14.

Rose, Nikolas: "Das Regieren unternehmerischer Individuen" in: "Kurswechsel, H. 2./2000" 2000, S.8-27.

Sanders, Lise Shapiro: "Equal Laws Based upon an Equal Standard': the Garrett Sisters, the Contagious Diseases Acts, and the sexual politics of Victorian and Edwardian feminism revisited" in: "Women's History Review, Vol. 24" 3/2015, p 393, 396.

Sauter, Theresa & Kendall, Gavin P., Parrhesia and democracy: Truth-telling, WikiLeaks and the Arab Spring. *Social Alternatives*, 30(3), pp. 10-14. 2011

Sawicki, Jana: "Disciplining Foucault, feminism, power and the body", Routledge 1991, S. 62.

Schultz, Christian: "Das Konzept der Gouvernementalität und seine Bedeutung für die Analyse des Neoliberalismus" SPSH 2002.

Thornton, Sarah: "33 Künstler in 3 Akten", Frankfurt a.M. 2015.

Sharpe, Matthew: "A question of two truths? Remarks on parrhesia and the political-philosophical difference" in: "Parrhesia Journal nr 2/2007" 2007, S. 89.

Zanker, Paul: "Die Maske des Sokrates- Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst" 1995, S.172.

Zimbardo, Philip: "A Situationist Perspective on the Psychology of Evil: Understanding How Good People Are Turned Into Perpetrators." In: Miller, A.G. (Hrsg.): "The Social Psychology of Good and Evil". New York 2004, S. 21 - 50

Weiwei, Ai: "Macht euch keine Illusionen über mich: der verbotene Blog." Berlin 2011.

Weiwei, Ai/ Siemons, Mark: so sorry: "(Haus der Kunst, München, 12. Oktober 2009 - 17. Januar 2010)", München 2009.

ONLINE

Ute Thon: "Ai Weiwei - Aktivist in Abwesenheit" 03.04.2014

URL: <http://www.art-magazin.de/kunst/7900-rtkl-ai-weiwei-berlin-ai-wei-wei-aktivist-abwesenheit>

Henry Schein, Inc. in: "World Economic Forum 2014": "Ethical Capitalism, Worth a Try?", YouTube.com. 25.03.2014

URL: <https://www.youtube.com/watch?v=VkiuB9qneaY>

Koch, Hannes: „Grüne rät zum Lidl-Boy-kott“ 28. 3. 2008

URL: <http://www.taz.de/!5184498/>

Markwardt, Nils: "Selbstverwirklichung: Einmal Leben mit Happy End, bitte" 03.01.2016

URL: <http://www.zeit.de/kultur/2015-12/selbstverwirklichung-optimierung-essay>

RSA: "First as Tragedy, Then as Farce Slavoj Zizek" 24.11.2009

URL: <https://www.thersa.org/discover/videos/event-videos/2009/11/first-as-tragedy-then-as-farce/>

Starbucks: „Slogans“ 2009.

URL: <http://www.brandhugger.com/starbucks-quotes.html>

Starbucks: "Starbucks, und Fairtrade sind Partner seit 10 Jahren." 2015.

URL: <http://globalassets.starbucks.com/assets/7aba2385a1a442d28b636be198a5f627.pdf>

Starbucks: "Starbucks™ Shared Planet™" 2016.

URL: <http://www.starbucks.de/responsibility/learn-more/starbucks-shared-planet>

Starbucks: „Seit mehr als zehn Jahren ist Starbucks Fairtrades Partner für fair gehandelten Kaffee“ 2016.

URL: <http://www.starbucks.de/responsibility/learn-more/fairtrade>

Ynetnews am 11.17.2011.

URL: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4149840,00.html>

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1:

URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Victoria_Woodhull#/media/File:Victoria_Woodhull_by_Mathew_Brady_c1870.png

Abb. 2:

URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Emmeline_Pankhurst#/media/File:Emmeline_Pankhurst2.jpg

Abb. 3:

https://en.wikipedia.org/wiki/Carrie_Chapman_Catt#/media/File:Carrie_Chapman_Catt.jpg

Abb. 4:

http://s2.dmcdn.net/BPzh8/1280x720-1_A.jpg

Abb. 5:

<http://www.heliotricity.com/images/ALIA/heliotricity%204096x2696.jpg>

Abb. 6:

<https://www.royalacademy.org.uk/article/ai-weiwei-13-works-to-know>

Abb. 7:

<https://www.royalacademy.org.uk/article/ai-weiwei-13-works-to-know>



