04 2008

Was ist Kritik?

Aussetzung und Neuzusammensetzung in textuellen und sozialen Maschinen

Gerald Raunig

> „Die Kritik hat nicht die Prämisse eines Denkens zu sein, das abschließend erklärt: Und das gilt es jetzt zu tun. Sie muss ein Instrument sein für diejenigen, die kämpfen, Widerstand leisten und das, was ist, nicht mehr wollen. Sie muss in Prozessen des Konflikts, der Konfrontation, des Widerstandsversuchs gebraucht werden. Sie darf nicht das Gesetz des Gesetzes sein. Sie ist keine Etappe in einer Programmierung. Sie ist eine Herausforderung für das, was ist.“ (Michel Foucault, Diskussion am 20. 5. 1978, *Dits et Ecrits: Schriften in vier Bänden* IV, S. 41)

In den vielfältigen Gefügen der Begriffe von Widerstand entsteht nicht selten ein Eindruck der Unübersichtlichkeit, aber auch der Willkürlichkeit, was die sinnvolle Differenzierung dieser Begriffe betrifft. Wenn Michel Foucault etwa in seiner Gouvernementalitätsvorlesung eine ganze Batterie von Begriffen der Widerständigkeit auffährt und abwägt – Widerstand, Verweigerung, Revolte, Ungehorsam, Widersetzlichkeit, Desertion, Dissidenz, Dissens, schließlich Gegen-Verhalten –, dann stellt sich in Bezug auf die Kritik vor allem folgende Frage: Gibt es in diesem Begriffsgefüge einen spezifischen Ort der Kritik, und wenn ja, welchen? Dieser Frage, diesem Problem möchte ich im Laufe des vorliegenden Textes nachgehen, anfangs ausgehend von Foucault, um daran meine eigene Vorstellung dieses spezifischen Orts der Kritik anzuknüpfen.

Lassen Sie mich zunächst ein Missverständnis ausräumen, das möglicherweise durch den Titel dieses Buchs und der Konferenz in die Welt gesetzt wurde, die den Anlass für diesen Text darstellte: *The Art of Critique* bezog sich zunächst nicht auf Kunst im engeren Sinn oder gar auf Kunstkritik, auch wenn die Unternehmungen unseres Instituts sich ja durchaus in den Nachbarschaftszonen von Kunstproduktion und Kunsttheorie bewegen. Der Konferenztitel war zunächst ein Versatzstück eines Zitats aus „Was ist Kritik?“, jenem Vortrag, den Michel Foucault Ende Mai 1978 gehalten hat und der auch Leitlinie meines Textes ist. Der Begriff *art* oder *Kunst* steht hier in nahem Verhältnis zum griechischen Wort *techne*, und so nennt Foucault die Kritik in seinem Vortrag nicht nur eine „Kunst“ und eine „Tugend“, sondern auch eine „Technik“. Das ist nun kein Spleen Foucaults, sondern eine Tradition, die zurückreicht auf die ersten Verwendungen des Begriffs Kritik. Bei Platon taucht der Begriff nämlich zuerst, im *Politikos*, auf in der Kombination *kritiké techne*[1], die Kunst also, das Handwerk des Unterscheidens, was im Lateinischen dann als *ars iudicandi* übersetzt wird. Die Bezeichnung der Kritik als „Technik“ und als „Kunst“ zieht sich durch die Jahrhunderte und durch die verschiedenen europäischen Sprachen.

Welche Praxis aber macht diese Kunst, diese Technik der Kritik aus? Gegen den alltagssprachlichen Gebrauch des Begriffs erwähnt Judith Butler in ihrem von Foucaults Vortrag inspirierten Text, der ebenfalls den Titel „Was ist Kritik?“ trägt, dass Kritik zunächst „eine Praxis ist, die das Urteil aussetzt“. Statt also zu be- oder verurteilen, setzt die Kritik gerade das Urteil aus. Entgegen der Vorstellung einer reinen kritischen Position, eines privilegierten Orts, an dem – und aus dem heraus – Überblick und Autorität des Urteils entstehen, geht es also zunächst um eine Aussetzung des Urteils. Das hat zwar schon der ewige Vorsitzende im Gerichtshof der Kritik geschrieben – „Die critische Methode suspendirt das Urtheil“, konstatiert Immanuel Kant –, allerdings nicht ohne weiter auszuführen, dass diese Aussetzung nur mit einem Ziel geschehe: „Die critische Methode suspendirt das Urtheil in Hofnung dazu [also zum Urteil] zu gelangen.“[2] Butler dagegen meint mit

Foucault, dass Kritik über das Suspendieren, das Aussetzen des Urteils hinausgeht, dass sie genau in dieser Suspension des Urteils nicht zum Urteil zurückkehrt, sondern eine neue Praxis eröffnet.[3] Dieser doppelten Figur der Suspension und der Neuerfindung entspricht die Entfaltung der beiden Komponenten meines eigenen Textes.

1. Kritik setzt das Urteil aus.

2. Kritik bedeutet zugleich auch Neuzusammensetzung, Erfindung.

Foucaults „Was ist Kritik?": Die Notwendigkeit neuerlicher Umkehrungen der Bewegung von der kritischen Haltung zum Projekt der Kritik

Im Herbst 2005 habe ich mich in meinem Linzer Eröffnungsvortrag zum Projekt *transform* vor allem mit dem berühmten Ausgangspunkt von Foucaults Vortrag befasst, der Kritik jene Haltung, jene Kunst, jenen Willen nennt, nicht derart regiert zu werden, nicht auf diese Weise, nicht um diesen Preis, nicht von denen da.[4] Judith Butler nennt diesen Ausgangspunkt Foucaults die „Signatur der kritischen Haltung", und sie ist in der Tat den meisten Praxen der Kritik eingeschrieben als eine Figur, die ihre Widersetzlichkeit vor allem aus dem Willen bezieht, das Verhältnis von Macht und Widerstand zu verschieben.

Foucault entwickelt die Figur der Kritik als eine Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden, durchgehend parallel mit der Ausweitung der pastoralen „Ökonomie der Seelen"[5] zu einer „Menschenregierungskunst": Die kritische Haltung ist zugleich „Partnerin und Widersacherin der Regierungskünste", die sich im späten Mittelalter explosiv ausbreiten. Und obwohl Foucault diesen unerwartet frühen Einstieg in die Genealogie der Kritik setzt, greift er in seinem Vortrag so gut wie alle wichtigen Fäden der Kritik in der europäischen Moderne wieder auf: Zunächst begreift er die Entstehung der *critica sacra*, der neuen Bibelkritik im Übergang vom Spätmittelalter auf die Neuzeit, als wichtigste Komponente der neuzeitlichen Begründung der Kritik. Kants Unternehmen der Kritik bescheinigt er das Hauptmoment, die Erkenntnis über ihre eigenen Grenzen und Sackgassen zu befragen, und er nennt dies den „kantischen Kanal"[6]. Mit dem Begriff der „kritischen Haltung" schließt Foucault an die revolutionären, linkshegelianischen Texte des 19. Jahrhunderts an, und schließlich setzt er sich – vor allem in Bezug auf deren „Kritik des Positivismus, des Objektivismus, der Rationalisierung, der *techne* und der Technisierung"[7] – sogar „in eine Position der Brüderlichkeit gegenüber der Frankfurter Schule"[8], deren Kritische Theorie den letzten großen Boom des Kritikbegriffs verkörperte.

Wenn mein Ausgangspunkt für *transform* die am Beginn von Foucaults Vortrag gesetzte These von der Kritik als Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden, war, so möchte ich nun am Ende unseres Projekts vom Ende von Foucaults Vortrag ausgehen; nämlich von seiner nicht ganz einfach verständlichen Frage, bei der er nach der bekannten Anfangspassage sowie nach längeren erkenntnistheoretischen Strecken des Mittelteils seine Sympathie für bestimmte Aspekte der *Aufklärung* bekundet, und zwar *im Gegensatz* zu einer Form von Kritik, die er im Laufe seines Texts zunehmend in Zweifel zu ziehen beginnt. Diese seine Frage lautet also, ob es nicht nötig wäre, den Weg von der kritischen Haltung zur Frage der Kritik, vom Unternehmen der Aufklärung in das Projekt der Kritik *umzukehren*. Die Bewegung der Umkehrung gilt es zunächst in ihrer Heterogenese zu klären, als historische Auffächerung von Aufklärung einerseits und dem kantianischen „Projekt der Kritik" andererseits. Und um das auch gleich festzuhalten: Die Umkehr des Prozesses kann nicht einfach zum Pathos der Aufklärung *zurück*führen, sie bezieht die linke Aufklärungskritik des 19. und des 20. Jahrhunderts mit ein, versteht die kritische Haltung aber als aufklärungskritische „Aufklärung" in einer anderen Genealogie als das „Projekt der Kritik".

Während in einem allgemeineren Verständnis Kritik und Aufklärung aufs Stärkste ineinander verwoben erscheinen, fächert Foucault im Laufe seines Vortrags die beiden Begriffe allmählich auf und polarisiert sie schließlich, und er tut das mit verhalten polemischem Bezug auf Kant und dessen Kritikbegriff: Die Frage der

Aufklärung sei „seit Kant, wegen Kant und wahrscheinlich wegen seiner Auseinanderschiebung von Aufklärung und Kritik im Wesentlichen als Problem der Erkenntnis eingeführt“[9]. Bei Kant ereignet sich also zuerst eine Auseinanderschiebung von Aufklärung und Kritik, *dann* eine „Bewegung, welche das Unternehmen der *Aufklärung* in das Projekt der Kritik hat übergehen lassen“. In diesem nun sowohl Aufklärung als auch Kritik umfassenden „Projekt der Kritik“[10], hat sich für Foucault eine Prozedur entwickelt, die ausschließlich die Legitimitätsprüfung historischer Erkenntnisweisen in den Vordergrund stellt.[11] Foucault dagegen greift die Fragestellung nach den Verwebungen von Macht und Erkenntnis auf und an.[12]

Das Problem an der Kant'schen Position besteht darin, dass Kant dem kritischen Unternehmen, der kritischen Haltung als vorgängige Aufgabe die Erkenntnis der Erkenntnis aufbürdet.[13] Radikale Erkenntniskritik erfährt hier ihre Trennung von jeder kritisch-politischen Tätigkeit. Statt dieser als notwendig begrenzt verstandenen Form der Kritik geht es mit Foucault um eine praktische Kritik, die jene nicht als „Gesetz des Gesetzes“ zu begreifende Grenze der Erkenntnis gerade kontinuierlich überschreitet.[14] Geht es Kant um Kritik als Erkenntnis der Erkenntnis, damit auch und vor allem als Erkenntnis der *Grenzen* der Erkenntnis, so will Foucault die kritische Haltung als Überschreitung genau dieser Grenzen verstanden wissen.

Ich lese die Stoßrichtung von Foucaults Forderung nach einer Umkehrung vor allem als Angriff auf die Festlegung und Einhegung des Kritikbegriffs als Erkenntniskritik, als Angriff auf die Verwissenschaftlichung und Verengung des Kant'schen Kritikbegriffs, die es zu Beginn des 19. Jahrhunderts zumindest im deutschsprachigen Raum verunmöglichte, den Kritikbegriff in politischen Zusammenhängen zu verwenden. Und vielleicht noch wichtiger: Ich lese den Hinweis von Foucault, dass es darum ginge, den Weg von der kritischen Haltung zum Projekt der Kritik umzukehren, auch als eine produktive Wiederholung der linkshegelianischen Diskurse, die eine derartige Umkehrung gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts versucht haben. Höhepunkt dieser Entwicklung gegen Kants Kritikbegriff, der sich nicht zuletzt auch dichotom gegen revolutionäre Gewalt setzt, ist Marx' berühmtes Diktum aus der „Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie“: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.“[15] Oder weniger wortgewaltig-pathetisch: Das, was Marx und Engels die „praktisch-kritische Tätigkeit“ genannt haben, kommt dem Foucault'schen Begriff der „kritischen Haltung“ in dieser Betonung der Abwendung vom rein erkenntnistheoretischen kritischen Projekt Kants ziemlich nahe. Und schon seit Marx ist es (wieder) möglich, Kritik als „praktische“ *neben* revolutionärer Gewalt, das heißt nicht als ausschließend, sondern als komplementäre Komponente sozialer Kämpfe zu verstehen.

Und es war auch *vor* Kant möglich. Der Einsatz meines Vortrags ist das Insistieren auf dieser Komplementarität. Kritik und Revolution, kritische Diskursivität und soziale Kämpfe, die Maschinen der Textkritik und die Maschinen des sozialen Widerstands müssen nicht als einander ausschließend verstanden werden. Wenn die Beziehung zum Text das Gesetz des Gesetzes aussetzt, entstehen dabei neue soziale Maschinen. Wenn im Widerstand eine neue soziale Zusammensetzung entsteht, kommt es auch zu einer Neuzusammensetzung der Texte; die neue soziale Organisationsform der Verkettung geht mit einer neuen Verkettung von Begriffs- und Textkomponenten zusammen. Ja, in meinen konkreten Beispielen korreliert und überlagert sich soziale Rekomposition gewissermaßen mit (re-)konstruktiver Textkritik.

Um diese These zu untermauern, möchte ich im Folgenden beide Komponenten der maschinischen Komplementarität, Textmaschine und soziale Maschine, untersuchen.[16] Statt mit Begriffen wie „gelehrter Textproduktion“ und „Volksaufstand“ die Distanz zwischen zwei identitären Polen zu konstruieren und zu fixieren, geht es mir um die Nachbarschaftszonen zwischen diesen beiden Maschinen, vor allem um die Modi, in denen sie auf ihre Weise die Aussetzung des Urteils *und* die Praxis der Neuzusammensetzung betreiben.

Kritik als diskursive und textuelle Maschine

Am Anfang der neuzeitlichen Geschichte des Begriffs Kritik steht die Textkritik, und sie besteht vor allem in der Aussetzung des Urteils, wie es als mittelalterliches Monopol der Bibelauslegung durch den Klerus praktiziert wird. Die zunehmende Anfechtung des christlichen Traditionsprinzips und seiner Privilegierung der Kirchenväter und des Klerus als Monopolisten der Textauslegung entriss die heiligen Schriften dem Klerus als alleinigem Vermittler.[17] Im Hoch- und Spätmittelalter, als die Regierungskunst in hohem Maß eine geistliche Praxis war, eng verbunden mit dem Lehramt der Heiligen Schrift, war das genau der Punkt, an dem die Regierung, die Menschenführung angegriffen wurde; Widerstand lief nicht zuletzt über die Suche nach einem anderen Verhältnis zur Schrift: „Nicht regiert werden wollen hieß, das kirchliche Lehramt verweigern, zurückweisen oder einschränken ...“[18]

Foucault spricht hier von einem Dimorphismus, einer Zweigestaltigkeit, in der auf der einen Seite die Kleriker, auf der anderen Seite die Laien stehen, eine extreme Entwicklung, die „eine der Ansatzstellen des pastoralen Gegen-Verhaltens“[19] darstellt. Das Monopol, die Sakramente zu vollziehen, die Praxis der obligatorischen Beichte als eines permanenten Tribunals, die Verkehrung der Askese in den Gehorsam, und nicht zuletzt die Oberhoheit über die Auslegung der Heiligen Schrift, das sind die zentralen Komponenten des Pastorats. Gegen alle diese Komponenten gab es aber auch pastorales Gegen-Verhalten, in Form von Kurzschließung, Subversion und Überaffirmation des jeweiligen klerikalen Zwangs oder Monopols. Im Fall des Schriftmonopols hieß das die Zurückdrängung des Pastors auf dem Gebiet der Schrift.[20] Kritik als Aussetzung des Urteils hieß hier Aussetzung des „pastoralen Relais“, Aussetzung der Vermittlung der Heiligen Schrift durch den Klerus, Aussetzung des Unterrichts, und damit Selbstermächtigung der LeserInnen.[21]

Ende des 15. Jahrhunderts wird in Anschluss an die spätmittelalterliche Praxis des Widerstands gegen das klerikale Schriftmonopol auch der antike Kritikbegriff wieder aufgenommen.[22] Ungefähr ein Jahrhundert später kommt der Begriff aus dem Lateinischen ins Englische und Französische. Ein weiteres Jahrhundert danach erscheint das Wort „Kritik“ schließlich erstmals im Deutschen, und zwar 1718, in Gottlieb Stolles *Kurtzer Anleitung zur Historie der Gelahrtheit*. Der frühe Wissenschaftssystematiker und -historiker Stolle (1673–1744) schreibt hier eine verdichtete Definition der Kritik, die deren konzeptuelle Entwicklung in den letzten Jahrhunderten zusammenfasst und den Bogen vom spätmittelalterlichen Widerstand gegen das klerikale Schriftmonopol gewissermaßen zu einem definitiven Ende bringt. Stolles Definition betont in dieser Genealogie die spezifische Bedeutung der Textkritik ebenso, wie sie eine pointierte Darstellung des Gegenstandsbereichs dieser Kritik zur Verfügung stellt:

> „Die Critic heißt insgemein eine Kunst, die alten Auctores zu verstehen, oder verständlich zu machen, was sie geschrieben, von dem, was man ihnen untergeschoben, oder verfälscht hat, zu unterscheiden, und das verdorbene auszubessern oder zu ersetzen.“ [23]

Ich möchte diese wahrscheinlich erste Erscheinung und Erläuterung des Kritikbegriffs im Deutschen nutzen, um die hier vorgeschlagene dichte Definition genauer anzusehen. Die Quelle ist eine „Historia Literaria“, die im Wesentlichen bibliografische Hinweise zu bestimmten Fachfragen sammelt; die Definition der Kritik ist der einleitende Satz zum 18 Seiten umfassenden Kapitel „Von der Critica“. Die „Critica“ oder „Critic“ bezeichnet Gottlieb Stolle hier zunächst als „Kunst“. Er tut das in der Tradition der philologischen Linie der *ars critica*, wie sie seit Ende des 16. Jahrhunderts den Kritikbegriff dominierte, also im Wesentlichen der Kritik als Textkritik. Ganz im antiken Sinn der *techne*, der *ars* können wir davon ausgehen, dass hier eine Technik, ein technisches Verfahren der philologischen Disziplin bezeichnet werden soll, das im Weiteren konkretisiert wird.

Als Objekt der Kritik werden „die alten Auctores“ bestimmt, und damit wird auch der bekannte Bezug auf die Antike und ihre Theorie-Protagonisten gesucht und hergestellt. Dieser Bezug ist aber nicht nur eine lineare Technik der Filiation, er nimmt vor allem auch jene Linie auf, welche die mittelalterliche *Autorität* des Klerus aussetzen, überspringen und sprengen soll. „Auctores“ weist aber auch hin auf den zentralen Begriff der *auctoritas* als Urheberschaft, Subjektivierung und Spezifizierung des Ursprungs, der – wie wir sehen werden – allerdings weniger als essenzialistische Figur einer einfachen Wurzel auszulegen ist: Das lateinische Substantiv *auctor* kommt vom Verb *augeo*, für vermehren. *Auctor* ist in dieser linguistischen Perspektive eine Person, die etwas vermehrt oder mehrere nicht zwingend zusammen gehörende Komponenten zusammenführt.[24]

Es geht in der Critic nun zunächst darum, die alten Auctores zu *verstehen*, was für uns vielleicht erwartungsgemäß, für den Zeitkontext aber einigermaßen überraschend, in einem nächsten Schritt ergänzt wird um die Erweiterung „oder *verständlich zu machen*“. Der springende Punkt zwischen „verstehen“ und „verständlich machen“ ist die Relation zwischen einer passiven Fortsetzung der Auslegungstradition in den erlaubten Bahnen der Erkenntnis und dem „Verständlichmachen“ als einer definitiven Produktivität der Kritik. Kritik beruht also nicht nur auf der Aneignung von Sprachkompetenz, um Texte verstehen zu können, sie greift in die Textproduktion aktiv ein. Sie geht über brave Regelbefolgung genauso hinaus wie über sklavische Rekonstituierung des Ursprungstextes.

Die Critic soll dennoch „unterscheiden“, sie bleibt eine *ars iudicandi*, eine Technik des Unterscheidens. Was heißt jedoch unterscheiden, was soll hier unterschieden werden? Das, was die „alten Auctores“ „geschrieben haben“, von dem, „was man ihnen untergeschoben, oder verfälscht hat“. Nicht nur der Sinn einer eindeutig und klar überlieferten Schrift soll hier interpretiert werden; noch vorher will die Critic das Geschriebene vom Verfälschten scheiden. Dazu müssen wir die oft fragmentarische Qualität der Handschriften ebenso vergegenwärtigen wie die vielfachen Überarbeitungen, die komplexen Verschränkungen von Handschriftengenerationen und die verschiedenen Grade der Verderbtheit der Texte durch die unterschiedlichsten Umstände, vom Brand bis zum minderbegabten Abschreiber. Hier zeigt sich die Einsicht in die Prozessualität von Textproduktion und Textkritik. Durch die Aspekte des Unterschiebens und Verfälschens scheint ein Prozess durch, der die Autorenschaft vervielfältigt, die Interessen der jeweiligen historischen Kontexte und ihrer Subjekte in den Blick rückt, die Versuche, den Ursprung im eigenen Interesse zu verstehen, zu deuten, zu verrücken oder auch zu verschleiern.

All diese Bearbeitungen des existenten Ausgangsmaterials sind als produktiver Prozess der *Neuzusammensetzung* zu verstehen. Statt die Unterscheidung als essenzialistisches Herausschälen eines Ursprungs einzuführen, geht es vielmehr um die Wiedereinsetzung eines heterogenetischen Prozesses: kein reines Baumschema, an dessen Wurzel Ursprungstext und *auctor* liegen, sondern eine viel verschlungenere Praxis der kontinuierlichen Rekombination.

Und im Laufe der Zeit entsteht ein riesiger und komplexer Apparat an philologischer Methodik und Hilfswissenschaften, dessen visuelle Repräsentation im positiven oder negativen Apparat, der manchmal den Großteil der Buchseite einnimmt, die Apparathaftigkeit nur verdeutlicht. Doch Überlieferungsgeschichte, Linguistik, Konjekturen, Übersetzungen, biografische und politische Kontexte der AutorInnen bilden nicht nur einen Riesenapparat, sondern auch eine produktive, abstrakte Maschine. Die Kopisten haben nicht nur abgeschrieben und verschlimmbessert, sondern mit viel Phantasie Lücken gefüllt, teilweise auch verfeinert, ideologisch korrigiert, manchmal sogar weiter geschrieben. Denn bei der Textkritik geht es um mehr als die Unterscheidung zwischen der Quelle und ihren vielfachen Verschiebungen, es geht, um zu Stolles kurzer Definition der Kritik zurückzukehren, darum, „das verdorbene auszubessern oder zu ersetzen“. Mit den Wörtern „ausbessern“ und „ersetzen“ positioniert auch Stolle die Kritik auf dem Terrain von Rekonstruktion und Rekomposition. Und das Präfix *re-* in diesen beiden Begriffen deutet nicht zwangsläufig zurück auf einen Ursprung, der *wieder*hergestellt werden muss, sondern es weist hin auf einen neuen, passenderen Platz. Es entsteht Spielraum für Neuzusammensetzung, Neuerfindung.[25]

Critic versteht sich also als Wechselspiel zwischen dem ausgesetzten *iudicium* und der *inventio*, zwischen dem Urteilsvermögen, das im „Verständlichmachen" des Texts deutlich über die Praxis der empirischen Unterscheidung im Sinne von Aufteilung und Ausscheidung hinausgeht, und der Erfindungsgabe, die die (Signifikanten-)Komponenten neu verkettet.

Kritik als soziale Maschine

Schon vor der Neuerfindung der Kritik als Textkritik entwickelt sich, so Foucault, eine widerständige Praxis gegen das Pastorat: In den religiösen Kämpfen der zweiten Hälfte des Mittelalters, in den Revolten der Mystik, in den Widerstandsnestern gegen die Autorität der klerikalen Schriftauslegung wurde nicht nur die Reformation vorbereitet, sie sind für Foucault auch die „geschichtliche Schwelle, auf der sich jene kritische Haltung entwickelt hat"[26]. Bevor und während es zum gelehrten Widerstand, zur Selbstermächtigung der Philologie gegen das klerikale Exegesemonopol und zur Anwendung der philologischen Kritik auf die biblischen Schriften kommt, entstehen soziale Maschinen gegen die Vermittlung durch den Pastor. Mich hat vor allem interessiert, was die historische Grundlage dessen ist, was Foucault als Ausgangspunkt seiner Ausführungen nimmt, was er auch in der Diskussion seines Vortrags von 1978 als für ihn offene Frage bespricht. Er fragt hier: „Wenn man also diese Dimension der Kritik erkunden möchte, müsste man sich dann nicht mit einem Sockel der kritischen Haltung beschäftigen, die entweder die historische Praktik der Revolte, das Nicht-Akzeptieren einer wirklichen Regierung oder die individuelle Erfahrung der Verweigerung der Regierungsrealität wäre?"[27]

Foucault selbst hat diese Frage in seinem Vortrag offen gelassen. In seinen im selben Jahr abgehaltenen Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernementalität finden sich weiterführende Überlegungen: Vor allem in der achten Vorlesung von 1. März 1978 bringt Foucault zahlreiche Hinweise auf die verschiedenen spätmittelalterlichen Widerstände gegen das Pastorat.[28] Aber auch hier hat Foucault die Lücke nicht wirklich geschlossen, seine Methode bleibt eklektisch und bewusst an den Oberflächen. Er führt die wichtigsten Bewegungen an der ständig sich verschiebenden Grenze zwischen innerer und äußerer Kritik an der Kirche auf, bezieht sich hier und da auf einzelne Spezifika dieser Bewegungen, die eine andere Verhaltensführung, ein Gegen-Verhalten erproben.[29] Nicht nur die Hexerei und die bekannten Häresien, sondern die Vielzahl von kleineren und größeren Anormalitäten an den Rändern der kirchlichen Immanenz kommen hier zur Erwähnung. Waldenser, Utraquisten, Kalixtiner, Taboriten, Amalrikaner, Flagellanten, die rheinische Nonnenmystik, die Gesellschaft der Armen und Jeanne Dabenton, Beginen und Begharden, die Brüder des Freien Geistes und Marguerite Porete bevölkern Raum und Zeit dieser marginalen Kartografie des Gegen-Verhaltens vor allem des 12. bis 15. Jahrhunderts.[30]

Näher geht Foucault allerdings auf keines dieser Beispiele des Gegen-Verhaltens ein. Seine Beschränkung auf eine Bewegung entlang der Oberfläche hat ihren ersten Grund sicherlich in der prekären Quellenlage, die dadurch bestimmt ist, dass Quellen aus Sicht der AkteurInnen kaum existieren, weil sie die Inquisition so flächendeckend vernichtet hat. Diese erzwungene Fragmentarität hat aber auch ihre implizite Qualität. Sie macht es möglich, dass Foucault aus allen möglichen Bereichen einzelne Aspekte versammelt, die individuelles und kollektives Gegen-Verhalten (nicht nur) im Spätmittelalter ausmachen: die Wahl und die Abwahlmöglichkeit des Pastors bei den Taboriten, die Bedeutung des Status der Frauen vor allem für die Begharden und Beginen, die neuen Formen von „Gegen-Gesellschaft" bei der Gesellschaft der Armen, die Betonung des Gemeineigentums und die Ablehnung von persönlichem Eigentum an Gütern. Das alles sind Komponenten einer abstrakten Maschine, die den Dimorphismus von Priestern und Laien angreift, in der das Aussetzen der christlichen Pastoral einhergeht mit der Neuzusammensetzung und Neuerfindung sozialer Organisation.[31] Diese Formen des Gegen-Verhaltens haben ihre Spezifik, die aber eine „nicht-autonome Spezifität"[32] bleibt. Das heißt, sie entwickeln sich in der Verknüpfung mit politischen Revolten gegen die Macht als Souveränität, mit ökonomischen Revolten gegen die Macht als Ausbeutung: Vor allem aber sind

„diese Verhaltensrevolten, diese Verhaltenswiderstände gleichermaßen verknüpft mit einem ganz unterschiedlichen, jedoch entscheidenden Problem, nämlich dem Status der Frauen“[33].

Wenn ich nun im Folgenden auf eine für diese Frage zentrale Bewegung etwas genauer eingehe, dann forsche ich etwas unterhalb von Foucaults eklektischem Abtastmanöver an der Oberfläche des Gegen-Verhaltens im Hoch- und Spätmittelalter. Ich beschränke mich in der Hauptsache auf das 13. und das beginnende 14. Jahrhundert und auf eine einzige Bewegung, die allerdings in vielen Teilen Europas ihre Spuren hinterließ, die Beginen.[34]

Vor allem in Belgien und den Niederlanden, in den Rheinlanden und in Norditalien bildet sich an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert eine neuartige religiöse oder semireligiöse Lebensform heraus.[35] Die *mulieres religiosae*, die frommen, ehrwürdigen Frauen, die bald mit dem Sammelnamen Beginen bezeichnet werden[36], leben ehelos und in Armut, oder stärker formuliert: in der Verweigerung der eheherrlichen Gewalt der Männer und in der Verweigerung von Reichtum, was damals auch im Sinne der Verweigerung von Macht und hoher Stellung verstanden wurde. Sie leben jedoch ohne eine feste kirchliche Regel, wie sie das Ordensleben bestimmt.[37] Nicht zuletzt können sie aufgrund dieser fehlenden Regel auch jederzeit aus der Gemeinschaft ausscheiden, weil sie keinen Eid der ewigen Zugehörigkeit geschworen hatten. Die Beginen sind damit Grenzgängerinnen, die an dieser Grenze stets und von Anfang an Gefahr laufen, in das Außen der kirchlichen Immanenz gestoßen zu werden.[38] Je nach obrigkeitsmäßiger Auslegung, geografischem und historischem Kontext und Ausgang verschiedener Praktiken des Gottesurteils werden sie verfolgt oder verehrt, landen in den Ketzerlisten oder im Nachhinein im Heiligenkalender.

Keineswegs vorrangig als Revolte gegen weltliche Herrschaft erwächst die Beginen-Bewegung, sondern aus dem Wunsch nach einem Aussetzen der klerikal-patriarchalen Ordnung und der alltäglichen Misogynie, die im 12. und 13. Jahrhundert alle Schichten durchzieht. Wie Foucault beschrieben hat[39], ist es neben der verfehlten Lebensführung des Klerus vor allem der wachsende Unmut über die Sakramentarmacht der Priester, der langsam eine bedrohliche Durchlöcherung des Dimorphismus zwischen Klerikern und Laien hervorruft. Im Fall der Frauen gibt es den zusätzlichen Beweggrund, sich nicht auf die Alternative der frühen Verheiratung oder des Gangs ins Kloster einzulassen. Die Aussetzung dieser Alternative führt sie direkt in das riskante Experiment, eine nicht institutionalisierte, nicht gesicherte, nicht geschützte Lebensform zu erproben.

Der Wunsch nach alternativen Lebensformen zeugte im Wesentlichen drei beginische Praxen: den Rückzug in die Klause als Inklusin, die kollektive Praxis des Zusammenlebens ohne Ordensregel und schließlich die nomadische Form der bettelnden Wanderpredigerin.

Zunächst zur mystischen Praxis der Inklusinnen: Sie war im Wesentlichen eine Technik der radikalen Selbstisolierung, bestand aber nicht immer nur im eremitischen Dasein, im völligen Rückzug der Einsiedlerin in die Einsamkeit. Die Klause der Inklusin war manchmal an eine Kirche angeschlossen und so eingerichtet, dass die Inklusin auch die Messe mitvollziehen konnte. Ekstasen, Trancen, Visionen, Erscheinungen und schließlich die *unio mystica* (das Einswerden mit dem „Bräutigam Christus“) prägten die spezifische Lebensführung der Inklusin; unmittelbare Gotteserfahrung, die „Entraffung“ oder „Einwohnung“ (*enthousiasmos*) Gottes waren höchstes Ziel, und die Führung durch den Beichtvater der transformierte Überrest der kirchlichen Ordnung. Hier wäre viel über Foucaults Unterscheidung von Askese und Gehorsam zu sagen, die selbst die asketische Praxis der Inklusinnen in ein Licht des Ungehorsams gegenüber der kirchlichen Macht rücken würde, oder wie Foucault sagt: „eine Art rasender und umgekehrter Gehorsam“[40]. Doch darauf näher und vor allem kritisch einzugehen, dafür ist hier kein Platz, und mir geht es vor allem um den Aspekt der Neuzusammensetzung im Kontext der Beginen.

Wenn die Aussetzung des Urteils hier in der Aussetzung des *Gottes*urteils und der klerikalen Ordnung liegt, so bedeutet das nicht nur eine Bewegung des Abfallens aus der zugespitzten kirchlichen Ordnung, sondern auch den gefährlichen Versuch, ohne Regel, jenseits der Disziplin des institutionellen Ordens zusammenzuleben. Die Beginen gründen inoffizielle religiöse Gemeinschaften, die ein oder mehrere Häuser, später ganze Stadtteile bewohnen. In Selbstorganisation entsteht eine kollektive alternative Lebensform in der Flucht aus der Beichtpraxis als permanentem Gericht, aus Buße und Sühne, die von außen auferlegt werden, aus der doppelten Beherrschung durch Männer und Priester. Während der Gang ins Kloster ein endgültiger Entschluss war, blieb den Beginen wie gesagt jederzeit der Ausstieg aus der Gemeinschaft offen.

Zuletzt aber gab es neben diesen radikal-individuellen und kollektiven Praxen der Ortsgebundenheit auch eine beginische Lebensform in der Bewegung: vagierende, vagabundierende, nomadische Beginen, die sich selbst als heimatlose Bettlerinnen verstanden.[41] Die nomadische Existenzweise der Beginen steht zunächst in Analogie zu ihrer Vorstellung vom geistlichen Weg, der durch Verirrungen, plan- und zielloses Umherirren, durch schwieriges Gelände führt. Wie ihr männliches Gegenstück, die Begharden, führen diese Beginen aber auch ganz konkret ein bewusst ärmliches Wanderleben, das auf den Pfeilern der Bettelei und der Predigt basiert.

Die mehr oder weniger öffentliche Predigt, manchmal in eher verborgenen Winkeln, manchmal auf den zentralen Plätzen, muss wohl als Akt der Provokation vorgestellt werden. Frauen, die wie Hildegard von Bingen oder Marguerite Porete öffentlich auftraten, erprobten zwar eine seltene Form weiblicher Präsenz, dürften aber die Ordnungsmächte umso stärker auf den Plan gerufen haben. Die Beginen konnten leicht attackiert werden, weil sie keinem etablierten Orden angehörten, aber auch die von ihnen praktizierten und propagierten Lebensformen waren Ziel von Verfolgung: *recompositio* und *inventio,* Neuzusammensetzung und Erfindungskraft bekommen hier einen gefährlichen Anstrich, denn das Neue, „neue Moden" und „unerhörte Neuerungen" waren Begrifflichkeiten, die mit den *novi doctores*, den KetzerInnen verbunden wurden.[42] In dieser Hinsicht greifen die Bischöfe sowohl die Lebensform der Inklusinnen an, hier wird vor allem die Ekstase der Gottesminne als maßlos verurteilt, als auch jene der nomadischen Beginen, deren umherschweifende Lebensformen auch als ausschweifend gelesen wurden.[43] Übrig bleibt nur mehr die mittlere Form des – allerdings immer stärker verregelten – gemeinschaftlichen Zusammenlebens unter der Kontrolle von weltlichen und kirchlichen Organen. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts werden die Angriffe massiver, die Grenze zwischen Innen und Außen der Kirche wieder klar gezogen[44]: Die einen integrierten sich in die katholische Ordnung, wurden in überschaubaren Stadtbezirken untergebracht, mussten sich zurückziehen in Gemeinschaften mit ordnungsgemäßer kirchlicher Überwachung, Regulierung und Institutionalisierung; die anderen waren in steigendem Ausmaß der Verfolgung, Verurteilung und Verbrennung ausgesetzt[45] oder vollzogen den Übergang ins Klandestine. Unter diesem Druck ist zu vermuten, dass es eine ähnliche Entwicklung gab, wie sie Norman Cohn für die männlichen Begharden konstatiert: Von der öffentlichen Praxis der Predigt und Bettelei zogen sich auch die vazierenden Beginen „auf ein konspiratives Einverständnis mit bestimmten Beginengemeinschaften"[46] zurück. Damit ergibt sich eine erneute Neuzusammensetzung, oder zumindest eine Neuordnung der Funktionen von sesshaften und nomadischen Beginen. Während die nomadischen Beginen in den Gemeinschaftshäusern ihre Praxis der Predigt fortsetzen konnten, blieb durch diese klandestine Kombination aus sich bewegenden und statischen Elementen selbst die Kommunikation zwischen weit voneinander entfernten Zentren der Beginen aufrecht.[47]

Wenn ich im Kontext der Beginen-Bewegung von Aussetzung des (Gottes-)Urteils spreche, dann unterstelle ich damit keineswegs die Abwendung von christlichen Praktiken, sondern vielmehr den Versuch ihrer Intensivierung, Umdeutung und Umschreibung, die exzessive Anwendung und Überbietung der Regel, die Überaffirmation und Übertreibung der Vorschriften: Soweit Beginen ekstatische Praktiken ausübten, konnten sie sich in ihren mystischen Erlebnissen auf außerbiblische Botschaften, den direkten Zugang zu Jesus Christus beziehen. Die auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis (*cognitio Dei experimentalis*) trat in

Konkurrenz zur vermittelnden Rolle der Kirche. Die Offenbarungserlebnisse waren dadurch nicht nur übernatürliche, sondern auch unvermittelte (Selbst-)Autorisierung, die über die ursprüngliche Autorität der Schrift ebenso hinausging wie über die mittelnde Autorität des Klerus.

Neben diesem privilegierten Zugang zu Gott, der vor allem den Inklusinnen vorbehalten war, gab es aber auch den direkten Angriff auf das Schriftmonopol des Klerus. Die Beginen nutzten ihre Kenntnis der Bibel für die Entwicklung ihrer eigenen Lebensform und zur Autonomisierung gegenüber dem Monopol des Klerus.[48] Welcher Art das Verhältnis der Beginen zur Schriftauslegung war, zeigt sich nicht nur an diesem Emanzipationsprozess, sondern auch an der Tatsache, dass sie sich schon im 12. Jahrhundert um eine Bibelübersetzung ins Französische bemühten, deren Geheimnisse ausgelegt, in säkularen Zusammenkünften und sogar auf der Straße diskutiert haben sollen.[49] Nicht nur die Bibel wird autonom gedeutet und übersetzt, die Beginen schreiben auch Texte, die selbst im Ineinandergreifen von Erlebnismystik und theoretischer Mystik nicht die lateinische Gelehrtensprache verwenden, sondern Mittelniederdeutsch, andere deutsche Dialekte oder Französisch.[50] Und nicht zuletzt sind diese selbstbewussten Texte auch direkte Invektiven gegen die etablierte Theologie[51], implizite und explizite Kritik am Klerus.

Kritik muss in diesem Zusammenhang also als Suche nach alternativen Lebensformen zur eheherrlichen, klerikalen und patriarchalen Ordnung *und* als Kampf um Bildung, als Kampf um Sprache, als Kampf um eine breitere Praxis der Wissensproduktion verstanden werden. Die soziale Maschine der Beginen ist nicht zu entkoppeln von der Textmaschine, die sich langsam und zunehmend gegen das Monopol des Pastors erhebt. Gerade die Verkettung der beiden Maschinen ist der entscheidende Hinweis auf die Qualität der Kritik.

Und damit kann ich schließlich auch noch einmal auf die Ausgangsfrage nach dem spezifischen Platz der Kritik im Begriffsgefüge der Ausdrücke für Widerständigkeit zurückkommen. Keineswegs sollen dabei äußerst verschiedene geopolitische und geschichtliche Kontexte harmonisiert und vereinheitlicht werden: Der Befragung von historischen Verschiebungen sowohl bezüglich der Textfunktion als auch bezüglich der sozialen Neuzusammensetzungen muss Raum eingeräumt werden. Die hoch- und spätmittelalterliche Verkettung von Textkritik und sozialer Maschine erfolgt zweifellos in einem anderen Modus als das Gegenüber einer schwer greifbaren ökonomischen Macht wie jener des Kapitalismus, das für den Marx'schen Kritikbegriff im 19. Jahrhundert zentral ist. Und wenn wir heute die Stellung des General Intellect, einer kollektiven und kämpferischen Intellektualität im postfordistisch-kognitiven Kapitalismus verhandeln, bedeutet das wiederum neue Herausforderungen für die verschiedenen Formen von Kritik als Aussetzung und Neuzusammensetzung. Und dennoch: Der Ort der Kritik ist dort, wo die sozialen Maschinen des Widerstands sich mit den Textmaschinen verketten. Was den Begriff der Kritik so relevant und in verschiedenen Phasen der Moderne so umstritten gemacht hat, ist der Kampf gegen die Entkopplung von Textmaschinen und sozialen Maschinen, sind deren Verkettungen, Überlappungen, Überlagerungen.

---

[1] Platon, *Politikos*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Frankfurt/Main: Insel 1991, 260b.

[2] Immanuel Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, Logik, Refl. 2665 = *Akademie-Ausgabe*, Bd. 16, S. 459; siehe auch: http://www.korpora.org/Kant/aa16/459.html.

[3] Judith Butler, „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, übers. v. Jürgen Brenner, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg. (2002), Nr. 2, S. 249–265, hier: S. 250; siehe auch http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de.

[4] Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, übers. v. Walter Seitter, Berlin: Merve 1992, S. 11 f.; vgl. auch Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, sowie Gerald Raunig, „Instituierende Praxen, No.1. Fliehen, Institutieren, Transformieren“, in: Stefan Nowotny / Gerald Raunig, *Instituierende Praxen*, Wien: Turia + Kant 2008, 21–34, siehe auch: http://eipcp.net/transversal/0106/raunig/de.

[5] Vgl. dazu Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 279 f.

[6] Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 43.

[7] Ebd., S. 20.

[8] Ebd., S. 25 f.

[9] Ebd., S. 29.

[10] „... worin sich die Erkenntnis von sich eine richtige Idee machen wollte“ (ebd., S. 41).

[11] Dieser Legitimitätsprüfung setzt Foucault den merkwürdigen Begriff der „Ereignishaftigkeit(sprüfung)“ gegenüber (ebd., S. 30).

[12] Seine diesbezügliche Frage beschreibt die Bewegung des Abfallens weg von dieser Verknüpfung hin zur Figur des Nicht-so-regiert-Werdens. Foucault: „Wie können die Zwangswirkungen [...], anstatt durch eine Rückkehr zur rechtmäßigen Bestimmung der Erkenntnis oder durch eine Reflexion auf ihr transzendentales oder quasi-transzendentales Wesen verflüchtigt zu werden – innerhalb des konkreten strategischen Feldes, das sie herbeigeführt hat, und aufgrund der Entscheidung eben nicht regiert zu werden, umgekehrt oder entknotet werden?“ (Ebd, S. 40 f.)

[13] Ebd., S. 18.

[14] Michel Foucault, „Was ist Aufklärung?“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden,* Bd. IV, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 687–707, hier: S. 702: „Alles in allem geht es darum, die in Form der notwendigen Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren.“ Das erhellt auch die etwas verwirrende begriffliche Verschiebung von der kritischen Haltung zum Projekt der Kritik: Was Kant anfangs als Aufklärung beschreibt, klar von der Kritik scheidet und schließlich wieder in einer allein erkenntniskritischen Vorstellung von Kritik aufgehen lässt, ist für Foucault „eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht“ (Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 16 f.).

[15] Karl Marx, „Zur Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie“, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1964, S. 385.

[16] Das sind auch zugleich zwei Hauptlinien, die Foucault mit seinem Hinweis auf die vor-reformatorischen „religiösen Kämpfe“ einerseits und die „geistigen Haltungen der zweiten Hälfte des Mittelalters“ andererseits andeutet, wenn es um die Genealogie der kritischen Haltung geht. Vgl. Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 44.

[17] Zur Entstehung der *critica sacra* vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S. 87–89, und Hakan Gürses, „Zur Topographie der Kritik“, http://eipcp.net/transversal/0806/guerses/de.

[18] Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12 f.

[19] Foucault, *Sicherheit, Terrritorium, Bevölkerung*, S. 294.

[20] Ebd., S. 309.

[21] „Der Pastor kann kommentieren, er kann erklären, was unklar ist, er kann benennen, was wichtig ist, doch dies geschieht in jedem Fall, damit der Leser die Heilige Schrift selbst lesen kann“ (ebd., S. 309 f.).

[22] Der italienische Humanist Angelo Poliziano etwa schließt 1492 in seiner Vorlesung über die „Analytica priora“ des Aristoteles an die antike Terminologie an, er weist den *critici* das alleinige Recht zu, Schriften zu beurteilen und zu verbessern.

[23] Gottlieb Stolle, *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen*, Jena: Meyer 1736, S. 117.

[24] Darauf hat Giorgio Agamben in *Ausnahmezustand* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, übers. v. Ulrich Müller-Schöll) hingewiesen. Agamben sieht die spezifische Funktion der *auctoritas* im Gegensatz zur *potestas* genau dort, wo es darum geht, das Recht zu suspendieren (S. 93 f.): „Sie ist eine Gewalt, die das Recht suspendiert und reaktiviert, ihm formal aber keine Geltung verleiht.“

[25] Hier ist etwas im Spiel, was schon Cicero und Quintilian als Rhetoriklehrer im Zusammenhang mit Kritik thematisiert haben, allerdings noch in klarer *Abgrenzung* zur Kritik im engeren Sinn, zur *ars iudicandi*. Mit der *recompositio*, der Neuzusammensetzung des Texts, erscheint auch eine Komponente der *inventio* oder der *ars inveniendi*. Quintilian betont z. B. in der *institutio oratoria*, wenn er den minutiösen und skrupulösen Charakter der dialektischen Unterredung von Gelehrten beschreibt, „dass sie für sich sowohl den Teil der Erfindung wie auch den der Beurteilung in Anspruch nehmen, deren einen sie Topik, deren anderen sie Kritik nennen“ (Quintilian, Inst. orat. V, 14,28: *ut qui sibi et inveniendi et iudicandi vindicent partis, quarum alteram topikén, alteram kritikén vocant*).

[26] Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 44, und weiter: „Jene geistlichen Erfahrungen und Bewegungen lieferten häufig das Gewand und den Wortschatz, ja sie waren die Seinsweisen und die Basis für die Kampfhoffnung ...“ (ebd., S. 53 f.).

[27] Ebd., S. 53.

[28] Foucault, *Sicherheit, Terrritorium, Bevölkerung*, S. 278 ff.

[29] Ebd., S. 282: „Ich meine damit, dass dies Bewegungen sind, die eine andere Verhaltensführung zum Zielobekt haben, das heißt Anders-geführt-werden-wollen, durch andere Leiter [*conducteur*] und durch andere Hirten, zu anderen Zielen und zu anderen Heilsformen, mittels anderer Prozeduren und anderer Methoden“; vgl. auch S. 288: „[...] ein Aspekt der Suche nach einem anderen Verhalten, nach einem Anders-geführt-werden, durch andere Menschen, auf andere Ziele hin als das, was von der offiziellen, sichtbaren und erkennbaren Gouvernementalität der Gesellschaft vorgesehen ist“.

[30] Ebd., vor allem S. 285 und S. 306 f.

[31] Foucault wiederholt an dieser Stelle die bekannte Figur, der zufolge Wider-stand nicht als nachgängige Re-aktion verstanden werden sollte: Statt einer linearen Abfolge von Aktion (der Macht) und Widerstand existiert „eine unmittelbare und grundlegende Korrelation zwischen der Verhaltensführung und dem Gegen-Verhalten“ (ebd., S. 284).

[32] Ebd., S. 286.

[33] Ebd., S. 285. Anfang des 13. Jahrhunderts gibt es eine eher prohibitive Frauenpolitik in anerkannten Orden wie den Prämonstratensern, zugleich aber auch einen verstärkten Zulauf von Frauen zu den Waldensern, die anfangs religiöse Gleichstellung instituieren. Frauen dürfen hier predigen, taufen, absolvieren, die Eucharistie zelebrieren.

[34] Vgl. Norman Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, übers. v. Eduard Thorsch, Freiburg: Herder 1998, vor allem S. 163–205; Louise Gnädinger, „Margareta Porete, eine Begine“, in: Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen*, aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Louise Gnädinger, Zürich: Artemis 1987, S. 215–239; Raoul Vaneigem, *La résistance au christianisme: les hérésies des origines au XVIIIe siècle*, Paris: Fayard 1993, vor allem Kap. 31 u. 32; Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn: Schöningh 1993; Peter Dinzelbacher, „Die christliche Mystik und die Frauen: Zur Einführung“, in: Wolfgang Beutin / Thomas Bütow (Hg.), *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung*, Frankfurt/Berlin: Peter Lang 1998, S. 13–30; Irene Leicht, *Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Freiburg: Herder 1999; Grace M. Jantzen, „Disrupting the Sacred. Religion And Gender In The City”, in: Janet K. Ruffing (Hg.), *Mysticism & Social Transformation*, Syracuse University Press 2001, S. 29–44; Theresia Heimerl, *Frauenmystik – Männermystik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster: Lit-Verlag 2002.

[35] Für einen Überblick vgl. Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 21–23.

[36] Zum Auftauchen und zu möglichen Etymologien des Begriffs, vgl. Leicht, *Marguerite Porete*, S. 99, auch Fußnote 149.

[37] Anfangs beruht diese Entwicklung auf Fürsprache von Bischöfen und Genehmigung des Papstes: Papst Honorius III. erlaubte auf Fürsprache von Bischof Jakob von Virty frommen Frauen in Frankreich und Deutschland, „ohne Annahme einer approbierten Regel in Gemeinschaftshäusern zusammenzuleben und einander Erbauungspredigten zu halten“ (Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 36).

[38] Die Beginen bewegen sich an den Rändern des Pastorats und bringen zugleich eine gewisse Veränderung der Grenze. Dieses Verhältnis von Grenze und Immanenz entspricht einer Figur, die ich immanente Transgression nenne: eine Grenzüberschreitung, die nicht von der Existenz eines radikalen Außen ausgeht, in das diese Überschreitung der Grenze führen soll, sondern die die Grenze und die Immanenz verändert (vgl. den Text „Immanente Transgression“, in: Nowotny/Raunig, *Instituierende Praxen*, S. 199–208). In seiner „Vorrede zur Überschreitung“ von 1963 schreibt Foucault über Bataille und die Überschreitung als „Geste, die die Grenze betrifft“: „Wäre nicht heute das dem Augenblick verhaftete Spiel von Grenze und Überschreitung die wesentliche Prüfung eines [...] Denkens, das absolut und in ein und derselben Bewegung eine Kritik und eine Ontologie wäre, ein Denken, das die Endlichkeit und das Sein dächte?“ Und viele Jahre später, 1978, kehrt dieser Begriff der Grenzüberschreitung in „Was ist Aufklärung?“ wieder: „Dieses philosophische Ethos kann als Grenzhaltung charakterisiert werden. Es geht nicht um ein Verhalten der Ablehnung. Wir müssen die Alternative des Außen und Innen umgehen; wir müssen an den Grenzen sein. Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion.“

[39] Foucault, *Sicherheit, Terrritorium, Bevölkerung*, S. 302–307.

[40] Ebd., S. 301.

[41] Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, S. 181; Heimerl, *Frauenmystik – Männermystik,* S. 150.

[42] Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 31, auch Fußnote 18.

[43] Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 37 f. Dass allerdings Promiskuität, Negation der Sündhaftigkeit, völlige Absenz von Moralvorstellungen, wie sie Cohn (S. 198–201) für die Brüder des freien Geistes als „mystischen Anarchismus" voraussetzt, auch für die Beginen galten, darf bezweifelt werden.

[44] Offizielle Etappen dieses Weges sind 1274 das Konzil von Lyon, die Provinzialsynoden 1307 in Köln und 1310 in Mainz und Trier und schließlich das generelle Verbot der beginischen Lebensweise durch das Vienner Konzil 1311/12, vgl. Leicht, *Marguerite Porete*, S. 98. 1317 errichtet der Bischof von Straßburg „die erste reguläre bischöfliche Inquisition auf deutschem Boden" (Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, S. 182); vgl. auch Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 55–58.

[45] Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, S. 182: „die erste reguläre bischöfliche Inquisition auf deutschem Boden".

[46] Ebd., S. 179.

[47] Ebd., S. 184.

[48] Gnädinger, „Margareta Porete, eine Begine", S. 223.

[49] Cohn, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, S. 178; Gnädinger, „Margareta Porete, eine Begine", S. 223 u. 229; Heimerl, *Frauenmystik – Männermystik*, S. 101.

[50] Hadewijch, Beatrijs von Nazareth, Mechthild von Magdeburg schreiben deutsch, Marguerite Porete französisch; vgl. Gnädinger, „Margareta Porete, eine Begine", S. 225; Dinzelbacher, *Frauenmystik*, S. 20.

[51] Leicht, *Marguerite Porete*, S. 108.